

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

**El laberinto de Foucault:
saberes y poderes
(la ontología histórica de la verdad)**

**TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO
EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA**

Presenta: Eduardo Harada Olivares.

Asesor: Dr. Ambrosio Velasco Gómez.

MÉXICO, D. F.

1997

“Sabe lo que es investigar, como verdadero historiador, la verdad; pero conoce también el laberinto en el que se entra desde el momento en que se quiere hacer la historia de los juegos de lo verdadero y de lo falso; y es de aquellos, tan raros hoy, que aceptan afrontar el peligro que trae consigo, para todo pensamiento, la cuestión de la verdad”, M. Foucault, **L’usage des plaisirs**.

“. . . en este lenguaje soberano, tan obsesivo, más de uno, que pensaba poder escapar, ha encontrado su laberinto”, M. Foucault, “Distance, aspect, origine”.

Índice

Introducción	11
Primera parte: marco teórico	41
Capítulo 1. Diagnóstico de la situación actual de la filosofía	43
Capítulo 2. El problema de lo interno y de lo externo en la filosofía de la ciencia anglosajona pospositivista	117
Segunda parte: la filosofía foucaultiana	213
Capítulo 3. Foucault en boca de sus intérpretes y críticos: el Error	215
Capítulo 4. La filosofía foucaultiana	265
Capítulo 5. La ontología histórica del presente	301
Tercera parte: la ontología histórica de la verdad	339
Capítulo 6. Los poderes	341
Capítulo 7. Los saberes	373
Capítulo 8. Las relaciones entre los saberes y los poderes	469
Conclusiones (para volver a empezar)	529
Bibliografía	541
Índice por apartados: croquis del laberinto	565

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

“En cuanto para quienes tomarse trabajos, comenzar y recomenzar, intentar, equivocarse, retomarlo todo de nuevo de arriba abajo y encontrar aún el medio de dudar a cada paso, en cuanto a aquellos, en suma, para quienes más vale dimitir que trabajar en la reserva y en la inquietud, no somos, es manifiesto, del mismo planeta”, M. Foucault, L’usage des plaisirs.

Este es un trabajo de tesis para la Maestría de Filosofía de la Ciencia, en la especialidad de Filosofía de las Ciencias Sociales, de la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana. El título de esta tesis es *El laberinto de Foucault: poderes y saberes (la ontología histórica de la verdad)* pues en ella estudio y trato de reconstruir la explicación foucaultiana -de la filosofía del filósofo francés Michel Foucault (1926-1984)- sobre las relaciones entre los saberes y los poderes -o, de manera más general, entre los saberes y las prácticas y condiciones sociales e históricas-, explicación que es una parte fundamental de la ontología histórica de la verdad, la cual es la forma particular que adopta la filosofía foucaultiana al tratar los problemas que tradicionalmente han sido abordados por disciplinas tales como la filosofía, la historia y la sociología de la ciencia. La ontología histórica de la verdad es el resultado de la aplicación de la ontología histórica del presente al campo del pensamiento, de la verdad o del saber (definidos estos términos de manera foucaultiana).

En esta introducción presento algunas instrucciones para entrar al laberinto foucaultiano (y, eventualmente, para no tener que entrar en él); ella consta de los siguientes apartados: 1) proyecto general de tesis de doctorado (del cual este trabajo forma parte); 2) caracterización de la filosofía foucaultiana como “ontología histórica del presente”; 3) hipótesis de trabajo; 4) justificación de la tesis; 5) aclaraciones; 6) procedimiento; 7) presentación de los capítulos; y 8) agradecimientos.

El contexto o marco teórico del que parto lo presentaré por separado, en el primer capítulo, con el título de “Diagnóstico de la situación actual de la filosofía”.

1. Proyecto general de tesis de doctorado

Esta tesis es parte de un proyecto más general de doctorado, por eso comenzaré ubicándola dentro de ese proyecto e indicaré también sus relaciones con mi tesis de licenciatura.

Esta tesis de maestría es el antecedente de lo que será mi tesis de doctorado, la cual tendrá por tema la explicación foucaultiana del surgimiento de las ciencias humanas o sociales, es decir, cómo pudieron surgir a partir de ciertas condiciones sociales e históricas que se dieron en la Modernidad y cómo esas condiciones dan cuenta de sus diferencias respecto de otros tipos de ciencia y de los problemas que les son propios. La tesis que defenderé será que en los textos foucaultianos encontramos dicha explicación. El título de dicha tesis será, tentativamente, *La ontología histórica de las ciencias sociales*.

Pero esta tesis también es la continuación de mi tesis de licenciatura en filosofía, titulada *Foucault: la risa que sacude a todo lo familiar al pensamiento*, en la cual traté de mostrar: *primero*, que sí existe una filosofía que subyace al trabajo foucaultiano y que, por lo tanto, este no puede ser entendido sin considerar a aquella; lo anterior me pareció importante debido a que comúnmente se lo considera como meramente histórico (intenté mostrar que los textos foucaultianos no se reducen a un conjunto de anécdotas sobre el pasado, más o menos interesantes y desconocidas, ni al descubrimiento, más o menos exacto y riguroso, de algunos hechos olvidados o reprimidos por las historias normales, sino que los textos foucaultianos son de naturaleza filosófica y que no pueden ser entendidos y valorados sin considerar la filosofía que presuponen); *segundo*, que la filosofía foucaultiana no es, obviamente, ni una filosofía tradicional ni metafísica pero que tampoco es un pensamiento

presuntamente posmetafísico; por ello se equivocan tanto sus críticos como sus apologistas, pues la filosofía foucaultiana no es absolutista en ningún sentido; *tercero*, que la filosofía foucaultiana es una filosofía de las diferencias y no de la Diferencia (de un gran Otro excluido y más allá de la racionalidad occidental moderna que nos prometería el reino posmetafísico de la libertad absoluta); *cuarto*, que es una ontología histórica del presente, es decir, que concibe al ser no como algo intemporal sino como un acontecer histórico y que la filosofía foucaultiana conjunta, de una manera singular, tanto a la filosofía como a la historia, a través de una historia filosófica, de una historia que sirve para responder a cuestiones filosóficas¹.

Mi tesis de maestría es una continuación de mi tesis de licenciatura en el sentido de que retoma la idea de que la filosofía foucaultiana es una ontología histórica del presente y se concentra en uno de sus aspectos o en una de sus aplicaciones: la ontología histórica de la verdad. Pero también es el antecedente directo de lo que será mi tesis de doctorado, pues si esta tendrá como objetivo estudiar la explicación que la filosofía foucaultiana nos proporciona sobre el surgimiento de las ciencias sociales, en esta tesis trato, precisamente, el problema de la explicación foucaultiana sobre la relación que existe entre las condiciones y prácticas sociales y los saberes. Habiendo estudiado lo referente a la filosofía foucaultiana y a su ontología histórica de la verdad, creo que estaré en condiciones de abordar satisfactoriamente el estudio de la explicación foucaultiana del surgimiento de las ciencias sociales, como planeo hacer en mi tesis de doctorado.

Mi tesis de licenciatura fue una primera etapa, una exploración inicial, los primeros pasos dentro del laberinto; en esta tesis de maestría me adentro en el laberinto y recorro algunos de sus caminos; espero que en mi tesis de doctorado pueda, finalmente, vislumbrar una salida (o por lo menos determinar si esa salida existe).

2. La filosofía foucaultiana como “ontología histórica del presente”

Ahora presentaré una breve síntesis de lo que entiendo por “ontología histórica del presente”, esto es, de mi concepción de la filosofía foucaultiana².

Decir que la filosofía foucaultiana es una ontología histórica del presente significa que para ella la tarea de la filosofía es entender el presente -pues inevitablemente se piensa *en y sobre* el presente- y entender el presente es estudiar lo que pensamos, hacemos y decimos, es decir, lo que somos.

Claro está que para entender el presente es necesario relacionarlo con el pasado (pues es ahí donde se encuentra la respuesta a *por qué es como es*); pero no se recurre al pasado para encontrar en él una identidad perdida, una continuidad ininterrumpida o un progreso inevitable sino, por el contrario, para mostrar que el presente a pesar de que está relacionado con el pasado es diferente de él, pues es un momento histórico único que no solo debe ser estudiado de manera particular sino que, principalmente, debe ser enfrentado de una manera comprometida.

En efecto, si la filosofía foucaultiana recurre al estudio de la historia es porque ella nos muestra que son posibles otras maneras de ser diferentes a la nuestra y que, por lo tanto, nuestra forma de ser actual -aunque nos parezca natural y evidente- no es necesaria ni universal ni eterna sino que es tan solo una posibilidad entre otras, pues a pesar de que tiene razones suficientes para existir podría haber sido de otra manera: es tan solo el resultado de un encuentro azaroso y efímero de una multitud de diferencias y de acontecimientos.

La filosofía, nos dice Foucault, debe romper las evidencias y liberarnos de lo que pasa por ser inmutable, de lo que supuestamente debería ser aceptado sin cuestionar porque no podría haber sido de otra manera³.

Y si el objetivo de la filosofía foucaultiana es entender el presente, entonces su objeto de estudio no pueden ser sino las prácticas (entendiendo por ello todas las actividades humanas regidas por reglas)

¹ Algunos aspectos de mi tesis de licenciatura han sido retomados en los capítulos tercero, cuarto y quinto de este trabajo (aunque ellos suponen nuevos desarrollos, perspectivas diferentes además de mayor información y argumentación).

² Para una visión más amplia, y espero que más precisa, de mi concepción de la filosofía foucaultiana como “ontología histórica del presente” deberá consultarse el quinto capítulo con el mismo título.

³ El filósofo latinoamericano Dussel ha relacionado la idea habermasiana de “reconstrucción” con la idea heideggeriana de la “destrucción de la historia de la metafísica”; según Dussel, “reconstruir” sería tomar al presente como el futuro del pasado, es decir, buscar en la historia cómo se constituyó nuestro presente, lo cual implica una actitud crítica ya que en esta perspectiva el presente se convierte en una posibilidad del pasado y deja de tener ese carácter de necesario con el que se presenta lo ya dado. Lo cual coincide, por lo menos en términos generales, con la “ontología histórica del presente” foucaultiana.

que nos han constituido y que nos constituyen en lo que somos: prácticas de saber, de poder, de sí, etcétera⁴.

La filosofía foucaultiana, repito, intenta mostrarnos que el presente no descansa en ningún destino natural o sobrenatural sino en prácticas que son creaciones humanas, históricas, que pueden ser modificadas por los mismos hombres que las han creado y que las sostienen (aunque no se den cuenta de ello).

Pero la filosofía foucaultiana no intenta decirle a los demás lo que deben hacer ni pretende haber encontrado una verdad última y definitiva acerca de todo lo que existe sino, por el contrario, únicamente nos ofrece un croquis de los puntos frágiles -aquellos en los cuales podemos intervenir para cambiar lo que no nos satisface- de nuestra actualidad y nos ofrece los instrumentos para intervenir en ella.

Para la filosofía foucaultiana filósofo es aquel que busca algo que no conoce de antemano, que se arriesga a dejar de ser lo que era, que se abre a nuevas posibilidades de ser, que trata de inventarse a sí mismo y que interviene en el presente, preñado de posibilidades, en el que vive: “¿Qué valdría el encarnizamiento del saber -dice Foucault en *El uso de los placeres*- si solo hubiera de asegurar la adquisición de conocimiento y no, en cierto modo y hasta donde se pueda, el extravío del que conoce?”⁵.

3. Hipótesis de trabajo

Ahora hablaré de la hipótesis de trabajo de la que parto, de la pregunta a la que trato de responder, así como de las conclusiones a las que pretendo llegar o de lo que trataré de demostrar; aunque aclaro que se trata de *la hipótesis de trabajo principal* pues, como se verá en seguida, esta tesis incluye varias hipótesis complementarias⁶.

Con la tesis *El laberinto de Foucault: saberes y poderes (la ontología histórica de la verdad)* busco estudiar y reconstruir la propuesta foucaultiana sobre la filosofía, la historia y la sociología de la ciencia y la hipótesis de trabajo de la que parto es que *en la filosofía foucaultiana encontramos una explicación acerca de las relaciones que existen entre las ciencias, los discursos o los saberes y las prácticas y condiciones sociales e históricas, en particular, las relaciones de poder.*

La pregunta a la que trato de responder es *¿cuáles son las relaciones que existen entre las ciencias, los discursos o los saberes y las prácticas y condiciones sociales e históricas y, en particular, las relaciones de poder, y, de manera más precisa, cómo se dan esas relaciones?*

Trato entonces de responder a las preguntas *¿pueden las prácticas y las condiciones sociales e históricas dar cuenta de la existencia del saber e, incluso, de la cientificidad de la ciencia? ¿Puede lo “externo” dar cuenta de lo “interno”? ¿Puede lo “interno” existir sin lo “externo”?*⁷

Mi respuesta a la última pregunta es negativa: no, lo interno no puede existir sin lo externo; lo primero no puede ser entendido y estudiado sin considerar lo segundo. La respuesta que doy a la penúltima pregunta es afirmativa: sí, lo externo puede dar cuenta de lo interno; de hecho, en él se encuentra su explicación y sus condiciones de existencia. Mi respuesta a la antepenúltima pregunta es también afirmativa: las prácticas y condiciones sociales e históricas pueden dar cuenta de la existencia de un saber e incluso de la cientificidad de una ciencia.

Por lo tanto, mi respuesta a la primer pregunta, es decir, lo que intento probar, mi hipótesis de trabajo, tomada de la filosofía foucaultiana, es que las condiciones sociales e históricas influyen en los saberes no en sus condiciones de posibilidad trascendentales, no al nivel de su forma o de sus contenidos o de la conciencia de los individuos, sino al nivel de sus condiciones de existencia (de sus reglas de formación).

Pero la tesis foucaultiana es aún más radical de como la he planteado arriba, pues no se limita a afirmar que las prácticas y condiciones sociales e históricas, particularmente las relaciones de poder, influyen en el saber al nivel de sus *condiciones de existencia*, sino que afirma incluso que influyen de manera más positiva: no solamente *permiten* que exista sino que también *lo hacen existir, lo producen y son constitutivos* de él.

⁴ Presentaré en el sexto capítulo, “Los saberes”, un análisis más detallado de la noción foucaultiana de “práctica”.

⁵ Lo anterior es una visión ultrarresumida de la “ética filosófica” foucaultiana.

⁶ Quizá en el futuro deberé escribir cinco textos separados: uno sobre la filosofía foucaultiana a secas, otro sobre las lecturas, críticas e interpretaciones que se han hecho sobre ella, otro sobre la ontología histórica de la verdad foucaultiana, uno más sobre la situación actual de la filosofía y un último sobre la filosofía de la ciencia pospositivista anglosajona, pero aquí presento esos cinco proyectos juntos o mezclados (como se vea).

En el primer apartado del segundo capítulo presentaré otra formulación (a la manera de la filosofía de la ciencia anglosajona) de este mismo problema; de hecho, todo el capítulo estará dedicado a este problema.

La nueva pregunta sería: *¿cómo a partir de las prácticas y condiciones sociales e históricas, particularmente las relaciones de poder, nacen las formas de saber, por ejemplo, las ciencias?*

Sé que la primera formulación de la pregunta puede ser aceptable y sonar razonable, y que la segunda puede resultar absurda y exagerada, pues una cosa es afirmar que “las condiciones y prácticas sociales e históricas permiten que exista el saber” y otra cosa es decir que “lo hacen existir, que lo producen y que son constitutivas de él”.

La primera formulación aparece principalmente en textos foucaultianos de finales de los sesenta, en cambio, la segunda aparece en textos de mediados de los setenta: mientras que en los primeros únicamente se señala un tipo de relación y qué tipo de relación es, en los segundos se plantea, de manera más precisa, cómo se da esa relación; en los primeros textos la pregunta se plantea, por decirlo así, desde la perspectiva de los saberes; en los segundos desde la perspectiva de las prácticas y condiciones sociales e históricas.

Uno estaría tentado a decir que en los textos de los años setenta la filosofía foucaultiana respondió finalmente al mismo problema y a la misma pregunta que había planteado desde los sesenta y que había respondido hasta entonces de modo insuficiente. Pero eso sería demasiado bello para ser cierto: un mismo problema, una misma pregunta, y respuestas cada vez mejores. Así podríamos hablar de *progreso* en la filosofía foucaultiana (lo cual, según algunos anglosajones, probaría su “cientificidad”).

Pero entre los primeros textos y los segundos no solamente median casi diez años, un mayor conocimiento de un problema o una repentina toma de conciencia por parte de Foucault, sino una concepción de poder diferente: los primeros suponen todavía la concepción jurídico-negativa del poder, según la cual el poder actúa prohibiendo y bajo el modelo de la ley, en cambio, los segundos suponen una concepción positiva del poder, según la cual el poder actúa, principalmente, produciendo.

Con lo anterior la filosofía foucaultiana se opone a una de las ideas más generalizadas sobre la naturaleza del poder y sobre su relación con el saber: la que dice que el poder solamente influye en el saber de manera negativa, distorsionando, convirtiendo lo verdadero en falso, al conocimiento en opinión, a la ciencia en ideología, etc. Lo que nos dice la filosofía foucaultiana es, por el contrario, que el hecho de que un saber tenga su origen en prácticas y condiciones sociales e históricas, e incluso en relaciones de poder, no lo convierte automáticamente en falso, en no-saber, pues, de hecho, no podría existir sin ellas: es una ilusión el pensar que el saber pueda estar totalmente separado de ellas.

Ahora bien, lo anterior no significa que la filosofía foucaultiana está afirmando que el saber es un mero instrumento del poder o que se reduce a un efecto suyo, pues, con todo y relación positiva, el saber sigue mantenido, en la explicación foucaultiana, una autonomía y una estructura propia.

La filosofía foucaultiana no está afirmando que la manera en que se producen las formas de saber a partir de prácticas y condiciones sociales e históricas es siempre igual; nos dice que la relación entre ellas es determinada, compleja y cambiante: es histórica. Tampoco está afirmando que la relación se limita a una dirección, pues el saber también tiene una función constitutiva respecto de las relaciones de poder, pues ellas no pueden existir sin él: la relación es circular y de mutua determinación⁸.

Lo anterior significa que la filosofía foucaultiana permite plantear de una manera diferente, y algo novedosa, uno de los principales problemas que enfrentan de los estudios actuales sobre la ciencia y que abre una importante veta para estudios posteriores.

De la hipótesis de trabajo principal, arriba expuesta, se derivan algunas *hipótesis secundarias*; las primeras son de carácter negativo, en cambio, la última es de carácter positivo.

Mi hipótesis de trabajo se opone e intenta cuestionar, primeramente, la idea de que la filosofía foucaultiana identifica al saber o a la verdad con el poder, o que plantea que son simplemente expresión de él. En principio, ella no habla ni de Poder ni de Saber sino de poderes y saberes en plural, mejor dicho, de relaciones de poder y de formas de saber específicas, históricas, cambiantes y complejas. Mi tesis se opone, pues, a algunas de las principales interpretaciones (como la de Veyne) y a algunas de las principales críticas (como la de Habermas) que existen sobre la filosofía foucaultiana; lo que trato de demostrar es que la filosofía foucaultiana lejos de identificar a los saberes y a los poderes, los diferencia pero sin excluir su relación: plantea una relación no de determinación directa, automática y definitiva de los primeros por los segundos, sino una relación al nivel de las condiciones de existencia de estos; nos dice que la relación no es unívoca, sino que implica una causalidad compleja, circular, de mutua determinación, que hay que estudiar en cada caso concreto pues no se da siempre de la misma manera.

⁸ Todo el capítulo octavo tendrá como fin desarrollar y precisar estas ideas.

Otro de los objetivos fundamentales de mi trabajo es mostrar que la filosofía foucaultiana no es una forma encubierta ni declarada de irracionalismo, que no está invalidada por una gran contradicción lógica y que tampoco pretende estar más allá de todo (como debería estarlo si planteara la identificación entre el saber o la verdad y el poder: ¿no acaso ella misma quedaría implicada en una afirmación tan general?), como consideran tanto los críticos como incluso algunos de los intérpretes.

Mi hipótesis de trabajo implica también un cuestionamiento a una de las principales interpretaciones sobre la filosofía foucaultiana.

Efectivamente, me opongo a la interpretación, ya clásica, de Dreyfus y Rabinow, estudiosos norteamericanos, en su libro *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (más allá del estructuralismo y de la hermenéutica), de 1979⁹. Dichos autores sostienen la distinción entre el “periodo arqueológico” y el “periodo genealógico”; según esto, la filosofía foucaultiana durante su “periodo arqueológico” se concentró en el estudio del discurso, al cual concibió como una práctica regulada, pero regulada por reglas que se regulan a sí mismas, sin ninguna relación con algo exterior, cayendo así en la “ilusión formalista”, la cual consiste en creer que sola la estructura interna de la ciencia puede dar cuenta de su existencia y de su historia. Según dicha interpretación, la “ilusión formalista” le trajo a Foucault un sinnúmero de problemas y de aporías, que trató de “solucionar” dejando de lado a la arqueología y a su interés por el discurso y pasando al estudio de las relaciones de poder y a su “periodo genealógico”.

Dicha interpretación no es totalmente falsa pero sí es incorrecta en algunos puntos, sobre todo si en lugar de leer los textos de los intérpretes, leemos los propios textos foucaultianos. En efecto, si bien es cierto que en algunos momentos la filosofía foucaultiana se acercó peligrosamente al estructuralismo, nunca dejó de interesarse por las relaciones entre los discursos y lo no discursivo, entre los saberes y las prácticas sociales¹⁰; aunque, es verdad, no fue sino hasta los años setenta que puso un mayor énfasis en las relaciones entre los saberes y las relaciones de poder.

La filosofía foucaultiana desde los años sesenta consideró a los saberes, y por consecuencia a las ciencias, como prácticas, como actividades regidas por reglas específicas, que no son siempre las mismas ni iguales en todos lados, es decir, que son de naturaleza histórica; además, consideró a los saberes como prácticas autónomas pero relacionadas con otras prácticas sociales, pues lejos de ser un simple reflejo de estas, tienen una consistencia interna que impide cualquier influencia exterior directa; en efecto, la filosofía foucaultiana plantea que las prácticas sociales influyen en los saberes, pero no de manera directa sino al nivel de sus condiciones de existencia, es decir, modificando las reglas de formación de sus objetos, conceptos, enunciados, posiciones del sujeto y elecciones teóricas.

La filosofía foucaultiana se dirige al nivel de las reglas de formación, el de las prácticas discursivas o del saber, que da cuenta de las opiniones, de las formalizaciones y que permite explicar de manera precisa cómo ocurre las relaciones entre los saberes, como la ciencia, y las prácticas y condiciones sociales e históricas, como las relaciones de poder¹¹.

Trato de mostrar que en los que supuestamente se explica el método “arqueológico”, no solamente se plantea el problema de las relaciones entre los saberes o los discursos y lo no discursivo o las prácticas sociales sino que incluso que se plantea el problema de sus relaciones con la política y las formas de poder¹².

⁹ Existe una segunda edición de este libro que incluye la entrevista “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress”, de 1983 y un estudio sobre los dos últimos libros de Foucault (sobre su “ética”). La traducción al español publicada por la UNAM está basada en la primera edición (aunque no en la edición inglesa sino en la traducción francesa). Parece que existe una versión en español de la segunda edición publicada en Argentina por la editorial Paidós, pero (¿por qué?) de la traducción francesa de esta (*Michel Foucault. Un parcours philosophique*).

¹⁰ Lo anterior implica que en mi tesis tiene que enfrentar las críticas sobre el supuesto estructuralismo de la filosofía foucaultiana (Foucault supuestamente planteó que en una época existe una única Estructura, que dicha Estructura es inmóvil, que domina durante algún tiempo a todos los hombres, y que aparece y desaparece de manera totalmente súbita y sin explicación, que entre una Estructura y otra no existe ninguna relación sino una discontinuidad radical, que no podemos, por tanto, entender y juzgar las estructuras del pasado, que nada es verdad ni es mentira sino que todo es relativo, etc.) entre otros muchos perjuicios y malentendidos que existen sobre ella. Aunque el problema de si el trabajo foucaultiano real y verdaderamente es estructuralista o no, si Foucault lo fue, no es mi tema principal y, de hecho, no lo trataré por separado en ningún apartado (sin embargo, espero poder hacerlo pronto, pues los acercamientos que existen sobre el problema no me parecen totalmente satisfactorios).

¹¹ Uno de los caballitos de batalla de esta tesis es cuestionar dicha interpretación; así que su cuestionamiento se podrá encontrar en casi todos los capítulos: el 3, el 4, el 5, el 7 y el 8.

¹² Mi objetivo no es, sin embargo, eliminar las diferencias que existen entre los diferentes textos foucaultianos, tratando de demostrar que “Foucault siempre dijo que...” y que “siempre dijo lo mismo”, sino hacer una revisión crítica de las

Pero el que la filosofía foucaultiana haya afirmado que existen relaciones entre los discursos o los saberes y las relaciones sociales o las relaciones de poder, no significa que haya caído en los brazos del sociologismo. En efecto, la filosofía foucaultiana se opuso a la concepción de la ideología propia del marxismo vulgar, según la cual la ciencia, concebida como parte de la “superestructura”, es un simple reflejo o expresión de condiciones sociales o económicas.

Mi tesis de trabajo se opone igualmente, de manera más general, a la idea de que el análisis interno de la ciencia, de su cientificidad (de su forma lógica o de su contenido empírico, de su justificación o de su verdad), excluye cualquier consideración histórica y social, “externa”, o que la consideración de la ciencia como un fenómeno histórico y social conduce siempre al historicismo o al sociologismo, ambas formas de relativismo y de irracionalismo; trato de mostrar que la filosofía foucaultiana nos permite escapar a la dicotomía entre lo externo y lo interno (en la cual se encuentra encerrada no solo la filosofía de la ciencia sino la filosofía en general), pues ella, sin desconocer la autonomía de lo científico, busca sus relaciones con lo no científico (lo social e histórico) y busca relaciones concretas a la vez que complejas, al interior de una configuración social históricamente determinada.

Otra hipótesis que se deriva no tanto de mi tesis principal sino del marco teórico del que parto, y que se refiere no solamente a la filosofía foucaultiana sino a la filosofía en general¹³, es que las actitudes de cerrazón y de defensa a ultranza de una tradición filosófica frente a lo nuevo -la filosofía revolucionaria- como frente a lo diferente -la filosofía de otras tradiciones filosóficas o las disciplinas no filosóficas-, en general, frente a lo “externo”, además de ser despreciables y dañinas para la filosofía y para la propia tradición que se pretende “defender” (una tradición solamente se mantiene viva si es capaz de cambiar), en realidad suponen una concepción equivocada de las relaciones entre lo interno y lo externo: le atribuyen a lo interno una pureza incontaminada y homogénea completamente ilusoria y lo conciben como totalmente separado de lo externo, como una entidad aparte y de naturaleza totalmente diferente; consideran también que cualquier relación con lo exterior solamente puede tener efectos negativos y consideran, por último, que lo interior puede existir sin lo exterior.

Pero la realidad es que lo interior es de la misma naturaleza que lo exterior y que *está ya siempre inevitablemente* relacionado con él, pues es su condición de existencia. Quien defienda la pureza incontaminada de lo interior es una víctima de una ilusión: de la ilusión que consiste en creer que algo puede existir sin tener relaciones con demás y que en la realidad existen límites completamente claros y fijos. La interioridad, nos dice por el contrario la filosofía foucaultiana, es solamente un pliegue de lo exterior, de la superficie que es lo único que existe.

Y si la filosofía, como todo saber, está relacionada con condiciones y prácticas sociales e históricas pues ella misma es una práctica social, histórica y determinada, entonces ella debe estudiar esas prácticas y esas condiciones, si es que quiere seguir siendo lo que siempre ha sido (es decir, una actividad autorreflexiva, crítica).

Otra hipótesis que se deriva de lo anterior es que la crítica contrarrevolucionaria (que defiende la pureza y la permanencia de lo interior) en contra de la filosofía revolucionaria y de la filosofía de otras tradiciones, como la foucaultiana, está equivocada pues se basa en el desconocimiento de dicha filosofía: le atribuye tesis que no son las suyas o que son más radicales de las que en realidad acepta, además de que la simplifica en extremo: la filosofía foucaultiana no afirma que “el Saber es Poder”, que “la verdad no existe”, etc.

La crítica de la filosofía contrarrevolucionaria no expresa únicamente una preocupación puramente teórica frente al irracionalismo que supuestamente amenaza a la humanidad y a toda forma de vida civilizada, sino que manifiesta ciertos intereses políticos y sociales de ciertos grupos dominantes en algunas tradiciones filosóficas; intereses tan “externos” como la defensa de su campo de trabajo (de esa interioridad de la que son, o pretenden, ser legisladores).

De lo anterior se sigue, a su vez, que la necesidad de un “diálogo” entre las diferentes corrientes y tradiciones filosóficas así como entre las disciplinas filosóficas y las no filosóficas. Ese diálogo no quiere decir abrirse indiscriminadamente a lo nuevo y a lo diferente, no quiere decir caer en un eclecticismo que identificaría e igualaría todo, pero sí evitar las actitudes irracionales de rechazo y de cerrazón. Nuestro deber es buscar relaciones, analizar con precisión las diferencias y las semejanzas

interpretaciones que existen sobre la filosofía foucaultiana a través del análisis de los propios textos foucaultianos, como una etapa previa a la tarea de tratar de responder a las críticas que se le han hecho y a la tarea de mostrar su pertinencia en las discusiones actuales sobre la ciencia y sobre la filosofía en general.

¹³ *Ibid.*, *infra*, el primer capítulo, “Diagnóstico de la situación actual de la filosofía”.

específicas, valorar los pros y los contra, no ceder a los prejuicios, deshacer los malentendidos, responder a las críticas, analizar los argumentos, en fin, adoptar una actitud racional frente a lo que pasa.

Mi última hipótesis de trabajo, esta sí de carácter positivo, es que, si es verdad que tanto los intérpretes como los críticos se equivocan frente a la filosofía foucaultiana, si es cierto que las actitudes contrarrevolucionarias son equivocadas y dañinas, y si es también verdad que la filosofía foucaultiana nos proporciona una explicación de naturaleza filosófica sobre las relaciones entre los saberes y los poderes, entonces ella no solo nos brinda una propuesta pertinente en las discusiones actuales sobre la filosofía de la ciencia y en ella no solo encontramos un camino para renovarlas sino que también nos señala una ruta para escapar a muchos de los defectos que hallamos en buena parte de la filosofía contemporánea, pues no solamente no los encontramos en ella sino que nos permite dar cuenta de ellos.

La explicación que nos ofrece la filosofía foucaultiana sobre las relaciones entre los saberes y los poderes puede servir para explicar a la filosofía misma.

Si es verdad que la filosofía es una disciplina eminentemente reflexiva, si una de sus características distintivas es la reflexión sobre sí misma y sobre sus propias condiciones de posibilidad, no es raro que la pregunta recurrente en ella sea, precisamente, ante todo e inevitablemente, “¿qué es la filosofía?”.

Sin duda es difícil encontrar lo que tienen en común todos las filosofías que han existido, que existen o que existirán, pero quizá algo que tienen en común todas ellas es su interés por saber qué es la filosofía, es decir, lo que es ella misma y qué actividad realiza.

Tradicionalmente, sin embargo, la tarea de la filosofía ha sido buscar la esencia única, inmutable y definitiva de las cosas: su tarea ha sido preguntar por lo que hace ser a las cosas lo que son, pero lo que las hace ser de manera universal, necesaria y eterna, esto es, ella ha buscado lo que no cambia ni puede cambiar, lo que es válido en todo momento y lugar y lo que no puede dejar de ser.

La filosofía foucaultiana, en cambio, a través de su explicación de las relaciones entre saberes y poderes, nos proporciona un nuevo camino para responder a esa pregunta, camino que no abandona la genuina pregunta filosófica sobre lo que son las cosas, pero que, en lugar de buscar esa respuesta a través de una reflexión puramente conceptual, intenta responderla por medio de investigaciones históricas de las condiciones sociales e históricas que hacen posibles a lo que existe.

La ontología histórica del presente, que es la forma específica que asume la filosofía foucaultiana cuando trata de responder a tales cuestiones, es, precisamente, una pregunta acerca de la filosofía misma, de lo que es, del lugar que ocupa en el presente, de su función dentro de él, pero también acerca de lo que la hace existir; pero su búsqueda no se dirige al mundo de las ideas platónicas sino a su historia, a lo que efectivamente ha sido la filosofía y a sus relaciones, siempre cambiantes, particulares y contingentes, con otras prácticas sociales, al interior de ciertas configuraciones históricas.

Mas no se crea que la filosofía foucaultiana, como ontología histórica del presente, tiene un fin narcisista: descubrir la verdadera identidad de la filosofía, lo que siempre ha sido pero que hasta ahora ha estado oculto. El objetivo final de la filosofía foucaultiana es entender el presente, entendernos como parte de él, mostrarnos lo que podemos hacer y cambiar en él y para ello nos muestra lo que ya no somos, lo que no podemos ser y lo que sí podríamos llegar a ser.

El presente, nos dice la filosofía foucaultiana, no es una estructura cerrada e inmóvil y tampoco está formada por un conjunto de estructuras de ese tipo. De hecho, hablar del presente como un “continente” o como una “interioridad” es ya falsear las cosas, pues el presente no es sino un conjunto de diferencias y de acontecimientos dispersos, de relaciones, sin ningún adentro inexpugnable. El presente es laberíntico, pero es nuestro laberinto: es el laberinto que hacemos y deshacemos con nuestra actividad.

Lo anterior significa que si queremos actuar en el presente (de hecho no podemos no hacerlo) debemos entenderlo; no obstante, para conseguirlo debemos realizar análisis concretos, específicos de las diferencias y de los acontecimientos que lo forman, de las relaciones que existen entre ellos en lugares y momentos determinados. De manera más concreta, debemos estudiar las prácticas y las condiciones sociales e históricas que han hecho de nosotros lo que somos. Lo cual es precisamente lo que hace la filosofía foucaultiana.

Así, finalmente encontramos que a través del problema que estudia mi tesis, quizá en apariencia meramente técnico, conceptual o especulativo, se puede responder a la pregunta acerca de qué es la filosofía y encontrar un camino para responder a la pregunta acerca de lo que somos, de lo que podemos ser y hacer actualmente.

El problema que trata mi tesis, creo, está en el corazón de la filosofía foucaultiana, pero también de la filosofía contemporánea y de nuestra actualidad, pues la filosofía, según la concibe Foucault, como ha dicho bellamente Habermas, es un flecha dirigida al corazón del presente ¹⁴.

4. Justificación de la tesis

Ahora presentaré la justificación de mi tesis, de su pertinencia e importancia, pues la demostración de la verdad, corrección o validez de su hipótesis solamente se la podrá encontrar o determinar al final de la lectura.

Mi tesis tiene un sentido polémico (frente a intérpretes y a críticos, pero también frente a los contrarrevolucionarios), pero no se reduce a él, pues su principal objetivo es recobrar la propuesta foucaultiana para los estudios actuales de la ciencia, es dar luz sobre la filosofía foucaultiana y sobre uno de los principales problemas de la reflexión contemporánea sobre la ciencia. Con mi tesis pretendo contribuir al estudio de la filosofía foucaultiana, pero también al estudio, desde la perspectiva histórica y social, de la ciencia.

Pero tratar el problema de las relaciones entre los saberes y los poderes según la filosofía foucaultiana puede parecer poco original, repetitivo y hasta fuera de lugar: es una camino trillado y abandonado, pues no conduce a ninguna parte. En efecto, se puede objetar que en los años setenta se publicaron un buen número de trabajos, tanto apologeticos como críticos, dedicados a dicho problema, pero que, debido a que en sus últimos textos, de los años ochenta, Foucault habló de que su tema "siempre había sido el sujeto" (y no el discurso o el saber y mucho menos el poder), que siempre le había interesado hacer una "historia de las formas de subjetividad", puede parecer anacrónico, y hasta retrograda, intentar estudiar algo que fue desechado por el propio Foucault (y que ha sido refutado por los críticos): ¿por qué no estudiar mejor lo que nos dice sobre el sujeto o sobre la ética?

Otra posible objeción en contra de mi trabajo es que existe una gran cantidad de textos sobre el trabajo foucaultiano (véase la bibliografía que cito y piénsese que solamente es una pequeña parte de toda la que existe: aquella de la que puede disponer un pobre estudiante mexicano) y que resulta sumamente difícil decir algo sobre ella que no haya sido ya dicho por los grandes intérpretes y críticos, por lo cual mi trabajo se sumaría a una larga lista de comentarios inútiles: ¿qué decir que no haya sido ya dicho? ¹⁵

La respuesta a la última objeción es que se puede y se debe intentar reinterpretar a los textos foucaultianos, lo cual no quiere decir abandonar por completo las interpretaciones existentes o querer decir algo nuevo u original a toda costa, pero sí releer directamente los textos foucaultianos, olvidándose por un momento de las interpretaciones, pues, aunque sean aceptadas sin discutir, puede ser que en algunos aspectos estén equivocadas.

¹⁴ Vid. "La flecha en el corazón del presente", nota necrológica sobre Foucault, de 1984, incluida en *Ensayos políticos*.

¹⁵ Como señala Bulnes en su ensayo "Leyendo a Foucault": "¿Qué se ganaría con una 'explicación', al ser -como de hecho es- bastante claro lo que Foucault escribió o nos dejó -todo lo claro que él pudo?/ ¿Y por qué, para hablar de un autor contemporáneo tan próximo, habría que empezar por traducir su pensamiento a otro lenguaje, o improvisar síntesis que él evitó, y sobre todo hacerlo desde preocupaciones tan adjetivas y ajenas a las suyas como son las preocupaciones escolares actuales?/ Menos aun -ante un 'nosotros' imaginario y pretencioso, y a la luz harto dudosa de un pretendido saber que combatió./ Tampoco se trataría de ponerlo 'al alcance de todos': unos 'todos' que nadie sabe quiénes son, y que no se encuentran en ninguna parte" (*Op. cit.*, p. 95).

García Canal, por su parte, en su libro *El Loco, el guerrero, el Artista. Fabulaciones sobre la obra de Michel Foucault*, dice que "pretender presentar la obra de Foucault (o de cualquier otro autor), perecería ser una pedantería, ya que en ese intento existe la pretensión de haber extraído de su lectura algo que cualquier otro lo hubiese encontrado jamás (*sic*), es decirle a ese segundo lector que detrás de cada párrafo hay un sentido oculto a develar. Es convertirse en un iniciado que llevará a los otros de la mano por el laberinto de una obra indicándole qué debe mirar, cómo debe hacerlo, en dónde detenerse y gozar" (*Op. cit.*, p. 17).

Por cierto, García Canal escribe "fabulaciones" (y así lo aclara desde el subtítulo de su libro), es decir, escribe literatura (buena o mala, no sé) a partir del trabajo foucaultiano ("foucaultianisa", por decirlo así: escribe al estilo de Foucault), lo cual es válido y no tiene nada de malo (de hecho, algunas de sus "fabulaciones" son iluminadoras); pero no hay que confundir eso con un verdadero análisis filosófico del trabajo foucaultiano (de entrada el término "fábula" no es muy foucaultiano: ¿por qué no mejor "ficción?").

Por cierto también que la bibliografía mexicana sobre el trabajo foucaultiano es bastante limitada: se reduce a unos cuantos libros, algunos artículos en revistas y unas cuantas tesis universitarias (como esta). Algunas excepciones, además del libro de García del Canal, son *La herencia de Foucault* que contiene las ponencias presentadas en un coloquio organizado en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM en 1984, el libro de Ceballos Garibay *Foucault y el poder* de 1988 (parece que es la reelaboración de su tesis de maestría de 1985) y el libro de Martiarena *Michel Foucault: historiador de la subjetividad* publicado en 1995 (libro basado en su tesis de doctorado).

Algunos de nosotros seguimos esperando que Pérez Cortés o que Martínez de la Escalera publiquen un libro sobre Foucault. Mientras tanto gente como yo seguirá haciendo de las suyas.

Y una reinterpretación de la filosofía foucaultiana es posible y está justificada debido a que en los últimos años hemos tenido acceso a un mayor número de textos foucaultianos, hasta hace poco desconocidos (gracias a la publicación de *Dits et écrits* en 1994 (que citaré en adelante como DyE)¹⁶); pero también debido a que la situación filosófica ha cambiado respecto al momento en que se elaboraron las principales interpretaciones de los textos foucaultianos y también las principales críticas a ellos¹⁷, y dichos cambios nos permiten ver de manera diferente algunos problemas de la filosofía foucaultiana y de la filosofía actual.

Precisamente lo que intento mostrar, como ya dije en el apartado anterior, es que las principales interpretaciones sobre la filosofía foucaultiana, por lo menos en lo que se refiere al problema de las relaciones entre los saberes y los poderes, están equivocadas (no totalmente, por supuesto, pero sí en parte) y que de esas mal-interpretaciones se derivan muchas críticas injustas y también equivocadas a la filosofía foucaultiana.

Lo anterior es la primera justificación de mi trabajo de tesis: propongo una revisión de la imagen que se tiene de la posición foucaultiana sobre el problema que me ocupa.

Pero existe una justificación más importante y positiva de mi tesis.

Normalmente se establece una dicotomía insalvable entre la filosofía y la historia interna de la ciencia¹⁸ y, de manera más radical aún, entre ellas dos y la historia externa y la sociología de la ciencia, pues se considera a las primeras interesadas por la verdad y la racionalidad de la ciencia, en cambio, a las otras como despreocupadas de ellas; se considera, igualmente, que solo las primeras pueden dar cuenta de la científicidad de la ciencia, y que, en cambio, las segundas conducen ya sea al sociologismo o ya sea al historicismo, es decir, en ambos casos a un relativismo determinista que niega el carácter propio de la ciencia¹⁹.

En la respuesta foucaultiana a este problema se encuentra la segunda justificación de mi tesis.

Trato de mostrar que la filosofía foucaultiana nos enseña que tales dicotomías están equivocadas, no porque no sea posible o legítimo hacer análisis meramente “internos” o “externos” de la ciencia, no porque sea inútil tratar de formalizar las ciencias, preguntarse por sus modos de justificación, por su carácter empírico o cómo han progresado a través de la historia (así como no tiene nada de malos o hacer la historia de las opiniones de los científicos; hacer investigaciones sociológicas de las ciencias o

¹⁶ Cuatro tomos publicados por la editorial francesa Gallimard. Edición establecida bajo la dirección de Daniel Defert y de François Ewald. Incluye una cronología elaborada por Defert; un complemento bibliográfico elaborado por Jacques Lagrange; una serie de índices de autores, de obras, de nociones, lugares, periodos históricos, así como sin número de notas explicativas, a cargo de Ewald. Sin embargo, incluye solamente los textos publicados en vida con autorización de Foucault; es decir, lo único que hace es reunir una serie de textos dispersos (entrevistas, ensayos, presentaciones de libros, notas periodísticas, etc.), que ya habían sido publicados, pero que podrían resultar de difícil acceso (como, por ejemplo, los textos publicados en Japón). Así, quedan sin publicar una buena cantidad de textos que solamente pueden ser consultados en la biblioteca Saulchoir, en donde se guarda el “Fondo Michel Foucault” (yo diría: el “archivo Foucault”).

Cada tomo tiene aproximadamente ochocientas páginas así que en total los cuatro tomos suman cerca de tres mil quintas páginas, en las que se incluye un total de trescientos sesenta y cuatro textos (de los cuales solamente un 20 % aproximadamente está traducido al español). El primer volumen incluye textos desde 1954 hasta 1969, el segundo de 1970 a 1975, el tercero de 1976 hasta 1979 y el último de 1980 hasta 1988 (obviamente publicados hasta ese año, aunque escritos muchos antes).

Lo anterior puede dar una buena idea de la importancia de esa obra; desafortunadamente, en el momento en que escribo esto, dicha obra no se encuentra disponible en ninguna biblioteca pública mexicana en la que pueda ser consultada por los estudiosos de la filosofía foucaultiana (si es que están interesados en leerla y si es que existe esa rara especie). He ahí una de las razones muy simples, triviales, “externas”, de nuestro atraso intelectual: no somos analfabetas por decisión propia, por flojera, ni nada parecido: ¡simplemente no hay libros que leer!

¹⁷ Las interpretaciones de Dreyfus y Rabinow, de Deleuze, de Veyne, de Rorty y de Morey, así como las críticas de Habermas, de Putnam, Lefebvre y Derrida (que son las que consideraré en mi tesis, en el tercer capítulo) no pasan de principios de los ochenta, e incluso algunas de ellas fueron escritas a principios de los setenta (como es el caso de la de Derrida). Y me atrevería a afirmar que desde entonces no ha parecido ninguna interpretación o crítica que valga la pena considerar: eso a pesar de que nunca como ahora se han escrito y publicado tantos textos sobre el trabajo foucaultiano (la mayoría de los textos sobre el “sujeto” y sobre la “ética” son una tomada de pelo).

¹⁸ “Reconstruida racionalmente” a la manera de la filosofía tradicional. *Vid.* en el segundo capítulo lo que dice Lakatos, basado en Popper, sobre el tema.

¹⁹ El “sociologismo” es, en efecto, una ilusión que consiste en creer que las relaciones sociales pueden dar cuenta, ellas solas, de la científicidad de una ciencia y, como tal, es uno de los genios malos de la filosofía, una posición autocontradictoria como lo son el relativismo, el escepticismo, etc. El “historicismo”, por su parte, es la tesis de que todo es histórico, que nada escapa a la historia, lo cual es, *a priori*, autocontradictorio. Obviamente, ambas son formas de relativismo.

de su contexto histórico), sino porque sí se pueden realizar análisis de la ciencia que, sin descuidar su estructura interna, busquen localizarla al interior de prácticas sociales históricamente determinadas.

En la filosofía foucaultiana encontramos, en mi opinión, un exitoso intento por combinar las exigencias tanto internalistas como las externalistas: por un lado nos dice que los saberes, en tanto que prácticas, son autónomos, que están regidos por su propia legalidad, pero, por otro lado, lejos de negar su relación con lo exterior nos dice que están relacionados con otras prácticas y condiciones sociales, pues los propios saberes son prácticas sociales, y las otras prácticas influyen en ellos (a la vez que ellos influyen en ellas) al nivel de sus condiciones de existencia, es decir, no de manera directa y automática, como plantearía un externalismo ciego, ni tampoco de una manera puramente deformadora, siempre con efectos ideológicos, como plantearía un internalismo sordo²⁰.

La tercera justificación de mi tesis es la conclusión de las dos anteriores.

En la filosofía foucaultiana encontramos una interesante propuesta que puede servir para dar un nuevo giro a algunas discusiones actuales en la filosofía e historia de la ciencia. Pues, sin duda, en la actualidad estamos buscando una filosofía y una historia de la ciencia que, sin recurrir a presupuestos positivistas, eviten, sin embargo, el irracionalismo; que a la vez consideren a la ciencia como un fenómeno social e histórico sin descuidar su especificidad y que no la conviertan en un simple reflejo de otra cosa.

Y si lo anterior es cierto, entonces la filosofía foucaultiana deberá ser seriamente tomada en cuenta en las discusiones actuales sobre la ciencia.

¿La filosofía foucaultiana tiene algo importante o por lo menos interesante que decir sobre la ciencia?, preguntará un escéptico contrarrevolucionario (o un simple neófito de la filosofía foucaultiana).

La filosofía foucaultiana tiene en la fenomenología, en el existencialismo, en el marxismo, en el estructuralismo, en la Escuela de los *Annales*, en la epistemología francesa sus principales interlocutores (como se ha mostrado repetida, insistente y casi obsesivamente en las “introducciones”, “presentaciones”, etc., del trabajo foucaultiano); sin embargo, la filosofía anglosajona es también, cosa pocas veces notada, uno de sus principales interlocutores y la filosofía de la ciencia de esa tradición también lo puede ser.

Resulta atractivo realizar un trabajo comparativo entre la filosofía foucaultiana y las principales figuras de la filosofía de la ciencia tradicional anglosajona reciente (Popper y Lakatos) y de la llamada filosofía de la ciencia “pospositivista” (Kuhn y Feyerabend), así como entre la primera y la sociología de la ciencia anglosajona del “programa fuerte” (Bloor, Barnes, Latour, Woolgar, etc.)²¹. Esto porque, sin duda, la filosofía de la ciencia anglosajona es una de las filosofías de la ciencia más desarrolladas actualmente y la que goza de mayor prestigio y porque el “programa fuerte” de la sociología de la ciencia es una de las tendencias más importantes y prometedoras en la reflexión actual sobre la ciencia y, según creo, entre ellas y la filosofía foucaultiana existen importantes semejanzas que merecen ser analizadas²².

Varias veces se ha intentado situar a la propuesta foucaultiana como parte de la “epistemología histórica” francesa (lo cual, en realidad, es un tanto discutible y conduce a olvidarse de la especificidad y de la originalidad del trabajo foucaultiano)²³, pero pocas veces se ha intentado realizar un trabajo comparativo entre la propuesta foucaultiana, o de algún epistemólogo francés, y la de alguno o algunos

²⁰ Lo característico de la filosofía foucaultiana es poner en cuestión lo que llama la “historia de las ideas”, la cual es una forma de historia que se basa en una concepción tradicional de la ciencia; es una historia totalizante, continuista, que se caracteriza por el poco rigor de sus métodos, por hacer uso de nociones cuestionables y poco definidas. La historia de las ideas además hace uso de explicaciones psicologistas, es decir, en términos de la conciencia de los sujetos; cae, por ello, en la “ilusión doxológica”. Pero si la filosofía foucaultiana cuestiona a la historia de las ideas no es para proponer un formalismo o un sociologismo, sino algo diferente.

²¹ Para más información sobre esta corriente se puede consultar la compilación elaborada por Olivé, *La explicación social del conocimiento* y el libro de Solís *Razones e intereses. La historia de la ciencia después de Kuhn*. Ambos incluyen una bibliografía muy completa.

²² Sin duda sería importante y necesario comparar la explicación foucaultiana sobre las relaciones entre saberes y poderes con otras explicaciones, principalmente con la marxista, las diversas explicaciones marxistas, y las de los sociólogos de la ciencia, ya sea Mannheim o Merton. También sería importante y necesario comparar el trabajo foucaultiano con el trabajo de los historiadores, de los historiógrafos y de los filósofos de la historia. Desafortunadamente no lo haré; sin embargo, en realidad dichas comparaciones se han intentado varias veces, con buen éxito, aunque no se han hecho de la manera en que yo creo que se deben hacer.

²³ Primer capítulo: Bachelard, quien engendró a Canguilhem, quien fue padre de Foucault...

filósofos de la ciencia anglosajones²⁴. Sin embargo, la filosofía foucaultiana comparte con la filosofía de la ciencia pospositivista, por ejemplo, algunas de sus principales tesis (como la “carga teórica de la

²⁴ Debo admitir que en el “archivo Foucault” existe una notoria excepción: el libro de Martin Kush de la Universidad de Oslo, titulado *Foucault's Strata and Fields. An Investigation into Archeological and Genealogical science studies*, publicado en 1991 por primera vez.

Este libro está escrito al estilo analítico, esto es, dentro de la tradición anglosajona. En efecto, sus grandes puntos de referencia son Bachelard, Canguilhem, Marx y Nietzsche pero también Hacking, Kuhn y Laudan, además de los sociólogos de la ciencia anglosajones.

Kush comienza diciendo en la “Introduction” que “un gran número de libros y artículos sobre Foucault han sido publicados” y que “verdaderamente parece no haber otro filósofo moderno con referencia al cual semejante número de introducciones hayan sido producidas en tan corto periodo”; sin embargo también señala que “casi todos los estudios del tamaño de un libro son expositivos e introductorios”; además señala como otro defecto de la bibliografía sobre el trabajo foucaultiano que “los escritores sobre Foucault aproximan su trabajo a una parte y a una parcela de la así llamada filosofía ‘posmoderna’”. Kush considera que de esa manera esos trabajos “tienden a dejar áreas y aspectos centrales del trabajo de Foucault algo ocultos” y que “la más importante de estas áreas es la que quisiera sugerir: leer a Foucault desde la posición privilegiada de los desarrollos recientes de la filosofía, la sociología y la historia de la ciencia”; de manera más específica desde “los estudios ‘antropológicos’ de la ciencia, del ‘programa fuerte’, de la sociología de la ciencia, del ‘constructivismo’, del ‘nuevo experimentalismo’, del ‘modelo reticular de la racionalidad científica’ y de ‘la crítica feminista de la ciencia’”.

Según Kush, los anteriores desarrollos tiene dos cosas en común: 1) por un lado, “numerosos filósofos e historiadores de la ciencia se han movido, al final, más allá del infructuoso debate sobre la continuidad y la discontinuidad en la historia de la ciencia. El problema predominante no es ya si un campo se desarrolla acumulativamente o a través de rupturas totales; el problema central es ahora cómo distinguir, dentro de un campo de estudio, diferentes formas de cambio dentro de diferentes estratos o capas de suposiciones, problemas, valores, técnicas y métodos dentro de una cultura científica” (*Ibid.*, p. X); 2) por otro lado, “sociólogos y feministas han comenzado a estudiar las comunidades científicas como ‘tribus’ y ‘redes de poder’”. Para muchos escritores de sociología de la ciencia como para muchos críticos feministas, la ciencia no es ya puramente cognitiva, socialmente desinteresada y sexualmente neutral, una empresa racional como ha sido a menudo presentada por los filósofos tradicionales de la ciencia. Mejor dicho, en numerosas de las investigaciones publicadas durante los setenta y los ochenta, la ciencia es considerada como una cultura social (o un conjunto de culturas) entre otras, una cultura cuyas creencias, relaciones y acciones pueden ser estudiadas con los conocidos métodos de la sociología y de la antropología”.

Ahora bien, según Kush, “Foucault puede ser fructíferamente estudiado como una contribución a estos desarrollos recientes” pues, por un lado, se mueve “más allá de la continuidad y de la discontinuidad” y su trabajo parte de “la suposición de que hay rupturas radicales en la historia de la ciencia” (*Ibid.*, p. XII); pero, por otro lado, pone énfasis en “las relaciones entre el conocimiento científico y el poder social”. Así Foucault presenta “una teoría del poder social y de sus relaciones con el conocimiento científico al mismo tiempo que detalladas sugerencias metodológicas sobre cómo estas interrelaciones pueden ser estudiadas desde un punto de vista histórico” (*Ibid.*, p. XIII).

Kush, además, se propone hacer una “reconstrucción racional” de la propuesta foucaultiana, lo cual significa “convencer al lector escéptico” acerca de que la filosofía foucaultiana puede presentar contribuciones para la filosofía, la sociología y la historia de la ciencia (*Ibid.*, p. 4) y que no es un relativismo autocontradictorio y autorrefutado.

Tengo que admitir las semejanzas entre el proyecto de Kush y el mío: ambos nos proponemos reinterpretar al trabajo foucaultiano, a ambos nos parecen insuficientes los estudios existentes sobre él, ambos consideramos que el trabajo foucaultiano no se reduce al posmodernismo (tal como se lo ha entendido frecuentemente), ambos consideramos que es relevante para los estudios actuales sobre la ciencia, ambos tomamos como punto de comparación a la filosofía de la ciencia pospositivista y los dos tratamos de demostrar que el trabajo foucaultiano no se reduce a un relativismo irracionalista y autocontradictorio y, por tanto, autorrefutado.

Dichas semejanzas, sumadas al hecho de que el libro de Kush es de 1991 (seis años anterior a esta tesis y cuatro a mi tesis de licenciatura), podrán decepcionar al lector (mejor leamos al filósofo escandinavo); sin embargo, en mi caso ha tenido un efecto diferente, más bien estimulante: me ha convencido de que este trabajo está bien encaminado, que no se trata de una locura más de un filósofo “sucursalero” ni nada parecido.

Créase o no, leí el libro de Kush cuando ya había desarrollado la mayor parte de este trabajo: cuando me disponía solamente a terminar el capítulo 7 (el último que elaboré) y poco antes de iniciar la revisión final de todo el trabajo.

Algunas de las diferencias entre el trabajo de Kush y el mío son: Kush no desarrolla en aspecto filosófico de la propuesta foucaultiana (la filosofía de las diferencias y la ontología histórica del presente); acepta la separación (que yo cuestiono) del trabajo foucaultiano en dos periodos que corresponden a dos métodos y objetos diferentes; se centra, en la primera parte, en el problema de la continuidad y de la discontinuidad (que yo apenas trato); sitúa al trabajo foucaultiano como parte de la epistemología francesa (cosa que yo no hago); se limita a analizar los grandes libros foucaultianos (mientras que el archivo foucaultiano en el que me apoyo es mucho más amplio); no considera con detalle las críticas que se le han hecho al trabajo foucaultiano; no se toma la molestia de reconstruir la “ontología histórica de la verdad” foucaultiana y se limita a exponer *La arqueología del saber*; trata de manera sumaria el problema de las relaciones entre saberes y poderes; además de que, por supuesto, no realiza el diagnóstico de la situación actual de la filosofía que yo hago ni realiza un tratamiento del problema de lo interno y de lo eterno en la filosofía de la ciencia anglosajona.

En pocas palabras: las diferencias son mayores que las semejanzas, puesto que nuestra perspectiva y formación es diferente (me atrevería a afirmar que la mía es más amplia, aunque debo admitir que carezco del conocimiento de la filosofía anglosajona que él posee; no obstante, también creo que la exposición que hago en el segundo capítulo de los

observación”, el llamado “giro lingüístico” y la concepción pragmática del lenguaje ²⁵, el holismo de las teorías, la inconmensurabilidad o discontinuidad en la historia de la ciencia o de los saberes, etc.) así como los principales procesos que la caracterizan (la historización, la sociologización, la hermeneutización, la etnologización y la politización), además de su obvia oposición al positivismo. Igualmente existe una coincidencia entre el cuestionamiento y el rechazo foucaultiano del psicologismo y el de la filosofía de la ciencia tradicional anglosajona, como la de Popper y Lakatos, así como también la hay en su mutua insistencia en que la ciencia tiene una legalidad propia y que su historia no es el simple reflejo de otras historias.

Existen, pues, múltiples semejanzas entre ellas. De hecho, las semejanzas son tantas que muchas de las críticas que se le han hecho a la filosofía foucaultiana son casi idénticas a las que se le han hecho a la filosofía de la ciencia pospositivista (por ejemplo, en la que se refieren a la “discontinuidad” de la que habla la filosofía foucaultiana y la “incomensurabilidad” de la que hablan Kuhn y Feyerabend). Pero también existen algunas diferencias entre ellas, principalmente entre la filosofía foucaultiana y la filosofía de la ciencia de Popper y de la propuesta historiográfica de Lakatos. De hecho en esos trabajos encontramos importantes cuestionamientos que se podrían dirigir a la ontología histórica de la verdad foucaultiana.

Aclaro que no he podido desarrollar con toda la extensión y el detalle que merecería la comparación entre la filosofía foucaultiana y la filosofía de la ciencia anglosajona. Sobre todo, no he podido realizar en absoluto la comparación entre la filosofía foucaultiana y la sociología de la ciencia anglosajona reciente. He tenido que conformarme con reconstruir la explicación foucaultiana, confrontarla con las principales interpretaciones y críticas que se le han hecho y con algunos aspectos de la filosofía de la ciencia pospositivista anglosajona ²⁶. Lo cual, me parece, no ha sido poco.

Ahora bien, de cualquier manera se preguntará, ¿pretendo disfrazar a la filosofía foucaultiana para que apruebe los criterios propios de la filosofía anglosajona? ¿Quiero demostrar que ella dice algo parecido a lo que dicen los filósofos anglosajones y que, por tanto, tiene algún valor o trato de mostrar que la filosofía foucaultiana, a pesar de ser creada por un francés, no es irracionalista, no dice cosas total y absolutamente absurdas sino que dice, afortunadamente, algunas cosas que los filósofos anglosajones dijeron antes y mejor que ella?

Lejos esta de ser ese mi objetivo; no creo que la filosofía anglosajona tenga tanto valor (no creo que sea o posea el criterio de demarcación entre lo que es *real y verdaderamente* filosófico y lo que no o entre lo verdadero, lo válido y lo útil y lo que no lo es) ni tampoco creo que la filosofía foucaultiana necesite aprobar tal examen (la filosofía foucaultiana tiene valor en sí misma, independientemente de sus posibles semejanzas con otras filosofías). Además creo que tal intento no serviría ni a la una ni a la otra: ¿de qué serviría, por ejemplo, un Foucault kuhniano o un Kuhn foucaultiano?, ¿qué sentido tendría mostrar que los franceses son más *anglosajones* de lo que se cree y que los anglosajones son más *franceses* de lo que ellos mismos suponen (como parece haber intentado mostrar Rorty)?

Aclaro, igualmente, que no intento mostrar que la filosofía de la ciencia anglosajona está totalmente equivocada, que la filosofía foucaultiana es mejor que ella y que ha resuelto todos los problemas que existen, que es más pospositivista que la filosofía pospositivista, etc.; lo que sí trato de mostrar es que existen relaciones entre ambas filosofías (como existen relaciones entre ellas y muchas otras filosofías), es decir, que existen diferencias y semejanzas, ventajas y desventajas entre ellas y, lógicamente, debemos buscar distinguir unas de las otras, independientemente de la tradición a la que pertenecen y de los prejuicios que las rodean, pues lo que nos interesa es entender el presente y actuar en él, ¿no es así?, no defender una tradición, ¿o sí?, y para ello necesitamos las aportaciones de todos los pensadores, de todas las disciplinas, corrientes y tradiciones filosóficas.

filósofos anglosajones recientes no está tan mal: Kush comparte con Laudan algunos prejuicios sobre la propuesta kuhniana que en mi trabajo intento deshacer).

Sería fácil para mí, como se acostumbra en algunos medios, esconder la bibliografía, las referencias, etc. (y así nadie se daría cuenta de nada: ¿quién se va a tomar la molestia de leer, de verificar, las afirmaciones de este texto?), pero confío que el lector que tenga dudas acerca de lo que digo (y de la “originalidad” de esta tesis) leerá el libro de Kush para aclararlas.

²⁵ Algún día sería bueno realizar un trabajo comparativo, minucioso y detallado, entre la “analítica de los discursos” foucaultiana y la filosofía analítica anglosajona, sobre todo, la filosofía del lenguaje y, en general, entre la filosofía lingüística francesa y la anglosajona (no podemos conformarnos con Rorty ¿o sí?).

²⁶ Aunque aclaro que mi trabajo no se reduce a un trabajo comparativo: no porque tenga algo de malo un trabajo de ese tipo (al contrario, nunca sobra un buen estudio comparativo), sino porque lo que pretendo hacer es diferente: ante todo reconstruir la explicación foucaultiana de las relaciones entre saberes y poderes.

Y creo que una de las principales aportaciones de la filosofía foucaultiana se encuentra en haber salido de los cotos disciplinarios, de las murallas tradicionalistas y de las dicotomías esterilizantes que son impuestas a quien estudia la filosofía y la historia de la ciencia. Efectivamente, en sus textos encontramos no solamente un análisis interno de la ciencia sino una consideración de la ciencia en su relación con otras prácticas sociales y, principalmente, con las relaciones de poder; encontramos, también, consideraciones metodológicas sobre la filosofía e historia de la ciencia, investigaciones empíricas sobre la historia de algunas ciencias, reflexiones acerca del papel del filósofo, del historiador y del intelectual en general; un cuestionamiento de la función de la ciencia en nuestras sociedades, etc.²⁷

Como hemos visto claramente en los últimos años, las cuestiones propias de la filosofía y de la historia de la ciencia no son únicamente relevantes para un grupo de especialistas, sino que tienen implicaciones importantes sobre partes fundamentales de nuestra cultura, por ejemplo, sobre nuestra concepción de la racionalidad, sobre la función del conocimiento en nuestra sociedades, etc.; hemos visto también la interrelación que existe entre las consideraciones teóricas y las prácticas, las descriptivas y las normativas, etc.; sabemos igualmente de la importancia de la ciencia en nuestra cultura y en nuestra sociedad. Por lo tanto, la reflexión filosófica sobre la ciencia no puede reducirse a un análisis "interno" de ella; esto es, no se trata de abandonar el análisis interno de la ciencia (siempre bueno y necesario), sino que no hay que limitarse a él: se puede hacer y hay que hacer *algo más*.

La cuarta justificación de mi tesis se encuentra en que la filosofía foucaultiana no solamente tiene algo importante que decirnos sobre los problemas actuales del estudio de la ciencia, sino que también sobre la situación de la filosofía en general: nos permite iniciar un diálogo entre las diferentes tradiciones filosóficas, pues ella, mucho antes de que comenzará la mundialización de la filosofía inició un diálogo no solamente con las filosofías de otras tradiciones, sino también con disciplinas no filosóficas y siempre ha buscado poner en relación a lo filosófico con lo no filosófico.

La última justificación de mi tesis es más personal, aunque no es puramente personal, sino que se refiere, más bien, a la situación de alguien que estudia filosofía, como yo, en un país como el nuestro.

Alguien que estudia filosofía en un país como México, periférico, subdesarrollado, etc., tiene escasas posibilidades de desarrollo: si tiene grandes metas, puede intentar crear su propia filosofía (logrando con frecuencia tan solo crear un Frankenstein formado de retazos de ideas ajenas) o puede intentar hacer filosofía "sin más" (a despecho de la indiferencia extranjera por su trabajo y sabiendo que, por múltiples razones, sus estudios nunca, o muy pocas veces, tendrán el nivel de los estudios extranjeros, por lo cual siempre será "sucursalero"²⁸ -aunque se sienta "analítico", por ejemplo-), o, si es un poco más modesto, puede dedicarse al estudio de la historia de la filosofía o puede optar por ser un divulgador de ideas filosóficas, "extranjeras" o "mexicanas", de moda (aunque, ¿de qué sirve divulgar y estudiar algo que no tiene relación con el presente o decir algo mal y a destiempo?)²⁹.

Yo he renunciado por completo al primer sendero. Mi sendero ha sido, más bien, el de la historia de la filosofía (y en parte el de la divulgación), en el sentido de que ubico a la filosofía foucaultiana como parte de la filosofía contemporánea y señalo sus relaciones con otras filosofías; lo es también porque considero las distintas respuestas que se han dado a un problema; lo es, igualmente, porque es hago una relectura que se opone a las lecturas existentes. En pocas palabras: no presento nada nuevo ni original, nada surgido de mi cabeza como Atenea nació de la cabeza de Zeus y como se supone que los

²⁷ Foucault pertenece a una generación de filósofos, como Habermas y Putnam, que no se conformaron con ser especialistas en alguna disciplina filosófica sino que intentaron relacionar los problemas teóricos específicos de la filosofía con los problemas científicos, morales y políticos y que, además, se abrieron a otras tradiciones filosóficas diferentes a las suyas. Aunque, a decir verdad, por lo menos en lo que se refiere al comportamiento político, en su involucramiento en el presente, Foucault aventaja a esos dos grandes filósofos: "De todos los que en mi generación han realizado el diagnóstico de nuestra época, Foucault es quien ha definido mejor el espíritu del tiempo", dice Habermas en su texto "La flecha en el corazón del presente", p. 103.

²⁸ Esta es la segunda ocasión que empleo este término: no se crea que ese término tiene su origen en mi notoria incapacidad para el manejo del lenguaje filosófico y del culto, sino que es una de las aportaciones al lenguaje filosófico de Pereda para referirse a gente como yo (y como él también, como veremos en el siguiente capítulo). (Cf. *Razón e incertidumbre*, p. 203).

²⁹ Lo anterior se debe, entre otras cosas, a que en nuestro medio (mexicano e hispanohablante) no existe una "filosofía normal" (parafraseando a Kuhn) que permita dar por supuesto un paradigma filosófico que nos diga cuáles son los problemas filosóficos, cómo responderlos y cómo saber cuándo los hemos respondido y no existe una filosofía normal porque tampoco existen "comunidades filosóficas" y no existen ni estas ni aquella es porque no existen las condiciones sociales e históricas que lo permitan y, en última instancia, porque no hemos hecho ni hacemos nada para que existan esas condiciones... En fin, no voy a desviarme tratando de hacer en un a nota de pie de página la "ontología histórica de la filosofía latinoamericana o mexicana" (de sus condiciones de no-existencia).

grandes filósofos, los verdaderos filósofos, crean sus ideas. Pero si he optado por ese sendero ha sido esperando alcanzar, indirectamente, el segundo sendero (el primero es para mí inalcanzable), pues lo que me interesa, finalmente, no es tanto lo que dijo Foucault o fulanito, no es establecer méritos, descubrir lo original en cada caso, etc., sino enfrentar cierto problema, analizar los argumentos que existen sobre él, encontrar la mejor respuesta, independiente de quién la haya dicho, en breve, filosofar³⁰.

No sé si lo he conseguido, pero lo que sí sé es que ser contrarrevolucionario (rechazar lo nuevo y lo diferente por el solo hecho de serlo, basándose únicamente en prejuicios) en nuestro medio, cuando ni siquiera se conoce y mucho menos se ha desarrollado una filosofía revolucionaria, cuando se desconoce la filosofía de otras tradiciones, cuando ni siquiera se hace filosofía, es poco menos que estúpido y hasta *suicida*: es servirle de patíño a alguien que actúa en otro teatro; es impedir que los otros actúen y renunciar a la propia actuación en la tonta esperanza de ser descubierto por un productor extranjero, gracias al cual, finalmente, se alcanzará el éxito o en vana espera de un papel que nunca llegará... El papel de “aguafiestas filosófico” no solo es aburrido, sino que solamente le queda bien a los que no hacen nada.

5. Aclaraciones

Ahora haré algunas aclaraciones acerca de mi proyecto de tesis, adelantándome así a posibles objeciones.

Primera aclaración: en las páginas anteriores hablé de “reconstruir” la propuesta foucaultiana debido a que una “ontología histórica de la verdad” no existe como tal en los textos foucaultianos.

Foucault ciertamente realizó múltiples investigaciones históricas acerca de las ciencias, principalmente sobre las ciencias sociales y sobre los saberes en general. Por ejemplo, *Historia de la locura* puede ser considerado como una historia de la psiquiatría; *El nacimiento de la clínica* puede ser considerado, a su vez, como una historia de la medicina clínica; *Las palabras y las cosas*, por su parte, como una historia de la lingüística, de la economía y de la biología, además de las ciencias humanas (y de ciertas corrientes dentro de ellas, como el formalismo y la hermenéutica); en *Vigilar y castigar* y en *La voluntad de saber*, además de en otros textos menores, encontramos también elementos para una historia de las ciencias sociales en general. Existen, por otro lado, libros, como *La arqueología del saber* y *El orden del discurso*, en los que se plantean problemas “metodológicos” relacionados con los de la historia y de la filosofía de la ciencia.

Sin embargo, dichos textos están lejos de constituir una teoría y de tener una forma totalmente sistemática.

Foucault nunca habló de una “filosofía de la ciencia” ni de una “historia de la ciencia” ni siquiera de una “epistemología” (como suele hacerse en Francia) sino de una “arqueología del saber”, de una “etnología del saber”, de una “genealogía del saber-poder”, de una “historia del pensamiento”, de una “historia de la verdad”, etc. (recordemos además su constante cuestionamiento y rechazo de la “historia de las ideas”).

Y la cuestión no es meramente de términos: Foucault pretendió hacer un tipo de filosofía e historia de la ciencia y del saber en general diferente de las existentes: una “ontología histórica de la verdad”. Pero, repito, dicha propuesta debe ser “reconstruida”³¹ y debe serlo basándose no solamente en los grandes y conocidos libros (no basta con resumir algunas partes de *La arqueología del saber* ni mucho menos con resumir lo que dice algún intérprete sobre ella), sino que hay que hacerlo recurriendo a todos los textos foucaultianos, de distintas épocas y de diferente estatuto³².

Pero el que la filosofía foucaultiana pretenda hacer algo distinto a la filosofía y a la historia de la ciencia tradicionales no significa ni debe entenderse como un intento por sustituirlas o, peor, por eliminarlas. Creo que la propuesta foucaultiana lejos de oponerse o de excluir a los enfoques

³⁰ Perdóneseme por la barbaridad que voy a decir y por decirla en tan poco espacio: creo que en lugar de preguntarnos si existe o puede existir una filosofía mexicana o latinoamericana, en lugar de criticar a los que intentan crear una, en lugar de lanzar sermones en contra de los que establecen otra sucursal distinta a la de uno (pues supuestamente la sucursal de uno no es sucursal sino la mismísima puerta del cielo), etc., lo mejor es trabajar, investigar, leer, analizar, discutir, etc., como creo que hacen los filósofos de verdad, o por lo menos los estudios de la filosofía con cierto prestigio a los que se trata de igualar.

³¹ Me abocaré a esta difícil tarea en el capítulo 7, “Los saberes”, aunque lo que presentaré será solamente un esbozo de la tarea completa.

³² Lo anterior dificulta ciertamente mi tarea, y es una de las causas del aspecto extraño de mi texto -por lo menos así le puede parecer a quien esté acostumbrado a leer solamente los grandes libros foucaultianos o las introducciones y presentaciones convencionales del trabajo foucaultiano- pues me obliga a hacer uso de gran cantidad de citas textuales -lo cual provoca, a su vez, el tamaño enorme de mi texto-.

tradicionales sobre la ciencia, los complementa, los mejora y los hace avanzar (por lo menos eso es lo que intentaré probar).

Tal vez sobre esta aclaración, pues una hojeada al índice puede dejar en claro que este trabajo no pretende ser, y no es, un estudio completo y exhaustivo de la ontología histórica de la verdad, es decir, de “todas las tesis foucaultianas sobre el Saber”, sino que es únicamente un estudio sobre un aspecto de ella, un aspecto que considero central, pero que de todas maneras está lejos de constituir toda la ontología histórica de la verdad foucaultiana. Excluyo voluntariamente el estudio de otros aspectos de la filosofía foucaultiana (su concepción de la historia, su análisis de los discursos, su analítica de los sujetos, etc.), que sin duda son importantes, pero que no son necesarios para entender la propuesta foucaultiana que me interesa.

Uno de los principales problemas con las interpretaciones existentes de la filosofía foucaultiana es que consideran que la filosofía foucaultiana es verdadera y únicamente una historia de X cosa (por ejemplo, del sujeto)³³; pero, aunque es verdad que Foucault, su autor, se interesó especialmente por cierto tipo de “temas”, sería incorrecto pensar que la filosofía foucaultiana únicamente está limitada a eso: como si la voluntad de su autor fuera su verdad y su ley. En realidad, existen en los textos foucaultianos indicios de otras muchas historias relacionadas pero diferentes a las historias que efectivamente llevó a cabo Foucault; se puede hacer, entonces, apoyándose en la filosofía foucaultiana, otras historias además de la “historia de la subjetividad”. La filosofía foucaultiana no tiene un único tema, es una “caja de herramientas” para realizar distintas actividades. Por ello considero a las “historias foucaultianas” tan solo como la aplicación o la puesta en práctica del procedimiento de la filosofía foucaultiana: la ontología histórica del presente.

Y aquí, como en mi tesis de licenciatura, al estar interesado en la filosofía que presuponen los textos foucaultianos, hago abstracción de las historias foucaultianas, es decir, de lo contado o relatado en ellas (la fábula) (es decir, lo que dice sobre las historias de la locura, de la clínica, etc.), para concertarme exclusivamente en la manera en que son contadas (la ficción) y lo que presuponen (su procedimiento y su ontología)³⁴, pues ahí radica en mi opinión, la filosofía foucaultiana (la ontología histórica)³⁵.

Pero un problema con la filosofía foucaultiana, y con ciertas corrientes en la filosofía francesa, es que su modo de argumentar no es igual al de la filosofía tradicional (o como el de la filosofía analítica anglosajona) y, a veces, ni siquiera es explícito (lo cual no significa, obviamente, que no exista en ella argumentación alguna); por eso he tenido también que reconstruir la argumentación que subyace a las tesis y hasta a las descripciones históricas foucaultianas; espero haber conseguido mi objetivo, pero si el lector nota que la argumentación, cuando trato de reconstruir la propuesta foucaultiana, no es consistente, espero atribuya la torpeza a mí y no a Foucault y ojalá se tome la molestia de reconstruir correctamente esa argumentación y que no diga, simplemente, sonriendo y con cara de inteligencia, “claro, tenía que ser francés”.

³³ Como ya dije antes, mi tesis se opone a la idea, muy difundida, de que la filosofía foucaultiana está dividida en distintos “periodos” (arqueológico, genealógico, ético), que cada periodo tiene un diferente objeto de estudio (el discurso, el poder y el sujeto), que cada periodo tiene un método propio (la arqueología, la genealogía y...), se opone a la idea de que el tema de la filosofía es el sujeto. No excluyo, desde luego, la posibilidad de reinterpretar el trabajo foucaultiano, siguiendo la sugerencia del propio Foucault, como una historia de las formas de subjetividad; a lo que me opongo a la idea de que el trabajo foucaultiano siempre (desde el principio, a pesar de que explícitamente Foucault dijo que su tema era otro) fue siempre eso y que es exclusivamente eso. Un cuestionamiento a los términos “arqueología” y “genealogía” para designar al trabajo foucaultiano será presentado en el apartado “h” del cuatro capítulo, “La filosofía foucaultiana”.

³⁴ Cf. DyE, t I, “L’arrière-fable” de 1966 (texto sobre Julio Verne traducido al español como “La super-fábula”). En este texto, en efecto, Foucault distingue entre “fable” y “fiction”. Foucault dice que la fábula “es eso que es contando (episodios, personajes, funciones que se ejercen en el relato, los acontecimientos)”; en cambio, la ficción es “el régimen del relato o, más bien, los diversos regímenes según los cuales es ‘relatado’”. En pocas palabras la fábula es lo que es contando en una historia y la ficción es la manera en que es contada la historia, es decir, el procedimiento. Pero la diferencia no es simplemente entre “contenido” y “forma”, pues la ficción se refiere, más específicamente a “quién habla y a qué distancia y según qué perspectiva y utilizando qué modo del discurso” (*Op. cit.*, p. 38). La ficción es un acto de habla formado por “el sujeto parlante, su discurso y lo que cuenta” (*Ibid.*, p. 37).

³⁵ Será hasta mi tesis de doctorado que daré contenido a la ontología histórica o que me centraré en una de sus aplicaciones concretas, pues en ella estudiaré la ontología histórica de *las ciencias sociales*; pero, desde luego, seguiré sin interesarme en el contenido histórico, empírico, de las historias foucaultianas, pues lo que me interesará no será hacer una historia positivista de las ciencias sociales sino investigar la explicación que nos proporciona sobre la emergencia de las ciencias sociales y lo que nos enseña sobre su situación actual.

Aclaro también que, a pesar de su título, esta tesis no está escrita por un “foucaultiano”, si se entiende por ello a alguien que cree que *todo* lo que dijo Foucault es verdadero, que piensa que Foucault dijo *toda* la verdad, que lo que dijo es lo *único* importante y que lo demás no vale *nada*, etc.

Mi tesis no reclama originalidad, no intenta constituirse en una nueva interpretación sobre el trabajo foucaultiano que desbancaría a las existentes, que acallaría a todas las críticas o que diría, por fin, gracias a Dios, “lo que verdaderamente quiso decir Foucault y que nunca, hasta que llegué yo, había podido ser entendido pues antes siempre había sido malinterpretado”. Si alguna virtud puede reclamar mi texto es, en todo caso, la de la fidelidad a los textos foucaultianos.

Pero sí está escrito por un foucaultiano si se piensa que para la filosofía foucaultiana la tarea de la filosofía es entender el presente. Quizá sea innecesario, pero igualmente aclaro que es una tesis sobre “la filosofía foucaultiana” y no sobre “Foucault”³⁶.

Esta tesis se opone a la idea de que la filosofía foucaultiana (por ser francesa, y, por tanto, un mero rollo especulativo e irracionalista) se puede explicar simplemente recurriendo a la biografía de su autor; que lejos de responder a exigencias teóricas, lejos de ser juzgada con base en su corrección, en su verdad, etc., es solamente la expresión su *querer* o de su vida.

En los últimos años hemos sufrido la invasión de un gran número de biografías sobre Foucault³⁷, biografías que llegan inclusive, en los países anglosajones, a sustituir a los estudios sobre su trabajo. Y la mejor forma de combatir eso no es tratando de escribir nuevas bibliografías que descubran “lo que fue realmente la vida de Foucault”, sino estudiando su pensamiento y considerando, de manera crítica, las diferentes lecturas que se han hecho de él.

Por ello en mi texto, a cada momento, explico las concepciones que la filosofía foucaultiana cuestiona y a las cuales se opone, las críticas que se le han hecho y que se le pueden hacer y me dedico, asimismo, a hacer aclaraciones y a deshacer malentendidos.

Por último quiero hacer una aclaración sobre el término *laberinto* que aparece en el título de esta tesis.

Sé que el término “laberinto” tiene ciertas connotaciones negativas: se refiere a algo enredado, a algo de lo que solamente se sale con dificultad, a algo de lo que quizá nunca se saldrá (si no es con la ayuda de unas alas). Sé que la mera palabra puede provocar mareos, dolores de cabeza, claustrofobia y hasta cansancio en algunos lectores y que puede desalentarlos antes de siquiera haber dado un solo paso.

Sé que para algunos decir que la explicación foucaultiana de las relaciones entre saberes y poderes es “laberíntica”, y que decir que incluso la propia filosofía foucaultiana lo es, sería tanto como afirmar que es un caos, un enredo, una maraña, un lío, una confusión, etc. y que, por tanto, no vale ni sirve para nada: es un rollo especulativo francés que solamente un ocioso o un amante de los juegos y de los enigmas se tomaría el trabajo de tratar de desenredar...

³⁶ En todo mi texto, sin embargo, existe una referencia, un tanto enigmática, a “Foucault”: Foucault, dice, afirma, sostiene, etc. Existe, en efecto, un conflicto mal resuelto entre una referencia impersonal hacia “la filosofía foucaultiana” y una referencia más tradicional hacia “Foucault”, en tanto que autor de esa filosofía. El uso de esos dos nombres dista de ser totalmente sistemático pero en general el nombre “filosofía foucaultiana” se refiere a la filosofía que se puede reconstruir a partir de los textos escritos por Foucault, en cambio, el nombre “Foucault” se refiere al sujeto, por definición cambiante, de los diferentes textos foucaultianos; para ser más precisos, se refiere al sujeto de la enunciación del discurso foucaultiano (aunque en algunos casos también al sujeto de los enunciados).

Lo anterior, lo sé, puede sonar a una distinción cuasi escolástica (perfectamente inútil), sobre todo para quienes aún creen en la teoría representacionista (o expansionista) del lenguaje (su significado es el *querer* del sujeto que lo usa); pero lo que sí debe quedar claro es que en ningún caso me refiero, cuando uso la palabra “Foucault” a la persona portadora de ese nombre, al individuo y mucho menos al *querer* que supuestamente la impulsó alguna vez.

Parafraseando a Foucault: a Foucault no lo conozco, pues Foucault no existe.

O como dice bellamente Pereira, en “Michel Foucault: política de la vida cotidiana”: “Foucault no existe. Es un fantasma del lenguaje, una figura del discurso” (*Op. cit.*, p. 115).

³⁷ La biografía de Eribon, *Michel Foucault* (dos ediciones), sigue siendo la principal fuente de información sobre la vida de Foucault; de hecho, sigue siendo la única verdadera biografía sobre él: la de Macey *The lives of Michel Foucault* es simplemente una serie de resúmenes de los libros de Foucault y de la propia biografía de Eribon, con casi sin ninguna información nueva y relevante; la de Miller *The Passion of Michel Foucault*, a pesar del escándalo que provocó, y de lo mucho que promete, en realidad ofrece muy poco: muchos resúmenes, malos resúmenes, repeticiones de las otras biografías, poca información confiable, elucubraciones sin fundamento; incluso sobre los “baños turcos” y el SIDA, que son los señuelos para el lector, dice muy poco y lo poco que dice ya lo sabíamos por Eribon. Otra importante fuente de información es la cronología de Defert, la cual aparece en el primer tomo de *Dits et écrits*; sin embargo, ella no es del todo confiable (deforma u oculta algunas informaciones). Véase la atinada crítica a las diversas biografías sobre Foucault y la respuesta a las críticas que se le han hecho que presenta Eribon en su libro *Michel Foucault y sus contemporáneos* en “Primera parte: Foucault hoy”.

Sin embargo, la idea de laberinto no implica, en sí misma, ni algo sin salida ni algo con una única salida ni siquiera algo cerrado (un laberinto no tiene por qué ser ni un juego ni un castigo), sino que simplemente implica una “un conjunto de caminos unidos”.

La relación entre los saberes y los poderes es “laberíntica” porque no es simple, no es lineal, no es unívoca, etc., no se reduce a la identidad entre el Poder y el Saber ni a la determinación mecánica de uno por el otro. Entre Saber y Poder no existe una única ruta porque, en principio, no existen esos términos, sino innumerables y diferentes puntos de llegada.

Las relaciones entre los poderes y los saberes son laberínticas porque son complejas, cambiantes y diversas, pero ello no significa que no sean desentrañables, que no puedan ser estudiadas o explicadas. De hecho, la filosofía foucaultiana intenta recorrer algunos de los caminos de ese laberinto y nos proporciona un croquis de ellos.

Y la manera en que la filosofía foucaultiana intenta hacer esto, lo sabemos, es por medio de una ontología histórica del presente: de una investigación histórica que intenta responder a las cuestiones filosóficas que nos plantea el presente, de una historia filosófica que retrocede en el tiempo, que busca los caminos a través de los cuales llegamos a donde nos encontramos ahora, de una filosofía histórica que intenta desenredar la maraña de caminos que nos condujeron hasta aquí y que nos muestra que nuestro camino es uno entre otros posibles y de ninguna manera el único posible (el que siempre y necesariamente todos tienen que tomar); es decir, que bien pudimos haber tomado en el pasado otro camino, de tal forma que el presente sería diferente a como es actualmente; de igual manera, nos enseña que en la actualidad se nos presentan un sinnúmero de senderos diferentes que nos permitirán ser de otra manera.

El hilo de Ariadna de la filosofía foucaultiana es la pregunta por *lo que somos y por qué somos los que somos*, pero también *cómo ya no ser lo que somos*.

El laberinto del que nos habla la filosofía foucaultiana no tiene Afuera (no existe nada “más allá” de él, ni trascendente ni oculto en las profundidades: no existen pasadizos secretos) pues no tiene sino un solo lado: es pura superficie (no nos queda otra sino recorrerlo); además, *siempre estamos ya en el laberinto*, caminando en medio de él.

No existe tampoco ni un Origen ni un *Telos* último del laberinto, aquello de donde todo camino y todo caminante provendrían y aquello a donde inevitablemente se dirigirían. No existe un *Arché*, una clave, que domine todo el enredo ni un Sujeto (no hay dioses en la historia) que mire desde fuera y dirija el andar de los viajeros sin que siquiera lo sospechen estos.

La filosofía foucaultiana no proclama que hemos perdido nuestro camino, el verdadero camino; no se rompe las vestiduras porque supuestamente hemos tomado el mal camino, el camino que conduce a la perdición; sino que nos enseña que todas las sendas implican riesgos (un minotauro nos acecha en cada recodo del laberinto), pero nos hace ver que no por ello debemos detener nuestra marcha: por el contrario, hay que continuarla, pero en estado de alerta.

El laberinto, concebido a la manera foucaultiana, no es una estructura inmóvil, natural y dada de una vez por todas, sino que es un *dédalo* que nosotros mismos hemos construido; aunque en momentos parezca que estamos encerrados en él y que no tenemos escapatoria, en realidad el laberinto no existe sino por nuestra actividad: lo hacemos con nuestro andar; por ello el laberinto no cesa de crecer, de aumentar en caminos y en complejidad cada vez que tratamos de salir de él. Pero el laberinto no se reproduce en forma geométrica, conservando siempre su misma figura, como un objeto fractal sencillo, sino que está sometido al azar: es algo que se transforma y que se dispersa constante e inevitablemente. Está construido con acontecimientos y diferencias: la misma materia de la que está hecha la historia.

No nos engañemos: el laberinto no encierra la pluralidad sino que es en sí mismo la pluralidad; no tiene otro ser que el relacional.

Existe otra razón para hablar de “laberinto” a propósito de la filosofía foucaultiana: ella misma es laberíntica³⁸. En efecto, en contra de lo que piensan los intérpretes, según los cuales la filosofía

³⁸ Lo que dice Foucault a propósito de la obra de Deleuze es válido para su propio trabajo y para lo que me propongo hacer en este texto: “Una tras otra, me gustaría intentar varias vías de acceso al corazón de esta obra temible. La metáfora no vale nada... no hay corazón, no hay corazón, sino un problema, es decir, una distribución de puntos relevantes; nada de centro sino siempre decentramientos, sino series con, de una a otra, la claudicación de una presencia y de una ausencia, - de un exceso y de un defecto-. Abandónese el círculo, mal principio de retorno, abandónese la organización esférica del todo: es por la derecha que todo regresa, la línea derecha y laberíntica” (DyE, t II, p. 76, Th Ph, pp. 7-8).

Recordemos también el texto de Foucault “Ariadne s’est pendue” (Ariadna se ha colgado-ahorcado) de 1969, también sobre el trabajo deleuziano, pero un año anterior a *Theatrum philosophicum*.

foucaultiana se reduce a un único camino (un “método”, un “objeto de estudio”, un “interés” y “objetivo”, etc.), la filosofía foucaultiana señala diferentes vías, permite llegar a diferentes lugares y alcanzar objetivos diversos; contra lo que piensan los críticos, según los cuales la filosofía foucaultiana conduce invariablemente al mismo error, a la misma contradicción lógica, a un callejón sin salida, la filosofía foucaultiana, la filosofía foucaultiana implica transformaciones, correcciones, nuevos desarrollos, etc.³⁹

El término “laberinto”, en sentido foucaultiano, no solamente tiene el significado de algo “en lo que se está encerrado”, sino que tiene el significado de algo que permite una transformación de uno mismo; el laberinto de la historia es la posibilidad de cambiar la historia misma: dejar de ser lo que se era y ser de otra manera⁴⁰. Y la mejor guía para conseguir eso es la filosofía foucaultiana⁴¹.

Aclaro, ahora sí por última vez: no estoy diciendo que la filosofía foucaultiana es verdadera y únicamente un laberinto, que solamente es y solamente puede ser eso: lo que quiero es poner de manifiesto una de las características de la filosofía foucaultiana, sabiendo que existen otras y dejando abierta la posibilidad de que existan otras que yo ni siquiera sospecho⁴².

6. Procedimiento

Lo que intento hacer en este texto es aplicar los conceptos y los procedimientos propios de la filosofía foucaultiana a ella misma⁴³; es decir, trato de leerla e interpretarla como ella lee e interpreta a los demás y sin hacer uso de la historia de las ideas.

Al principio de “Ariadne s’est pendue” Foucault cuenta una “fábula” (*fable*): “Cansada de esperar que Teseo remonte el Laberinto, cansada de esperar a su no igual y de encontrar su cara en todas las sombras que pasan, Ariadna llega a ahorcarse. En el hilo amorosamente trenzado, de la memoria y del reconocimiento, su cuerpo pensativo gira sobre sí. Sin embargo, Teseo, amarra rota, no regresa. Corredores, túneles, sótanos, abismos, relámpagos sombríos, truenos por debajo: avanza, cojea, danza, salta. ¿En la sabia geometría del laberinto hábilmente centrada? No, sino a todo lo largo del disimétrico, del tortuoso, del irregular, del montañoso y empinado (*laberinto*). ¿Al menos hacia el término de su prueba, hacia la victoria que le promete el regreso? En absoluto; va felizmente hacia el monstruo sin identidad, hacia el disparate sin especie, hacia aquel que no pertenece a ningún orden animal, que es hombre y bestia, que yuxtapone en sí el tiempo vacío, repetitivo, del juego infernal y de la violencia genital, instantánea, del toro. Y va hacia él, no para borrar de la tierra a esta forma insoportable, sino para perderse con ella en su extrema distorsión. Y es allá, quizá (no en Naxos) que el dios báquico está al acecho: Dioniso enmascarado, Dioniso disfrazado, indefinidamente repetido. El hilo célebre se ha roto, él que se suponía tan sólido; Ariadna ha sido abandonada más pronto de lo que se creía: y toda la historia del pensamiento occidental está por escribirse” (DyE, t I, pp. 767-768).

Los textos anteriores, es verdad, serán las delicias de aquellos que buscan probar a toda costa que el trabajo foucaultiano no es filosófico (no por lo menos en el sentido de la filosofía seria y “rigurosa”) sino que es literario, especulativo, irracionalista, etc.

El tema del laberinto es griego y también es de Nietzsche, pero no exageremos. No busquemos todas las resonancias míticas y nietzscheanas en la filosofía foucaultiana, pues ella no es ni la nostalgia del origen, de la identidad o del ser perdido, ni es una canto dionisiaco del olvido de sí. *Vid., infra.*, el capítulo 4, “La filosofía foucaultiana”.

³⁹ Mi texto es también un poco laberíntico, aunque quizá sea “laberíntico” en el sentido negativo de la palabra (confuso, caótico, enredado, etc.) y no en el foucaultiano: antes de adentrarme propiamente en la demostración de la tesis -la explicación foucaultiana de las relaciones entre los saberes y los poderes- tomo algunas desviaciones y me introduzco en otros laberintos -el de la filosofía contemporánea, el de la filosofía de la ciencia pospositivista y el de la propia filosofía foucaultiana-; antes de plantear el problema de cada capítulo, planteo una serie de problemas que conducen directamente al corazón de un laberinto y me empeño en mostrar los distintos caminos tomados por la filosofía foucaultiana, pero también los tomados por sus críticos e intérpretes; mi texto también es laberíntico porque por todos lados, ya sea a través de citas textuales, de notas a pie de página apunta a diferentes caminos, se sale del camino principal.

⁴⁰ Recordemos lo que dice Foucault al final de la “Introducción” a *La arqueología del saber*: “-¡Cómo! Se imaginan ustedes que me tomaría al escribir tanto trabajo y tanto placer, y creen que me obstinaria, cabeza agachada, si no preparara -con una mano febril- el laberinto donde aventurarme, desplazar mi objetivo (*propos*), abriéndole subterráneos, sepultándolo lejos de sí mismo, buscándole desplomes que resuman y deformen su recorrido, donde perderme y aparecer finalmente a unos ojos que nunca más volveré a encontrar. Más de uno, como yo sin duda, escribe para no tener más un rostro. No me pregunten quién soy ni me digan que permanezca el mismo: eso una moral del estado civil; ella rige nuestros documentos. Que nos deje libres cuando se trata de escribir”.

La traducción española de este pasaje (a pesar de que la traducción de libro hecha por Aurelio del Camino en general es aceptable y hasta buena) es bastante poco fiel al original (le sobran o le faltan palabras); más que una “traducción” es una “interpretación” del texto foucaultiano; aunque es verdad que la interpretación del traductor es correcta. *Cf. L’archéologie du savoir*, p. 28 y *La arqueología del saber*, p. 29. Por cierto que el anterior no es el único caso de traducción deficiente que existe en esta traducción o en otras traducciones de los textos foucaultianos. Así que ojo con el original.

⁴¹ *Ibid.*, lo que dice Foucault en *Raymond Roussel* en el capítulo “V. La metamorfosis y el laberinto”, pp. 89-114.

⁴² Por ejemplo, la “risa”, como traté de mostrar en mi tesis de licenciatura.

⁴³ Balibar, en “Foucault y Marx. La postura del nominalismo” dice: “es tentador -y tal vez sea indispensable en una lectura que no sea piadosa- aplicar a los textos de Foucault... su principio de análisis de las reglas de formación o de individualización de las enunciaciones” (*Op. cit.*, p.48). Canguilhem, por su parte, en la “Presentación” al volumen

No pretendo, sin embargo, hacer algo así como la “arqueología” o la “genealogía”, y mucho menos la “ontología histórica”, de la filosofía foucaultiana; esto por varias razones: primero, porque tal trabajo excede con mucho mi capacidad: sería necesario nada más y nada menos que analizar no solo todos los enunciados del discurso foucaultiano sino también todos los relacionados con él y buscar además sus relaciones con otras prácticas sociales, al mismo tiempo que buscar en la historia sus condiciones de existencia o de emergencia⁴⁴; segundo, porque dicha “ontología histórica de la filosofía foucaultiana” ya existe: de hecho, la propia filosofía foucaultiana es eso, su propia ontología histórica.

Aunque debo admitir que el procedimiento que empleo es más cercano a los análisis tradicionales de la historia de las ideas que a la propia filosofía foucaultiana, ya que lejos de hacer un análisis de los enunciados foucaultianos buscando sus relaciones con otros enunciados y con las prácticas que los rigen y con las que están relacionados, me limito al análisis “interno” de los textos foucaultianos.

Pero de todas formas intento evitar los principales defectos de la historia de las ideas, es decir, la falta de rigor, el recurso a explicaciones psicologistas, etc.

Busco poner de manifiesto la argumentación que subyace a los textos foucaultianos, e intento responder a las objeciones que se le han hecho y que se le pueden hacer.

No elimino las diferencias entre los textos foucaultianos, tratando de reducirlos a una única y forzada propuesta de conjunto, supuestamente coherente y definitiva, sino que me empeño en poner de relieve las diferencias, los cambios, las transformaciones, etc., que se observan en ellos

Reconstruyo la ontología histórica de la verdad foucaultiana partiendo desde los primeros textos foucaultianos hasta los últimos y recurro no solamente a sus libros, a sus famosas “historias”, como suelen hacer intérpretes y críticos, sino también a entrevistas, ensayos, etc., aunque siempre teniendo bien presente el estatuto teórico de esos textos⁴⁵.

Doy preferencia a los textos foucaultianos por encima de los textos de intérpretes y de críticos, pero ello no significa que no los he tomado en cuenta, o que los he ignorado por completo; por el contrario, recurro a ellos cuando así lo he considerado necesario, ya sea para explicar o aclarar algunos puntos oscuros de la filosofía foucaultiana o ya sea para apoyar mi lectura.

Considero que muchas veces las críticas a la filosofía foucaultiana nos enseñan más sobre ella que muchos de los textos de sus intérpretes (sobre todo los de los apologistas), pues las críticas nos indican no solamente *lo que no debe y no puede ser* la filosofía foucaultiana, sino que también los puntos en los que debe ser aclarada y que necesitan un mayor y mejor desarrollo⁴⁶.

Michel Foucault, filósofo, dice, inspirado sin duda en Balibar, que “ha llegado... la hora de aplicar a la obra de Foucault sus métodos de esclarecimiento, es decir, la genealogía y la interpretación que él mismo aplicó a sus campos de estudio” (*Op. cit.*, p. 12). Mi idea no está inspirada en lo que dice Balibar, pero coincide con lo que propone.

⁴⁴ En la entrevista con Bellour de 1966 “Michel Foucault ‘Les Mots et les Choses’” Foucault dice que para hacer una arqueología “no debe haber una elección privilegiada. Se ha de poder leer todo, conocer todas las instituciones y todas las prácticas... Se deberá leer todo, estudiar todo. Dicho de otra manera, hay que tener a disposición el archivo general de una época en un momento dado” pues la “arqueología” es “la ciencia de ese archivo” (DyE, t I, p. 499). El trabajo que plantea Foucault es sumamente exigente e inalcanzable en mis condiciones: el archivo-Foucault es casi infinito y parte de él solamente está a disposición de sus “herederos”.

⁴⁵ Mi “procedimiento” es medio obvio y para nada complicado: trato de leer la mayor cantidad de textos escritos por Foucault y sobre su trabajo; pero de intérpretes y de críticos únicamente tomo juicios sobre el trabajo foucaultiano, no sus esquemas de lectura; de tal suerte que leo los textos foucaultianos tratando de encontrar en ellos algo diferente, algo que ha sido olvidado, subestimado, dejado de lado, etc., por los lectores anteriores; fido los textos foucaultiano y busco las diferencias, las semejanzas y las relaciones que existen entre esa fichas o citas, sin importar su época o su estatuto teórico, o, mejor dicho, a pesar de ellos, y sin eliminar las aristas, me pregunto qué relaciones se pueden establecer entre ellas, pues de esta manera, creo, resultará una imagen diferente del trabajo foucaultiano, aunque no una imagen totalmente diferente. En pocas palabras, mi “procedimiento” es infantil: el recorte y el pegado y el armado de rompecabezas.

Este “procedimiento” está en parte inspirado en el trabajo foucaultiano, según es presentado en *La arqueología del saber* (lo que se refiere a la “historia serial” que propone Foucault), pero también en el “procedimiento”, loco o poético, de Raymond Roussel; aunque, en realidad, es un procedimiento propio de un afásico, pero de un afásico por exceso de lecturas y de escritura.

En efecto, un problema típico del pensamiento moderno es “qué decir si todo ha sido ya dicho, qué decir que no haya sido dicho, cómo evitar repetirlo y decir, si no algo original, por lo menos sí ligeramente diferente”. ¿Y cómo hacerlo sino reescribiendo, literalmente, los textos ya escritos? No buscar algo no dicho, no pensado, oculto, etc., sino repetir los textos tal cual, pues reescribiéndolos, voluntariamente o por error, seguramente se colará una diferencia y se producirá un acontecimiento, es decir, se introducirá el querido y temido azar que cambia todo.

En la parte final de las “conclusiones” volveré sobre estas cuestiones.

⁴⁶ Como Blanchot, considero que la filosofía foucaultiana “necesita ser estudiada (leída sin prejuicios) más que alabada” (*Michel Foucault tal y como lo imagino*, p. 70).

La publicación de *Dits et écrits*, en 1994, permite al estudioso de la filosofía foucaultiana acceder a textos foucaultianos publicados con autorización de Foucault, pero que son difíciles de conseguir⁴⁷; sin embargo, existe una gran cantidad de textos foucaultianos que no han sido publicados aún y que, por decisión expresa de Foucault, no lo serán (por lo menos no con la autorización de los herederos)⁴⁸, pero que sí pueden ser consultados en la biblioteca Saulchoir (Centro Michel Foucault)⁴⁹. Yo, obviamente, no he tenido acceso a esos textos; sin embargo, creo que el número de textos que manejo es bastante razonable, pues, de hecho, he conseguido alrededor de un 99 % de los textos escritos por Foucault publicados hasta ahora.

En cuanto a los escritos sobre los textos o la filosofía foucaultiana: su número es descomunal y cada vez aumenta más, no obstante, tomo en cuenta los principales estudios.

La bibliografía que aparece al final del texto contiene casi la totalidad de los textos foucaultianos disponibles y una buena parte de los textos *sobre* la filosofía foucaultiana; como podrá comprobarse después, me baso en mayor o menor medida en dichos textos, pero se trata de la bibliografía total del proyecto: la presento porque creo que puede ser útil para quien quiera profundizar en alguno de los temas.

En la bibliografía también aparece una sección dedicada a la filosofía de la ciencia (principalmente pospositivista) y a la filosofía en general. Aquí incluyo únicamente el limitado número de textos en los que se basa mi trabajo (principalmente en los capítulos 1 y 2), pero sabiendo que existen muchos más textos de los que empleo⁵⁰.

Si el carácter polémico de mi trabajo, si busca oponerse a las principales interpretaciones y a las críticas, y si intenta hacerlo mostrando que en realidad los textos foucaultianos dicen otra cosa de lo que se piensa que dicen, entonces se estará de acuerdo conmigo que la mejor forma de conseguir eso es citando textos foucaultianos, precisamente, y en ese sentido son sumamente importantes las fechas y a veces el estatuto y la procedencia de los textos; por eso se verá en mi escrito, de una manera un poco repetitiva, la referencia al título de los textos, a su fecha y a su procedencia.

Mi texto está plagado de citas. Esto puede interpretarse como un grave defecto, como una muestra de mi incapacidad para apropiarme del trabajo foucaultiano; sin embargo, prefiero ese riesgo al error de parafrasear lo que dijo Foucault; además, debido a la gran cantidad de equívocos que existen sobre la filosofía foucaultiana, el citar directamente los textos foucaultianos en lugar de dar por supuesto su conocimiento me parece indispensable, sobre todo porque muchos de los textos foucaultianos que empleo no son aún conocidos en México (¿qué sentido tendría hacer referencia a textos que el lector no ha leído y que no puede leer, ya que no están disponibles ni en nuestras librerías ni en nuestras bibliotecas?).

Para las citas empleo una versión ligeramente modificada del método funcionalista: en el caso de los textos foucaultianos (escritos por Foucault) aparece una abreviatura que refiere a un libro foucaultiano (el significado de las abreviaturas aparece al principio de la bibliografía) y después el número de la página de donde se toma la cita y en seguida la traducción (en caso de existir); para facilitar la lectura indico casi siempre antes de cada cita el título del texto de donde proviene. Con los textos no escritos por Foucault sucede lo mismo, aunque en ese caso no uso abreviaturas para los libros.

Otra aclaración es que así como este texto está plagado de citas, lo está también de notas a pie de página: esto quizá parezca una pedantería, un fallido intento por parecer erudito sin serlo, si así se

⁴⁷ Aunque, con todo y el subdesarrollo, pude conseguir un 80% de esos textos en bibliotecas mexicanas (principalmente la *Paul Rivet* del IFAL) para mi tesis de licenciatura

⁴⁸ Dos ejemplos de esos de textos son *Genealogía del racismo* y *Hermenéutica del sujeto* (ambos transcripciones de cursos del Collège de Francia), ambos publicados en español y ambos textos póstumos (no autorizados ni por Foucault ni por sus herederos). Véase la clasificación de los textos foucaultianos que Jacques Lagrange presenta en el tomo IV de DyE.

⁴⁹ Para más información sobre ese Centro, *Vid.*, la "Nota" que se incluye al final en *Michel Foucault, filósofo*, pp. 341-342.

⁵⁰ A pesar de la revolución en la informática, del *Internet* y demás bichos, los medios escritos y las bibliotecas, principalmente, siguen siendo las principales fuentes de información; no soy un nostálgico que añora la época en que los libros se escribían a mano ni voy a negar las indiscutibles ventajas que implica trabajar con una computadora (un texto como este no hubiera sido posible sin ellas, aunque eso también es una desventaja: con la computadora la manía de escribir, reescribir, agregar, recortar, etc., no tiene límites) pero creo que se engaña quien piensa que navegando por las redes electrónicas podrá encontrar la información adecuada para realizar un genuino trabajo de investigación; si quiere jugar está bien, pero que no se engañe: el *Internet* no es, en este momento, sino una gran "Sección amarilla" y una enloquecida "hot line". En cualquier caso, mi texto no debe nada a la nueva droga de nuestros tiempos: aunque utilice una computadora para escribir sus textos, el foucaultiano sigue siendo un ratón que habita los *archivos*.

piensa, acepto el juicio y la condena⁵¹; pero lo anterior también puede ser visto como un recurso, un poco desesperado, para incluir temas no directamente relacionados con el tema principal de la tesis pero que pueden ser útiles para aclarar ciertos puntos. Sé que la extensión de algunas de esas notas es delirante, pero el lector no tiene obligación de leerlas⁵². Si recorro a este expediente, es en parte para adelgazar (en atención al lector) el texto, el cual sufre de severos problemas de obesidad (si el lector no aprecia mi atención, es su problema).

Algunas aclaraciones referentes a las traducciones son también convenientes.

Mi texto se basa en una buena cantidad de textos foucaultianos no traducidos al español. Y aún en el caso de los textos ya traducidos al español, mis citas se refieren a los originales (siempre que estuvieron disponibles)⁵³.

En mis traducciones he preferido ser literal, sin caer en incorrecciones gramaticales, respetando la forma de expresión y la puntuación de los textos foucaultianos. Esto por varias razones: para facilitar la confrontación con el original y para evitar el error (frecuente entre los traductores: ¡Foucault no pudo haber dicho eso!) de intentar corregirlo. Por ejemplo, en algunos entrevistas Foucault emplea términos coloquiales o hasta expresiones vulgares que muchas veces son “corregidas” por los traductores; yo, por mi parte, trato ser lo más fiel posible a los textos foucaultianos. Me ciño, en general, a la terminología ya aceptada en español y cuando me separo de ella así lo señalo.

En algunos casos, cuando el término o la expresión no tienen una traducción exacta al español, o tienen cierta connotación especial que se puede perder en la traducción o cuando han sido traducidas previa y comúnmente al español de una manera incorrecta, coloco después del término o de la frase las originales, entre paréntesis y en cursivas, para que así el lector puede juzgar por su cuenta la conveniencia de la traducción⁵⁴.

Ultima aclaración de procedimiento: *todas las cursivas* en las citas son mías; esto es, coloco cursivas a pesar de que en el original no las hay o respecto las cursivas o subrayados originales cuando lo considero conveniente (pero solamente aclaro esto en algunas ocasiones).

7. Presentación de los capítulos de la tesis

A continuación presentaré la justificación y la razón ser de cada una de las partes, los capítulos que constituyen la tesis, hablaré de sus relaciones con las demás partes y con el conjunto de la tesis, del papel que jugarán en la argumentación general y de cómo ayudarán a probar la hipótesis de trabajo. También señalaré, aunque de manera sumaria, lo que se encontrará en cada apartado. Explicaré *qué haré y por qué lo haré*. Haré un boceto muy general de los principales caminos y de los entronques del laberinto que pretende explorar y construir este trabajo.

En el capítulo 1, “Diagnóstico de la situación actual de la filosofía”, presentaré, de manera muy general, *un aspecto* de lo que considero el panorama actual de la filosofía, en concreto, de la filosofía de la ciencia, por lo menos en su vertiente anglosajona, la cual es la filosofía de la ciencia dominante en la actualidad; aspecto que tiene que ver con la “mundialización” de la filosofía, el diálogo entre las diferentes “tradiciones filosóficas” y la crítica de la filosofía “contrarrevolucionaria” (que una cerrazón al interior de algunas tradiciones filosóficas frente a lo exterior y lo nuevo)⁵⁵ en contra de la filosofía revolucionaria y en contra de las filosofías diferentes a la tradición filosófica a la que se pertenece (como la crítica de la filosofía analítica anglosajona en contra de la filosofía francesa; aunque también hablaré de los defectos recíprocos que encontramos en la filosofía francesa), con el pretexto de acusarlas de relativistas y de irracionistas, eso, a pesar del desconocimiento que se muestra de ellas. Yo, desde

⁵¹ Mi texto no es sino un conjunto de notas a pie de página de los textos foucaultianos.

⁵² Las notas tienen como fin aclarar, precisar, desarrollar, etc., lo que se dice arriba en el texto, por lo cual se puede prescindir tranquilamente de sus lecturas o leerlas a discreción; en una primera lectura (o en una lectura apresurada) es conveniente leer el texto sin hacer caso de ellas.

⁵³ Cuando no he tenido el original a la mano, he preferido respetar, en términos generales, las traducciones directas al español y evitar, de esa manera, caer en traducciones indirectas (vicio muy frecuente entre los filósofos tercermundistas con aspiraciones o formación primermundista: para algunos, por ejemplo, una buena traducción al inglés es mejor incluso que el original). Por ello cuando el original es en inglés (caso común en la bibliografía foucaultiana; sobre todo en entrevistas), traduzco a partir de este, aunque teniendo siempre en cuenta la traducción francesa o castellana, en caso de existir.

⁵⁴ La palabra francesa “*question*” aparece repetidamente en los textos foucaultianos y es una palabra que tiene varios significados: pregunta, problema y algo a discutir, entre otros. En momentos es difícil, casi imposible, elegir uno de esos significados y como una traducción unilateral podría tergiversar el significado del texto, he preferido, en los casos en los que el término tiene varias connotaciones, traducirlo por la palabra castellana “cuestión” que reúne al mismo tiempo los significados de pregunta y de problema, además de algo a discutir.

⁵⁵ En este capítulo, obviamente, explicaré el significado de los términos entre comillas en la oración anterior.

luego, criticaré los movimientos contrarrevolucionarios y abogaré por un “diálogo” entre las distintas tradiciones y corrientes filosóficas. Haré algunos apuntes que tendrán que ser mejor desarrollados y precisados en el futuro ⁵⁶, pero que aquí simplemente servirán de contexto o marco teórico de mi estudio, pues me servirán para identificar los problemas a los que se enfrenta una ontología histórica de la verdad y para indicar cuál puede ser su pertinencia en el panorama actual de la filosofía.

En este mismo capítulo daré una definición provisional (válida únicamente para los fines de este texto) de la filosofía de la ciencia, hablaré de la importancia de la ciencia en nuestras sociedades, caracterizaré a la filosofía de la ciencia pospositivista (principalmente la de Kuhn y Feyerabend, pues clasificaré a la de Popper y de Lakatos como parte de la filosofía de la ciencia tradicional) y hablaré de las tesis (la carga teórica de la observación, la incommensurabilidad, el holismo teórico, etc.) y de los procesos (la historización, la sociologización, la hermeneutización, la etnologización y la politización) que la caracterizan; hablaré igualmente de las críticas contrarrevolucionarias que se le han hecho y de las semejanzas que existen entre ella y la llamada epistemología francesa. Tomaré como ejemplo de la crítica contrarrevolucionaria a la filosofía de Laudan ⁵⁷ y haré una crítica de la misma (mostraré de su concepción del pospositivismo es errónea, que le atribuye tesis más radicales de las que realmente sostiene y que su propia propuesta -el pragmatismo- se expone a las críticas pospositivistas). Contaré, finalmente, una pequeña historia de terror: la crítica de Laudan a Foucault, la cual demuestra varias cosas: el desconocimiento de la filosofía foucaultiana común entre los filósofos anglosajones (quienes no dudan, sin embargo, en “criticarla”), las semejanzas de la filosofía foucaultiana respecto de la filosofía pospositivista (pues reciben el mismo tipo de críticas y son incomprendidas en puntos similares) y la necesidad de profundizar en el estudio del trabajo foucaultiano ⁵⁸.

En el siguiente capítulo, el 2, “El problema de lo interno y de lo externo en la filosofía de la ciencia anglosajona pospositivista” presentaré la propuesta de los principales representantes de la filosofía de la ciencia anglosajona reciente, Popper, Lakatos, Kuhn y Feyerabend, sobre el problema de las relaciones entre lo interior y lo exterior en la ciencia, o entre lo científico y lo no científico (entendiendo por esto último lo social y lo histórico) y los problemas que se relacionan con él. A la vez trataré de mostrar los defectos y limitaciones de la filosofía pospositivista (de Kuhn y de Popper) y de la filosofía tradicional (de Popper y de Lakatos) sobre ese problema (la reducción de lo externo a lo psicológico, una concepción de lo social según el modelo de la conciencia psicológica individual, una concepción equivocada de la sociología de la ciencia y una teorización de la historia externa pero la falta de puesta en práctica de ese tipo de historia) así como las objeciones que se podrían hacer a partir de la última a los intentos por realizar un estudio social e histórico de la ciencia relevante para la filosofía (problemas con el relativismo y la autocontradicción, la simplificación determinista, el olvido de la estructura interna de la ciencia y de los problemas de su verdad y de su justificación), como el foucaultiano.

Lo anterior me servirá para comparar la propuesta foucaultiana con la filosofía de la ciencia pospositivista y con la tradicional anglosajona, para determinar sus respectivas ventajas y desventajas (ventaja de la filosofía foucaultiana pues en ella sí encontramos una teorización y un estudio efectivo de la ciencia desde el punto de vista histórico y social; ventaja de la filosofía tradicional y pospositivista anglosajona pues ella sí ha estudiado la estructura interna de la ciencia y se ha planteado los problemas filosóficos que implica: su verdad y justificación), pero también para determinar las objeciones que se podrían formular desde de la filosofía de la ciencia tradicional anglosajona a la filosofía foucaultiana por su proyecto de relacionar a lo interno con lo externo, o a los saberes con los poderes (dicho proyecto, piensan los filósofos de la ciencia tradicionales y contrarrevolucionarios, inevitablemente desconoce la estructura interna de la ciencia y conduce al historicismo, al sociologismo, al relativismo, y, finalmente, al irracionalismo) ⁵⁹. Sugeriré que la filosofía foucaultiana tiene importantes semejanzas respecto de la

⁵⁶ Sugeriré, por ejemplo, que dichos procesos solamente pueden ser explicados recurriendo a investigaciones históricas y sociales, pero guiadas por una interrogación filosófica.

⁵⁷ Para ello me basaré principalmente en su libro *La ciencia y el relativismo*, pero también haré referencia a otros de sus textos y de manera especial a *Beyond Positivism and Relativism*

⁵⁸ Por si aún faltara una justificación a la pertinencia de mi tesis una más sería esta: si Laudan, un gran filósofo de la ciencia anglosajón, se ha ocupado, aunque poco, de la filosofía foucaultiana, si la ha criticado (aunque en realidad la desconoce), y la ha comparado con la filosofía pospositivista (a la que tampoco es seguro que entienda completamente), entonces está plenamente justificado el estudio de la filosofía foucaultiana: ¿no acaso los filósofos anglosajones son como el Rey Midas?: lo que tocan se convierte de manera automática en filosófico y en científico.

⁵⁹ De manera indirecta presentaré también un cuestionamiento a la imagen que se tiene de la historia de la filosofía de la ciencia anglosajona reciente: es falsa la idea de que Popper fue un pospositivista, de que Kuhn es un irracionalista, de que

filosofía de la ciencia pospositivista, principalmente la de Kuhn y que, como tal, está expuesta a las críticas “contrarrevolucionarias”; pero también señalaré las diferencias que existen entre ellas, alguna de las cuales permiten a la filosofía foucaultiana no solamente escapar a esas críticas sino también aventajar a la filosofía pospositivista anglosajona.

En el capítulo 3, “Foucault en boca de sus intérpretes y críticos: el Error”, presentaré las principales interpretaciones sobre la filosofía foucaultiana: la de Morey, la de Rorty, la de Dreyfus y Rabinow, la de Deleuze y la de Veyne, así como algunas de las principales críticas a la propuesta foucaultiana de una “ontología histórica de la verdad”: la de Derrida, la de Putnam, la de Lefebvre, la de Dreyfus y Rabinow y la de Habermas.

Lo que trataré de mostrar aquí es que ninguno de los intérpretes ha entendido correctamente la tesis foucaultiana sobre las relaciones entre las prácticas y condiciones sociales e históricas, principalmente las relaciones de poder, y los saberes, y en particular, la ciencia: Morey acepta la partición de la obra foucaultiana basándose en sus “métodos”; Rorty excluye la posibilidad de que el trabajo foucaultiano pueda proporcionarnos algún tipo de explicación; Dreyfus y Rabinow proponen la tesis de que en su periodo arqueológico Foucault excluyó todo tipo de relación; Deleuze, por su parte, lejos de explicar la relación habla de una no-relación; por último, Veyne convierte la relación en una identificación. En cuanto a los críticos de la filosofía foucaultiana sostendré que sus cuestionamientos se dirigen más a las interpretaciones sobre la filosofía foucaultiana que a la filosofía foucaultiana misma, pues le atribuyen la tesis errónea de que el saber o la verdad y el poder son idénticos y de que no existe, entonces, realmente ni verdad ni saber, sino que todo es expresión del Poder⁶⁰. Trataré de mostrar que la filosofía foucaultiana no está anulada por una gran contradicción, como hacen pensar los intérpretes y como creen los críticos.

La función de este capítulo es altamente estratégica, dado el matiz polémico de mi trabajo: de este capítulo obtendré un segundo conjunto de cuestiones a las que la filosofía foucaultiana y quienes la estudian tienen que responder; sin embargo, no tiene una función meramente “retórica” si se entiende por ello presentar primero los errores de los demás para después presentar “lo que verdaderamente dijo Foucault”.

En el capítulo 4, “La filosofía foucaultiana”, presentaré, primero, la concepción foucaultiana de la filosofía, esto es, cómo la filosofía foucaultiana concibe a la filosofía: la concibe como una forma de saber, es decir, como una práctica social, relacionada con otras prácticas sociales en relaciones históricas específicas; mostraré que según la concepción foucaultiana de la filosofía esta está ligada al problema de la verdad y a la práctica política. Segundo, discutiré las principales objeciones a la tesis de que el trabajo foucaultiano es filosófico y de que constituye también una filosofía: el trabajo foucaultiano es “arqueológico” o “genealógico”, es decir, es una “más allá” de la filosofía, es histórico, es positivista, es metafilosófico, es incluso antifilosófico o, en todo caso, es una Filosofía de la Diferencia. Defenderé la tesis de que la filosofía foucaultiana es una *filosofía de las diferencias*, entendiendo por ello algo diferente tanto a la filosofía de la Identidad o a la metafísica de lo Mismo como a la filosofía de la Diferencia o a las presuntas posmetafísicas de lo Otro; hablar de una filosofía de las diferencias es hablar de una filosofía que intenta escapar de todos los absolutismos: una filosofía deliberadamente parcial y limitada⁶¹.

Pero será hasta el siguiente capítulo, el 5, “La ontología histórica del presente”, que presentaré de manera más concreta en qué consiste la filosofía foucaultiana, la cual tiene como principal

Lakatos es la superación dialéctica de ellos y de que Feyerabend es realmente tan radical como él quisiera ser y como sus críticos creen que es; es también falsa la idea de que la filosofía pospositivista en realidad realizó una efectiva historización, sociologización, hermeneutización, etnologización y politización de la filosofía de la ciencia; es igualmente equivocada la idea de que en la filosofía pospositivista encontramos un progresivo irracionalismo, que tendría que ser corregido por una filosofía contrarrevolucionaria o con un regreso a la filosofía tradicional: no hay regreso posible a ella después de la filosofía pospositivista -la filosofía de Laudan, es la prueba de eso-. Aunque aclaro que hacer eso no es mi objetivo principal. Deberá perdonarse, entonces, que en algunos aspectos (o quizá en todos) mi presentación de los autores anglosajones sea deficiente: una de cal por las de arena.

⁶⁰ De todas las críticas que se le han hecho a la filosofía foucaultiana únicamente presentaré las que se refieren a las cuestiones de la racionalidad, de la verdad y de las relaciones entre saberes y poderes.

⁶¹ La división del trabajo foucaultiano sobre la base de los métodos es cuestionable por varias razones: primero, porque Foucault nunca propuso teorías o métodos; segundo, es falso que la arqueología, que no es un método, solamente lo pueda ser del saber; tercero, los términos “arqueología” y “genealogía” no son totalmente adecuados y pueden dar lugar a confusiones pues refieren a lo contrario de lo que deberían nombrar; tercero, porque tienen límites temporales en la obra foucaultiana. Mi propuesta es, desde luego, que la filosofía foucaultiana es una “ontología histórica del presente”. *Id.*, *supra* apartado “h” del capítulo 4.

característica el conjuntar a la filosofía y a la historia, haciendo no una historia de la filosofía ni una filosofía de la historia, sino una filosofía histórica o historia filosófica, una historia que se plantea e intenta responder a cuestiones filosóficas ⁶². Aquí presentaré una de las características que distinguen a la filosofía foucaultiana de la filosofía tradicional y de muchas filosofías actuales, característica en la que queda reflejada, además de su autorreflexividad, su carácter crítico (el preguntarse por sus propias condiciones de existencia); esto me servirá para cuestionar la supuesta postura positivista o metafilosófica de la filosofía foucaultiana (lejos de pretender estar fuera de lo que describe, el presente, se asume como parte de él). Este apartado me servirá igualmente para explicar por qué la filosofía foucaultiana está ligada a la historia y por qué y cómo realiza esa fusión paradójica entre ontología e historia.

La hipótesis de trabajo de este capítulo es la siguiente: la filosofía foucaultiana es una ontología histórica del presente y, como tal, pertenece a una de las tradiciones críticas de la modernidad, la que tiene como tarea plantearse y responder a la cuestión de lo que es nuestro presente, de lo que somos y de lo que podemos hacer dentro de él, y que busca responderla a través de reflexiones históricas ⁶³.

Aquí mostraré también cómo se conjuntan en la filosofía foucaultiana algunos de los procesos que antes he mencionado como propios de la filosofía pospositivista de la ciencia anglosajona: la historización y la hermeneutización y en parte la etnologización, la sociologización, y la politización.

En el siguiente capítulo, el 6, “Los poderes”, presentaré, como una primera etapa, lo referente al poder o, mejor dicho, a las relaciones de poder. La hipótesis de trabajo de esta tesis es que la filosofía foucaultiana, a través de su ontología histórica de la verdad, pretende explicar las relaciones que existen entre los saberes o los discursos y las prácticas sociales y de poder, no obstante, para entender cabalmente esto no se puede dar por sabida y sentada una concepción del poder, pues la filosofía foucaultiana critica las concepciones existentes y propone una diferente. Aquí, por tanto, trataré de presentar en qué consiste la “analítica de los poderes” foucaultiana, a qué concepción del poder se opone ⁶⁴, qué problemas implica la propuesta foucaultiana, qué críticas se le han hecho y cómo se podría responder a ellas.

Comenzaré haciendo algunas aclaraciones acerca del término “poder”, pues la filosofía foucaultiana habla, más bien, de “relaciones de poder”. Mostraré que la filosofía foucaultiana no propone una “teoría del Poder” sino una “analítica de los poderes” ⁶⁵.

El tratamiento que haré de la analítica de los poderes foucaultiana será excesivamente sumario pues solamente me interesa lo necesario para entender la propuesta foucaultiana sobre las relaciones entre los saberes y los poderes ⁶⁶.

⁶² Lo que sostengo, en cambio, es que la filosofía no tiene un único método ni un único objeto, sino que es más bien una cierta manera de aproximarse a distintos dominios, por ejemplo, al científico.

⁶³ Uno de los objetivos secundarios de este apartado es combatir la idea de que la filosofía foucaultiana es una forma de anti-modernidad o de pos-modernismo; entendiéndolo por ello el estar en contra de la modernidad, buscar su desaparición, anunciar su fin, profetizar la llegada de la posmodernidad, pensar que la posmodernidad no tiene nada que ver con la modernidad y que la vuelve obsoleta, además creer que todo en la modernidad está mal, etc. La filosofía foucaultiana, por el contrario, asume la tarea de la filosofía moderna e incluso defiende la actitud moderna; ella es, desde luego, crítica de la modernidad pero no anti-moderna.

También cuestionaré la interpretación de Dreyfus y Rabinow, que ha dado lugar a muchas críticas a la filosofía foucaultiana: interpretación según la cual Foucault, durante su periodo arqueológico, y según sus críticos durante toda su vida, asumió una actitud de desprendimiento cuasi fenomenológica, es decir, de un observador a-histórico, lo cual no solamente sería falso, por imposible, sino que estaría en contradicción directa con sus ideas sobre las relaciones entre saberes y poderes y con su propia actividad política.

⁶⁴ La concepción del poder a la que la filosofía foucaultiana se opone y de la que trata de separarse es la concepción “jurídica”, “discursiva” y “negativa” que conlleva la idea “liberacionista”: según ella la función del poder es únicamente reprimir, excluir, decir no, etc., por consiguiente, remite a la idea tradicional de liberación, según la cual antes del poder existiría una naturaleza, buena y libre que sería reprimida por el poder y que, entonces, bastaría quitar las represiones para reinstaurarla.

⁶⁵ Sobre la analítica de los poderes existen muchos equívocos, por eso digo por adelantado que para la analítica de los poderes el Poder no existe sino que lo que existen son los poderes o, más bien, las relaciones de poder; el poder no es una sustancia sino una relación, relación que es siempre compleja y cambiante pues se establece entre individuos que tienen libertad de acción y que es siempre.

⁶⁶ El problema de la libertad es un problema fundamental para la filosofía foucaultiana, pues se afirma comúnmente que ella niega la libertad, que dice que no existe o que es una ilusión, que los seres humanos somos los juguetes de estructuras inconscientes y omnipotentes, etc. Y lógicamente la función crítica de la filosofía foucaultiana, que se encuentra en el diagnóstico del presente, no tendría sentido si Foucault negara la libertad. Pero la realidad es que, en la postura foucaultiana, las relaciones de poder existen solamente porque los sujetos tienen posibilidades de acción, porque son libres.

En el siguiente capítulo, el 7, “Los saberes”, lo primero que haré será aclarar en qué consiste la ontología histórica de la verdad foucaultiana (explicaré por qué hablo de ella y no de “arqueología del saber”, de “genealogía del saber-poder”, de “historia del pensamiento” o de “historia de la verdad”) y explicaré cuáles son sus presupuestos filosóficos. En este apartado también aclararé cuál es la posición foucaultiana respecto del problema de la verdad; definiré cuál es el objeto de estudio de la ontología histórica de la verdad, es decir, el saber; analizaré los diferentes términos por medio de los cuales lo designó Foucault y cuáles son las diferencias entre esos términos; explicaré cuáles son las principales características del saber y cuáles son sus diferencias respecto de los objetos de estudio de otras disciplinas, principalmente respecto de la ciencia⁶⁷.

El objeto de estudio de la ontología histórica de la verdad es, obviamente, la “verdad”, pero como por verdad entiende, de manera general, los procedimientos para establecer la verdad, en realidad, el objeto de estudio de ella es el “saber”. Pero la filosofía foucaultiana no habla del Saber sino de los saberes, en plural y con minúsculas. El saber no es idéntico ni a las opiniones ni a las ciencias, es un constructo teórico, que se obtiene a través del análisis de las prácticas y de sus regularidades. El saber no es lo pre-, lo para-, lo anti- o lo no- científico, es un *a priori* histórico, es la condición de existencia de las ciencias, es inconsciente, está investido en prácticas e instituciones, etc.⁶⁸

Aquí será necesario combatir ciertos prejuicios, compartidos tanto por críticos como por intérpretes, sobre la filosofía foucaultiana: aquellos que afirman que para la filosofía foucaultiana ni la realidad ni la verdad ni mucho menos la ciencia existen, pues todo conocimiento es saber, es decir, es un instrumento del poder y que todo está igualmente injustificado y no verdadero; la filosofía foucaultiana, por tanto, es absolutamente relativista, escéptica, irracionalista, etc.

La filosofía foucaultiana parte de la idea de que la verdad es histórica, de que ha sido constituida históricamente, de que es, por lo tanto, un acontecimiento. La verdad existe, si no ¿para qué hacer su historia? Pero la historia de la verdad no es la historia de su develamiento progresivo sino la historia de los procedimientos por medio de los cuales se la establece, se la hace funcionar, se la impone como norma; existen, en efecto, en distintas sociedades y épocas, diferentes regímenes, economías, juegos de la verdad.

Este capítulo será extenso, pero no tanto como debiera: en realidad es una primera aproximación, y una aproximación general, al estudio de un aspecto poco tratado (si excluimos las introducciones que solamente resumen y resumen mal *La arqueología del saber*) de la filosofía foucaultiana: lo que tiene que ver con el saber, con la verdad y con la ciencia: su “ontología histórica de la verdad”. Recuerdese, este capítulo no es sino la segunda etapa previa a lo que será el punto de llegada de mi tesis.

Nos acercamos al centro del laberinto y al final de nuestra travesía.

En el capítulo 8, el central de mi tesis, “Las relaciones entre los saberes y los poderes”, habiendo aclarado antes qué entiende la filosofía foucaultiana por “poderes” y por “saberes”, trataré probar la hipótesis de trabajo de mi tesis (espero que aquí se unan de una manera coherente los diferentes caminos recorridos antes). En este problema se centrará mi tesis, pues creo que ahí radica la principal aportación de la filosofía foucaultiana a los debates actuales sobre la ciencia.

La filosofía foucaultiana rechaza la “ilusión formalista o internalista” según la cual las condiciones internas de una ciencia pueden bastar para dar cuenta de su existencia y de su historia; también rechaza la “ilusión doxológica o subjetivista” que consiste en pensar que la conciencia de los sujetos es la explicación de los cambios en la ciencia; pero del mismo modo rechaza la “ilusión genética, sociologista o externalista”, según la cual las condiciones históricas y sociales se reflejan directamente en la estructura interior de una ciencia y que ellas bastan para explicar sus transformaciones.

Lo que plantea la filosofía foucaultiana es que las relaciones entre lo interno y lo externo a la ciencia, lo científico y lo no científico o los saberes y los poderes -dicho en términos más foucaultianos-

⁶⁷ Intentaré precisar el sentido foucaultiano de término “saber”, aclararé cuáles son las relaciones y diferencias del término “saber” (objeto de estudio de la ontología histórica de la verdad) no solamente respecto de los conceptos “pensamiento”, “discurso”, “verdad” o “*a priori* histórico”, “episteme”, “formación discursiva”, etc., sino también respecto de conceptos más tradicionales como los de “opinión”, “conocimiento” y “ciencia”. Y para hacer eso recurriré a textos desde los años sesenta hasta textos de los años ochenta y textos de diferente estatuto teórico.

⁶⁸ Haré también algunas aclaraciones sobre el supuesto “estructuralismo” foucaultiano, pues muchos intérpretes y críticos consideran que “saber” cumple la misma función que el concepto “estructura” en el estructuralismo; es decir, que es algo ahistórico, que domina al pensamiento de los hombres sin que lo sepan, etc. El saber, para la filosofía foucaultiana es, por el contrario, un conjunto de reglas que rigen la conducta de los individuos y, como tal, es cambiante y está sometido a transformaciones.

no son directas, en términos de reflejo o de expresión y que no se dan al nivel de la forma del saber, de sus contenidos o de la conciencia de los individuos sino al nivel de sus reglas de formación, es decir, al nivel de sus condiciones de existencia, de lo que lo hace existir (pues las prácticas y condiciones sociales e históricas, entre las cuales están incluidos los poderes, también producen saberes); pero filosofía foucaultiana afirma que no existe una relación lineal y automática entre ellos, pues los saberes tiene una estructura interna que impiden que cualquier influencia externa los transforme de cualquier manera.

La filosofía foucaultiana no plantea una relación entre dos entidades de distinta naturaleza, el Saber y el Poder, sino entre dos tipos de prácticas sociales, las relaciones de poder y las formas de saber, en plural, por lo cual no existe entre ellas un único tipo de relación, sino relaciones concretas, cambiantes y complejas que hay que analizar en cada caso, a través de análisis históricos.

Lo anterior significa que la tesis acerca de que la filosofía foucaultiana, durante su "período arqueológico", cayó en la ilusión formalista (que sería una forma extrema de internalismo) pues planteó que existen "reglas que se regulan a sí mismas", como creería un estructuralismo metafísico, y que debido a las aporías que implicaba dicha idea pasó a su período "genealógico", en el que asumió la tesis de que "voluntad de saber = voluntad de poder"... todo ello es simplemente incorrecto o falso. Y eso no es un mera opinión personal, sino algo que puede ser demostrando citando y analizando los textos foucaultianos (cosa que haré en momento).

Aclaro, también, que la filosofía foucaultiana **no** dice que el Saber o la Verdad son Poder, que son idénticos a él o que son sus meros instrumentos y que, por tanto, no existe en realidad ni verdad ni conocimiento, sino solamente una Voluntad de Poder que tratar de imponerse bajo la máscara mentirosa del saber o de la verdad.

Trataré de demostrar, entonces, que tanto las principales interpretaciones como las críticas, por lo menos en este punto, están equivocadas.

Obviamente mostraré en este capítulo que la explicación foucaultiana evita los problemas señalados por Popper y Lakatos en los estudios sociales e históricos de la ciencia, a la vez que supera las deficiencias de la filosofía pospositivista, con lo cual habré *si no demostrado* por lo menos *si mostrado* la pertinencia de la filosofía foucaultiana en el panorama de los estudios actuales sobre la ciencia.

Esta es la tercera vez en esta introducción que enuncio mi tesis, por lo cual espero que por lo menos eso haya quedado claro: espero que a la mera hora no se pierda el hilo que tanto trabajo me ha costado trenzar.

Las "Conclusiones" de la tesis serán, sorpresivamente, extremadamente breves, a diferencia de los capítulos, pues desde esta introducción he ido adelantándolas y en cada capítulo iré poniéndolas de relieve. Así que en ese apartado mejor presentaré una *broma foucaultiana* (sobre la erudición, el mal de biblioteca y la afasia) que me permitirá establecer un lazo, aunque delgado, entre esta tesis y lo que será mi tesis de doctorado.

La función de los primeros cinco capítulos, la primera y la segunda partes (a pesar de su extensión), es exclusivamente introductoria pues son los antecedentes de la discusión que desarrollaré después, en los últimos tres capítulos, los centrales; el octavo capítulo es propiamente la conclusión de la tesis: el corazón del laberinto.

Dado que el tema de mi tesis es la explicación foucaultiana de las relaciones entre los saberes y los poderes y dado que el enfoque de mi texto es filosófico, dado que dicho tema pertenece a la filosofía de la ciencia, dado que la filosofía de la ciencia anglosajona es una de las más desarrolladas y importantes que existen actualmente, dado que la filosofía pospositivista es -en mi opinión- la corriente más valiosa que existe en ella, dado que el problema sobre el cual gira la explicación foucaultiana no sido tratado de manera adecuada por la filosofía de la ciencia anglosajona, dado que trato de mostrar la relevancia de la propuesta foucaultiana frente a otros estudios de la ciencia... dado todo lo anterior, en la primera parte presentaré un diagnóstico de la situación actual de la filosofía y hablaré de la filosofía de la ciencia pospositivista.

Dado que estudiaré la explicación que nos proporciona la filosofía foucaultiana sobre las relaciones entre saberes y poderes, en la segunda parte explicaré lo que, según yo, no es la filosofía foucaultiana (lo que dicen intérpretes y críticos) y lo que sí es (una filosofía, de las diferencias, que asume la forma concreta de ontología histórica del presente).

Así, en la tercera parte, habiendo tratado los antecedentes teóricos del problema, me enfrentaré finalmente a él, no sin antes haber aclarado el significado de los términos entre los que se plantea: los "saberes" y los "poderes".

Los primeros capítulos pueden parecer desviaciones innecesarias en relación a la tesis principal pero creo que no se puede dar por supuesta la existencia de la filosofía foucaultiana (dado que muchos

la objetan y sostiene que el trabajo foucaultiano no es filosófico) ni tampoco puede darse por sentada su naturaleza (puesto que existen muchos perjuicios y malentendidos en torno a ella). Y creo que también es importante aclarar el contexto teórico del que parto (la situación actual de la filosofía y mi interpretación de la filosofía de la ciencia pospositivista).

De cualquier manera, quien así lo quiera puede leer directamente desde el sexto capítulo hasta el octavo y tendrá una idea bastante clara de la tesis que propongo y, por supuesto, de lo que propone la filosofía foucaultiana; incluso bastará para este fin con leer el octavo capítulo o con haber leído únicamente esta introducción.

8. Agradecimientos

Esta tesis está dedicada, como todo lo mío, a mi madre y a mi novia (mi única lectora segura).

El trabajo de quien investiga es solitario, pero siempre, aun en el más completo silencio, está motivado por un diálogo (una deuda) interminable con los otros. No puedo, entonces, dejar de agradecer a otras personas que me han ayudado de diversas maneras y que, por momentos, me han acompañado en el laberinto⁶⁹.

Puesto que esta tesis es la continuación de mi tesis de licenciatura, debo agradecer a Mercedes Garzón, a Ana María Martínez de la Escalera y a Rodolfo Cortés del Moral, los tres profesores que más influyeron en mí durante la licenciatura; el último, además, mi asesor de tesis.

Alejandra Velázquez Zaragoza, compañera de trabajo en la Prepa 8, ha sido siempre un gran ejemplo para mí, un ejemplo que, cuando lo he seguido, me ha traído invariablemente estupendos resultados. Por su ayuda y por su ejemplo, gracias.

De la Maestría de Filosofía de la Ciencia de la UAM-I agradezco a algunos de mis profesores.

De Javier Sánchez Pozos, no solamente aprendí lógica sino que también aprendí cómo enseñarla; sin embargo, no correspondí a su generosidad y entrega; no tengo disculpas para mi comportamiento, solamente espero poder corregirlo en el futuro.

Enrique Dussel ha sido para mí y para muchos otros ante todo un modelo a seguir; en un ambiente en el que la mediocridad es la regla, alguien que se atreve a pensar por sí mismo y en voz alta no puede ser sino una fuente de inspiración; es verdad que su camino implica riesgos, pero todos ellos son preferibles a la tibia tranquilidad de los que no hacen nada (si no es rezongar ante lo que hacen los demás). La búsqueda de Enrique Dussel es *ética* en el sentido genuinamente foucaultiano de esa palabra: es la búsqueda, a través de un ascésis en el pensamiento, de un modo de ser aún improbable⁷⁰.

⁶⁹ Antes de pasar a los agradecimientos quizá deba comenzar con las *disculpas*, principalmente con la disculpa sobre la *extensión excesiva* de este trabajo, pues sé que la misma lo convierte en literalmente *ilegible*. Sé también que resulta injustificable: ¿qué tengo que decir que no pueda ser dicho en unas cuantas cuartillas? Si los grandes filósofos, aun siendo grandes, escriben textos más reducidos ¿por qué me creo con el derecho de escribir un texto tan extenso, siendo que seguramente no digo nada nuevo ni original ni mucho menos importante, siendo que lo único que hago es comentar lo ya dicho? ¿No es mi texto simplemente un gran *collage* o un *pastiche* de citas que se quiere hacer pasar por una tesis?

Ante tal objeción no tengo más respuesta que aceptar, con vergüenza, mi error. Mi única justificación, si así puede llamarsele, es que “la cosa misma” así me lo ha exigido y espero que por lo menos el lector entenderá, después de leer todo el texto (si es que Dios le presta vida para tal empresa inútil), la razón de mi locura (en realidad este texto supone una considerable reducción de mi proyecto original de tesis de maestría: es tan solo la tercera parte de él).

Sé que mi merecido castigo es que nadie lea mi escrito; así quedaré confinado al infierno de los seudoescritores: el olvido y la indiferencia.

Ante las dudas sobre la extensión de mi trabajo y sobre mi desmesurado uso de citas, no se me ocurre otra cosa mejor que citar *en extenso* un texto foucaultiano: “El hecho de que el trabajo que les he presentado haya tenido esta marcha fragmentaria, repetitiva y discontinua, podría corresponder a algo que se llama ‘retardo febril’ y que afecta característicamente a los amantes de las bibliotecas, de los documentos, de los textos que no fueron nunca leídos, de los libros que apenas impresos son reclusos y duermen en los estantes de las bibliotecas, de los que solo son retomados algún siglo después. Todo esto convendría bien a la inercia de los que profesan un saber para nada, una especie de saber suntuoso, una riqueza de *parvenus* cuyos signos exteriores se encuentran dispuestos a pie de página. Esto les pasa a todos los que se sienten solidarios con una de las más antiguas o de las más características e indestructibles de entre las sociedades secretas de Occidente, sociedades que el mundo clásico no conocía y que se formaron al comienzo del cristianismo, probablemente en la época de los primeros conventos, al margen de las invasiones, de los incendios y de los bosques. Me estoy refiriendo a la gran, tierna y calurosa masonería de la erudición inútil” (*Genealogía del racismo*, pp. 18-19, traducción modificada).

⁷⁰ Buena parte del segundo capítulo lo presenté y lo *discuti* (en el sentido más literal y acalorado de esa palabra) en uno de sus Seminarios (en el que también participaron Marcos, Gabriela, Virginia, Javier y Marco Antonio). El Dr. Dussel es, sin duda alguna, uno de mis principales e ineludibles interlocutores.

Por cierto que mi trabajo puede parecer totalmente alejado del de Dussel (el mío está centrado en la filosofía “europeo-norteamericana”, en cambio, el suyo en la “filosofía de la liberación latinoamericana”), sin embargo, no lo está tanto. En efecto, en su libro *Apel Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, en un ensayo titulado “Filosofía de la

De Ambrosio Velasco, mi asesor de tesis, siempre obtuve apoyo, así como la paciencia necesaria para escuchar los avances, casi siempre excesivos y desarticulados, de mi trabajo; pero también obtuve otras cosas: una conversación con él está llena de voces; con él el diálogo entre las diferentes tradiciones, corrientes y pensadores filosóficos deja de ser una oración por tiempos venideros y se convierte en una realidad. Muchas de las ideas que defiendo en este texto las tomo de él, aunque sobra señalar que los resultados que he obtenido de ellas son solamente responsabilidad mía ⁷¹.

Hace casi tres años Óscar Martiarena aceptó una tesis de licenciatura defectuosa por varias razones; en esta ocasión aceptó una tesis no solamente defectuosa sino además monstruosa; lo anterior deja en claro varias cosas: primero, Óscar Martiarena es una buena persona, segundo, es realmente un foucaultiano y, tercero, yo no tengo remedio ni vergüenza ⁷².

Con algunos de mis compañeros de maestría me une una mayor amistad, una mayor cantidad de risas o de enojo... Por los ratos buenos y por los malos mencionaré a todos: Francisco Castillo, Ulises Cerón, Rodolfo Corona, Juan Manuel Espinosa, Ma. de la Luz Galindo, Claudia García, Francisco Guerra, Jorge Gutiérrez, Rubén Lara, Gabriela López, Marco Antonio Millán, Javier Naranjo, Lucía Pérez, Virginia Poo, Salvador Rosas, José Sánchez, Sofía Tolentino, Marcos Valdivia, Pedro Vargas, Hugo Zavala, Juan Antonio Rea y Juan José Bautista ⁷³.

Durante los dos años (1994-1996) que realicé mis estudios de maestría en la UAM-Iztapalapa recibí una beca de CONACYT; asimismo, durante los meses de gestación y parto de este trabajo de tesis, gocé primero de un permiso y después de una licencia por parte de la ENP de la UNAM, institución en la cual laboro. Por lo anterior agradezco a dichas instituciones, así como a sus autoridades.

Debería mencionar y agradecer a más personas, pero ello haría que esta tesis tuviera el doble de su tamaño. Sé que el lector prefiere que cese mis agradecimientos.

Este trabajo no es lo que *debería* ni lo que *pudo* ser; pero, como dijo (creo) algún poeta: *uno no es lo que quiere sino lo que puede ser*.

liberación: desde la *praxis* de los oprimidos”, Dussel habla, aunque brevemente, de Foucault. Dussel cataloga a Foucault dentro de los “posmodernistas” y señala que sus críticas pueden ser “útiles” a la filosofía de la liberación: “la filosofía de la liberación, aunque criticándolo puede aprender de Foucault” (*Op. cit.*, p. 29). ¿Por qué?: “Michel Foucault -en especial en su genial *L'archéologie du savoir-* que no se propone la ‘com-prensión’ sino más bien la ‘de-strucción’ arqueológica de la subjetividad, donde no se intenta ver la ‘falsa continuidad’ sino más bien las ‘fracturas’, puede servirnos, por ejemplo, como camino, como método para ‘des-andar’ la historia del ‘eurocentrismo’, presente aun en él y en toda la filosofía moderna, y para descubrir el origen de nuestra conciencia periférica desde la ‘fractura’ de la Exterioridad (ya que la filosofía de la liberación es una de esas ‘rupturas históricas’)” (*Ibid.*, p. 15). Dussel también dice que “de alguna manera ‘el Otro’ es el principio de la ‘discontinuidad’; es el origen del cambio y las transformaciones” (*Ibid.*, p. 29).

La lectura que hace Dussel de Foucault es, obviamente, diferente a la mía; no es el momento de hacer una crítica de ella, solamente diré que mientras para mí la filosofía foucaultiana es una filosofía de *las* diferencias, para Dussel es una filosofía de *la* Diferencia o de lo *Otro*, como lo es su propia filosofía de la liberación. *Cf.* capítulo 4, donde haré una caracterización de la filosofía foucaultiana como “filosofía de las diferencias”.

⁷¹ Dicha influencia véase, sobre todo, en los dos primeros capítulos, en lo que se refiere a la mundialización de la filosofía, al diálogo entre las tradiciones filosóficas, así como a los procesos propios de la filosofía de la ciencia pospositivista a los que me referiré. Cabe mencionar que conocía a Laudán (para mala suerte de él) a través del Dr. Velasco. Aunque también debo aclarar que mi visión de la filosofía de la ciencia, de la filosofía foucaultiana y de la filosofía en general es, en algunos casos, antitética a la de él (no creo haber si quiera conmovido sus reparos frente a la filosofía foucaultiana). Por lo tanto, no se lo culpabilice de nada.

⁷² Es obvio que mi lectura del trabajo foucaultiano es diferente a la de Martiarena, pero me atrevería a afirmar que ellas no se contraponen: su camino es distinto, pero en un laberinto como el foucaultiano sería imposible que no se encuentre con el mío (¿en mi tesis de doctorado o quizá antes?). Martiarena, como reza el título de su libro, considera a Foucault como un “historiador de la subjetividad”; yo, en cambio, considero a Foucault como un filósofo y considero que su tema no es *verdadera y únicamente* la subjetividad, sino que su trabajo es una caja de herramientas que puede ser aplicada a distintos dominios (no únicamente el sujeto).

Martiarena dice, en la introducción, que su libro trata de “la cuestión del sujeto, su relación con la historia y la necesidad de promover nuevas formas de subjetividad” (*Op. cit.*, p. 14); pero antes aclara, como buen foucaultiano, que su texto no pretende decir “la verdad” sobre el pensamiento de Foucault.

No he recibido lecciones directas del Dr. Martiarena, pero sin duda he aprendido algunas cosas de él. Por ejemplo, a plantear problemas y tratar de responderlos a propósito de la filosofía foucaultiana.

En efecto, en su libro plantea que Foucault, en sus primeros textos, planteó un problema, el de la relación entre la existencia individual y la historia, que en los últimos textos, de los ochenta, terminó por solucionar.

⁷³ Un reconocimiento aparte merecen Teresa K... (la gran filósofa e investigadora) y Jorge Ocampo (el gran filósofo e historiador de la ciencia), pues ellos fueron, como nadie, quienes me enseñaron lo que *no es ni debe ser* la filosofía y la historia de la ciencia. Cualquier agradecimiento resultará siempre insuficiente ante la lección de los Doctores así como frente a la que no se cansó de suministrarme el Club de la Ignorancia.

Además ¿qué vale más la pena sino *llegar a ser algo inesperado?*: “*En la vida y en el trabajo lo más interesante es convertirse en algo que no se era al principio. Si se supiera al empezar un libro lo que se iba a decir al final, ¿cree usted que se tendría el valor para escribirlo? Lo que es verdad de la escritura y de la relación amorosa también es verdad de la vida. El juego merece la pena en la medida en que no se sabe cómo va a terminar*” (M. Foucault, “Truth, Power, Self”).

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO 1

Diagnóstico de la situación actual de la filosofía

“ . . . ¿qué es la filosofía hoy -quiero decir, la actividad filosófica- si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, intentar saber cómo y hasta donde sería posible pensar de otra manera? ”, M. Foucault, L’usage des plaisirs.

Presentaré en este capítulo, en términos muy generales, el marco o contexto teórico del cual parte este proyecto de investigación; en concreto, hablaré acerca de la situación actual y de los problemas que existen dentro de la filosofía en general y en la filosofía de la ciencia en particular y hablaré también de la pertinencia de la filosofía foucaultiana en dicho panorama; haré, pues un diagnóstico ¹ de la situación actual de la filosofía de la que parte esta reflexión sobre la ontología histórica de la verdad de la filosofía foucaultiana.

Lo que haré en este capítulo será (1) hablar de las tradiciones filosóficas, de la mundialización de la filosofía, de la contrarrevolución y del diálogo entre las distintas tradiciones filosóficas, de las lecciones de racionalidad que los filósofos alemanes y anglosajones han pretendido dar a los franceses y de los defectos recíprocos que encontramos en la filosofía francesa; (2) después hablaré de la filosofía de la ciencia, de la importancia de la ciencia en nuestras sociedades, de la filosofía de la ciencia pospositivista anglosajona y de la contrarrevolución en ella, además tomaré como ejemplo de esta última a la filosofía de Laudan, hablaré también de la filosofía de la ciencia en otras tradiciones filosóficas (en concreto, en la francesa); (3) presentaré algunas conclusiones generales sobre la situación actual de la filosofía; (4) hablaré brevemente de la pertinencia de la filosofía foucaultiana dentro la situación actual de la filosofía y, finalmente, (5) presentaré una breve historia de terror propia de la filosofía de la ciencia anglosajona ².

¹ El término “diagnóstico” debe ser entendido en su sentido más modesto y trivial: así como un médico diagnóstica el estado de un paciente, basándose en algunos síntomas o en una exploración superficial que pueden indicar ciertos problemas -los cuales deberán ser comprobados mediante análisis posteriores más precisos o resueltos mediante determinado tipo de medidas-, así a partir de algunos signos superficiales que observo en la filosofía contemporánea yo intento detectar los problemas que tiene que enfrentar la reflexión filosófica actualmente. No pretendo, entonces, hacer algo así como el retrato completo y detallado de la filosofía contemporánea: “todo lo que realmente es la filosofía actual”. No estoy tan loco y creo no ser tan tonto para intentar o creer haber realizado tal cosa. El título de este capítulo puede sonar pretencioso pero creo que está justificado: en efecto, hago un diagnóstico de cierta situación de la filosofía actual; y creo que no es necesario aclarar que no se trata de una diagnóstico de toda la situación contemporánea porque creo que eso es obvio. Además la expresión tiene un cierto dejo foucaultiano que la hace irresistible.

² De manera más concreta lo que haré será lo siguiente:

Primero plantearé el problema de la existencia de diferentes tradiciones filosóficas. Digo “problema” porque aparentemente existe una contradicción entre las pretensiones universalistas de la filosofía (las cuales están ligadas a la idea de que existe una sola realidad que debe ser representada de igual forma por todos los lenguajes y que, por tanto, también existe una sola verdad) y la existencia de diferentes tradiciones filosóficas que corresponden a distintos lenguajes nacionales y que tienen una manera distinta de hacer filosofía; el “problema” es que, aparentemente, la filosofía no tendría porque ser diferente en distintos idiomas ni responder a las divisiones nacionales. Sugeriré que una posible respuesta a este problema la encontramos en la relación que existe entre la filosofía, entendida como un saber, y las condiciones históricas o sociales o las diferentes formas de vida que la han hecho existir; de manera más precisa, dichas “condiciones históricas y sociales” se dieron en Europa en el siglo XVII, con el surgimiento de los Estados monárquicos, el cual trajo consigo, primero, la constitución de algunas lenguas “naturales” (como en inglés, el francés y el alemán) en lenguas nacionales (en oposición al latín, lengua “artificial” pero “universal”, en el sentido que permitía la comunicación entre todos los filósofos europeos e, incluso, permitía la comunicación con árabes); dicho proceso está ligado, obviamente, al desarrollo del

capitalismo, pero no trataré de profundizar en dicha relación. Lo anterior significa que las diferencias entre las distintas tradiciones filosóficas, o entre los distintos modos de filosofar que los caracterizan, lejos de explicarse en términos de "carácter" de los filósofos, de sus diferencias de interés, de objetivos, etc., como se acostumbraba explicarlas todavía en el siglo XIX y como algunos contrarrevolucionarios creen que pueden explicarse, deben ser explicadas, más bien, a través de investigaciones históricas de las condiciones sociales e históricas que han hecho que existan esas diferencias. Aclaro que en este apartado dejaré muchos temas y respuestas pendientes, como, por ejemplo, cómo caracterizar a una tradición filosófica e incluso dejaré sin definir de manera precisa el concepto mismo de "tradición" (aunque si lo discutiré un poco; mi propuesta es que hay que hacer referencia a otro tipo de términos como el kuhniiano de "ciencia normal" o el foucaultiano de "saber"); sin embargo, espero plantear correctamente los problemas y espero que mi trabajo sirva un poco en el futuro para que alguien pueda si no resolverlos, por lo menos si abordarlos de manera más solvente; pues a pesar de que son, creo, problemas fundamentales para la filosofía, existen pocos textos (de hecho, hasta donde sé, no existe ninguno) que los trate con el detenimiento y la profundidad que merecen. Para tratar este tema me basaré en distintos autores, como Benveniste, Ferrater Mora, Bubner, Glucksman, Descombes, Bernstein, y, por supuesto, Foucault, pero, principalmente, en Derrida, lo cual sorprenderá a más de uno pues él es considerado como un "textualista" (supuestamente, para él solamente existe el texto o la escritura y, fuera de ella, no existe nada); no obstante, en algunos de sus escritos nos proporciona una explicación de la existencia de las lenguas filosóficas nacionales en términos de condiciones históricas y sociales, explicación en realidad cercana a la explicación foucaultiana sobre la existencia de los saberes.

Después abordaré uno de los procesos característicos y más importantes, a mi juicio, que observamos en la filosofía contemporánea: la "mundialización" de la filosofía, esto es, el hecho de que filósofos de distintas disciplinas, corrientes y hasta de diferentes tradiciones han comenzado a "dialogar" entre sí, es decir, han escapado a los límites impuestos por sus respectivas tradiciones. Las causas de dicha "mundialización" no se deberán buscar, sin duda, en una simple "toma de conciencia" de los filósofos, sino que se encuentran también en ciertos acontecimientos políticos (el fin de la guerra fría, la caída del bloque socialista, etc.), económicos (la globalización de la economía, el predominio de la economía del mercado o del "neoliberalismo"), tecnológicos (las nuevas tecnologías de la información), etc., pero, de nuevo, trataré dichas "causas"; solamente me conformaré con señalar algunos momentos estelares y ejemplificadores de dicho proceso. Señalo como fecha en que se consuma dicha mundialización a los años ochenta, aunque, sin duda, se podrían mover las fechas según el tipo de causas a las que se dé más importancia y según la tradición de la que se parta. Aclaro: no estoy diciendo que antes de esta época no hubo "diálogo" entre filósofos de diferentes tradiciones, pues, indiscutiblemente, lo hubo, así como existieron influencias de una tradición sobre otra; pero lo nuevo en los años ochenta fue que los filósofos de diferentes tradiciones comenzaron a escribir en el mismo momento sobre los mismos temas, a leerse unos a otros, a participar en los mismos congresos, a dar clases en las mismas universidades, a escribir en las mismas revistas, etc. La mundialización de la filosofía no ha traído la "democratización" de la filosofía pues siguen existiendo tradiciones dominantes (la anglosajona quizá sea la más dominante en este momento) y países "periféricos" o "subdesarrollados" (según el eufemismo que se prefiera), como el nuestro (como sucede en la economía, también nos hemos incorporado a dicha mundialización pero más como consumidores, como maquiladores, etc., de ideas filosóficas, que como genuinos productores); pero, otra vez, no profundizaré en el problema pues simplemente me interesa mostrar que nos encontramos ante un fenómeno inédito en la historia de la filosofía, fenómeno que debe ser valorado y explicado recurriendo a explicaciones de tipo histórico y sociológico, más que a través de especulaciones abstractas. Obviamente no hay que sobrevalorar la "mundialización de la filosofía" ni hay que creer que con ella, por fin, se ha alcanzado la "conversación de la humanidad", pues ella ha traído cosas positivas pero también negativas; de cualquier manera es una oportunidad única que hay que aprovechar o, en nuestro caso, pensar.

En el siguiente apartado abordaré una reacción negativa, conservadora, ante la mundialización de la filosofía y ante el contacto e intercambio entre las diferentes tradiciones filosóficas, pero también ante las filosofías que han puesto en cuestión a sus propias tradiciones, filosofías a las que llamaré "revolucionarias" y que surgen a partir de los años cincuenta, pero, principalmente, en los años sesenta; ejemplos de este tipo de filosofía revolucionaria los encontramos en la filosofía de la ciencia pospositivistas de la tradición anglosajona o en lo que se conoce como el "estructuralismo" y "posestructuralismo" francés. A la reacción frente a este tipo de filosofía la llamo "contrarrevolución" y ella se caracteriza por ser un rechazo de lo nuevo y de lo diferente, por ser una defensa a ultranza la tradición filosófica a la que pertenece y por acusar a la filosofía contrarrevolucionaria de ser relativista y, por tanto, autocontradictoria; pero se caracteriza también por acusar a las filosofías revolucionarias o de otras tradiciones diferentes a la suya de ser una amenaza moral y política y de por poner en peligro a toda forma de vida humana civilizada; todo esto a pesar del desconocimiento que los filósofos contrarrevolucionarios muestran de ellas y de que hacen uso, no del pensamiento racional que dice defender sino simplemente de prejuicios. La contrarrevolución la podemos encontrar en todas las tradiciones filosóficas pero han sido sobre todo los filósofos anglosajones (analíticos), alemanes (comunicativos) y franceses (neohumanistas, que siguen las lecciones de los alemanes y anglosajones) los que han tomado la bandera de la racionalidad y de la modernidad frente a la filosofía francesa presuntamente "posmodernista" y frente a los filósofos alemanes y anglosajones que parecen asemejarsele (los posanalíticos, como Rorty, y los cínicos, como Sloterdijk). Aquí, otra vez, la explicación no debe ser buscarse al nivel de la psicología, sino al nivel de condiciones sociales e históricas, como deja en claro el tipo de argumentos que ponen en juego los contrarrevolucionarios: su rechazo de la filosofía revolucionaria es, ante todo, una cuestión política, y también está relacionada con cuestiones incluso laborales. Tomaré como ejemplo de la crítica contrarrevolucionaria un texto de Putnam en contra de Derrida (Putnam es revolucionario en su tradición, pero actúa como contrarrevolucionario frente a otras tradiciones). Pero también presentaré los defectos recíprocos que encontramos en la tradición filosófica francesa: el juicio en contra de filosofías que se desconocen en ella, como la anglosajona.

A continuación hablaré de la filosofía de la ciencia, plantearé la tesis de que ella solamente existe desde el siglo XIX o desde que la ciencia existe (bajo el presupuesto de que la ciencia, tal y como la entendemos actualmente, no siempre ha existido, sino que lo ha hecho solamente gracias a ciertas condiciones sociales e históricas que se dieron en la

Como aclaré en la introducción, lo que presentaré aquí serán algunas hipótesis muy generales, que sé cuestionables y que deberé precisar, corregir o abandonar en el futuro, pero que en este texto cumplen, simplemente, la función de contexto o marco teórico para el estudio de la propuesta foucaultiana.

Algunos de los temas que trataré no están directamente relacionados con mi tesis principal; pero si los incluyo es porque creo que es importante pronunciarse sobre ellos y no limitarse a realizar un trabajo monográfico ciego, como suele acostumbrarse. Además los incluyo porque al referirse a cuestiones actuales, seguramente pronto caducarán, así que he querido sacarlas a la luz antes de que envejezcan.

No voy a tratar de resolver todos los problemas que trataré, simplemente me conformaré con plantearlos y con mostrar las cuestiones que están en juego en dichos problemas.

Espero que el lector será generoso conmigo así como yo he tratado de serlo con aquellos que he leído y criticado³.

Este capítulo podrá parecer como una gran divagación totalmente innecesaria (¿por qué y para qué tratar temas como los de la existencia de las diferentes tradiciones filosóficas, la mundialización de la filosofía, la crítica contrarrevolucionaria a la filosofía revolucionaria, etc., si lo que se quiere es, simplemente, estudiar la “explicación” foucaultiana?); pero lo será menos si se considera que el tema central de este trabajo es el problema de las relaciones entre el saber y las condiciones sociales e históricas, y el problema de la existencia de diferentes tradiciones filosóficas no es sino un caso particular de él.

En efecto, para poder explicar la existencia de diferentes tradiciones filosóficas, la mundialización de la filosofía y la reacción contrarrevolucionaria en ella, dado que la filosofía es una forma de saber, tendríamos que conocer cuál es la relación que existe entre los saberes y las condiciones sociales e históricas, entre lo interno y lo externo y ese es, además de un tema fundamental de la filosofía de la ciencia contemporánea, el tema de este trabajo.

En pocas palabras la explicación foucaultiana nos permitirá dar cuenta de la filosofía y su situación actual. He ahí parte de su pertinencia.

modernidad; la teoría del conocimiento, recordémoslo, no surgió sino hasta el siglo XVII), trataré de caracterizarla de manera general (como una reflexión filosófica sobre los presupuestos que permiten la existencia de la ciencia), y hablaré de los principales problemas que la ocupan. En seguida hablaré de la función social de la ciencia o de la importancia que tiene esta en nuestras sociedades, función que no solamente descansa en su carácter verdadero o justificado sino en su importancia tanto económica como política. Luego intentaré definir a la filosofía pospositivista de la ciencia (la definiré en oposición al positivismo, al cual caracterizaré como una doctrina que cree en la existencia de “hechos”, mientras que la filosofía pospositivista se pregunta por “las condiciones que hacen posible la existencia” de esos “hechos”) y presentaré algunos de los principales procesos que la caracterizan (la historización, la sociologización, la hermeneutización, la etnologización y la politización). No hablaré casi nada de las principales tesis pospositivistas (como la tesis de la carga teórica de la observación, de la inconmensurabilidad, del holismo de las teorías, etc.) porque algunas de ellas las trataré en un apartado posterior y en el siguiente capítulo; pero, principalmente, porque son de sobra conocidas y existen sinnúmero de estudios dedicados a ellas. Abordaré también ciertas semejanzas que existen entre la filosofía pospositivista de la ciencia anglosajona y la epistemología francesa, principalmente me centraré en los que se consideran los padres de ambas: Popper y Bachelard. Con lo anterior quiero mostrar la necesidad y la utilidad de diálogo entre las diferentes tradiciones filosóficas pues entre ellas existen coincidencias y procesos parecidos, a pesar de no haber existido contacto directo entre ellas o a pesar de que, incluso, ha existido entre ellas un mutuo desconocimiento y hasta un mutuo desprecio.

En seguida tomaré como ejemplo de la crítica contrarrevolucionaria a la filosofía revolucionaria la crítica del filósofo norteamericano Laudan a la filosofía pospositivista; la crítica de Laudan no es la única crítica contrarrevolucionaria de la filosofía anglosajona a la filosofía pospositivista (otras críticas podemos encontrarlas, por ejemplo, en los textos de Stove y de Putnam), pero creo que, además de ser representativa, la suya tiene la ventaja de ser clara y sistemática, además de provenir de uno de los filósofos de la ciencia más importantes actualmente (y que fue alumno directo de algunos de los principales pospositivistas). Lo que haré será presentar las críticas de Laudan a la filosofía pospositivista (a la que acusa de relativismo), pondré de manifiesto algunos de sus supuestos (la diferencia que establece entre la verdadera filosofía de la ciencia que él y sus colegas anglosajones y contrarrevolucionarios practican y todo lo demás), presentaré la propuesta de Laudan (su pragmatismo) haré una crítica de ella (por el criterio del “éxito” que propugna), presentaré de manera más detallada su crítica a dos de las principales tesis del pospositivismo (la de la carga teórica de la observación y de la inconmensurabilidad) tratando de mostrar que ella está errada pues las interpreta en un sentido más radical del que en realidad tienen y porque no considera las matizaciones que suponen.

Finalmente presentaré una reflexión sobre los procesos de los que he hablado, abogaré por la necesidad de un diálogo entre las diferentes tradiciones filosóficas, argumentaré en contra de las “críticas” contrarrevolucionarias, pero también sobre la necesidad de realizar investigaciones sociales e históricas que den cuenta de esos procesos, en lugar de basarse en prejuicios. ¡Ah! Me olvidaba: contaré una historia de terror anglosajona.

³ Quizá algún lector eche de menos, en ciertos momentos, las citas probatorias de todas mis afirmaciones, pero creo que si se considera la naturaleza de este capítulo, meramente introductorio, su forma, de ensayo, se entenderá que lo importante no son tanto los casos concretos sino el identificar tendencias en la filosofía contemporánea; además debe tomarse en cuenta la escasa bibliografía que existe sobre algunos de estos temas.

Otra razón por la que es importante y necesario tratar estos temas es porque la filosofía foucaultiana es considerada como parte de la filosofía contrarrevolucionaria; en particular, ha recibido críticas semejantes a las que han recibido los filósofos de la ciencia revolucionarios, llamados pospositivistas y yo mismo trataré de mostrar que existen ciertas semejanzas entre sus planteamientos; así que es indispensable aclarar en qué consisten la filosofía contrarrevolucionaria, por qué existe y cuáles son sus críticas a la filosofía de la ciencia pospositivista.

Aclaro de nuevo que mi “diagnóstico” no pretende ser *El* diagnóstico de la situación actual de la filosofía, es decir, no pretende ser el único posible ni ser completo ni ser totalmente verdadero; simplemente es un diagnóstico de *un* camino que ha seguido la filosofía contemporánea, camino que tiene que ver tanto con la filosofía foucaultiana como con el problema que estudiaré⁴.

Incluiré varias notas a pie de página un tanto extensas en las que profundizaré sobre algunos temas, sin embargo, se puede prescindir perfectamente de su lectura⁵.

1. La situación actual de la filosofía

Ahora presentaré un breve y muy general diagnóstico de la situación actual de la filosofía contemporánea. Repito, es exclusivamente un diagnóstico de *uno* de los aspectos de esa “situación”, el que tiene que ver con (1) la existencia de las tradiciones filosóficas, (2) la mundialización de la filosofía, (3) la contrarrevolución, (4) las lecciones de racionalidad que los anglosajones han pretendido suministrar a los franceses y (5) los defectos recíprocos que encontramos en la filosofía francesa.

1. 1. Las tradiciones filosóficas

Cada vez que hablamos y escribimos apelamos a un “nosotros”, pero ¿a qué nos referimos con ese “nosotros”? Sin duda a una comunidad que comparte una tradición lingüística; “nosotros” somos aquellos que hablamos y entendemos una determinada lengua y lo podemos hacer porque, hasta cierto punto, compartimos una misma forma de vida y hemos recibido un mismo tipo de educación (en el sentido amplio de la palabra: educación no solo como transmisión de conocimiento sino como transformación del comportamiento). Compartimos, entonces, un conjunto de reglas de comportamiento, del tal forma que podemos llevar una vida en común.

Pero el “nosotros” no solamente implica un interioridad, una inclusión, sino también un exterior, una exclusión: “nosotros” no somos ni “ustedes” ni “ellos”, es decir, *los otros*, los que no comparten ni el mismo lenguaje ni la misma forma de vida y con los cuales la comunicación si no es imposible por lo menos sí es difícil⁶.

Ese “nosotros” está *siempre ya presupuesto* y pocas veces tomamos conciencia de él y mucho menos llegamos a cuestionarlo: sería tanto como cuestionar aquello que hace posible nuestro propio cuestionamiento.

Ahora bien, lo anterior implica que cuando decimos en filosofía “nosotros” entonces estamos suponiendo que existen no solo diferentes comunidades lingüísticas y diferentes formas de vida sino también diferentes lenguas y comunidades filosóficas, la cuales están separadas unas de las otras. En efecto, en la filosofía contemporánea encontramos diferentes tradiciones filosóficas o diferentes formas de hacer filosofía (que responden a diferentes lenguas e incluso a determinadas nacionalidades), las cuales hasta hace poco se despreciaban o simplemente se ignoraban.

Una cuestión que a cualquiera que se dedica a la filosofía le llama la atención, sobre todo si vive en un país filosóficamente subdesarrollado o periférico como el nuestro, es la diferencia que existe entre las tradiciones filosóficas dominantes; me refiero, por supuesto, a la alemana, a la francesa y a la anglosajona o, más en general, la tradición “continental” y la anglosajona⁷. Incluso diría: lo que llama la

⁴ El sentido del término “diagnóstico” es foucaultiano (véase el capítulo 5), pero la realidad es que mi diagnóstico dista mucho de ser un verdadero diagnóstico foucaultiano (una ontología histórica): es simplemente una descripción de ciertos acontecimientos de nuestro tiempo.

⁵ De hecho, si se quiere, se puede prescindir de la lectura de todo el capítulo y, ¿por qué no?, de todo el texto.

⁶ En la conferencia “Envío”, incluida en *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Derrida dice que “al decir ‘nosotros’, de momento, estoy designando la comunidad que se relaciona consigo misma como sujeto del discurso, comunidad de aquellos que dominan el francés, que se conocen como tales y se entienden hablando lo que llamamos nuestra lengua” (*Op. cit.*, p. 78).

⁷ La distinción entre filosofía “continental” y anglosajona es discutible desde los nombres mismos que se utiliza para la división: nos remiten a una perspectiva europea: Inglaterra frente al continente; sin embargo, la filosofía anglosajona se ha desarrollado tanto en Inglaterra como en los Estados Unidos así como en Australia y los propios países escandinavos. Por otra parte, existen muchas diferencias entre la tradición alemana y la francesa, a pesar de la gran influencia de la primera sobre la segunda.

Besnier en *Historie de la Philosophie moderne et contemporaine* se pregunta “¿qué se designa bajo el vocablo ‘filosofía continental’ destinada a calificar la manera europea -sobre todo francesa- de filosofar?” y responde: “ante todo,

atención es la existencia misma de esas tradiciones (dada la pretensión de universalidad de la filosofía y dado que todas ellas son supuestamente “filosofías”): ¿no todas hablan la “lengua filosófica” y no acaso esa lengua es universal?⁸

¿Cómo, si la filosofía tiene pretensiones de universalidad, sin embargo, está dividida en diferentes tradiciones nacionales?⁹

Una tendencia natural en algunos filósofos tradicionalistas sería quitar importancia a ese hecho y decir: es verdad, las lenguas en las que se expresa la filosofía son diferentes y esas lenguas son arbitrarias o convencionales, pero lo que se dice a través de ellas es universal, es único, pues todas ellas hablan de la misma realidad, tienen el mismo referente¹⁰. No existe sino una sola filosofía: la verdadera, es decir, la de su tradición.

Según la concepción representacionista del lenguaje este es una representación de una realidad única, preexistente e independiente de él; esa “realidad” puede ser física, mental o ideal, pero el esquema funciona igual¹¹. Para dicha concepción la existencia de diferentes tradiciones nacionales puede ser explicada como distintos modos de representar una misma realidad; lo cual no pone en peligro la pretensión de universalidad de la filosofía, pues, aunque la forma de expresión varíe, el contenido puede ser el mismo: a pesar de las diferencias entre las distintas filosofías, corrientes y tradiciones filosóficas todas ellas hablan, en el fondo, de lo mismo¹².

Otra forma de eliminar el problema sería concebir a la filosofía como una especie de gran “código”. Habría quien diría que los griegos, sin duda desde Platón, establecieron la lengua filosófica y que el resto de los filósofos, durante toda la historia de la filosofía, lo único que han hecho han sido variaciones sobre esa lengua¹³ (recordemos la famosa frase de Whitehead: la historia de la filosofía no es sino notas a pie de página de los diálogos platónicos). La filosofía sería, en ese sentido, una lengua universal¹⁴.

una manera de heredar la herencia hegeliana” (*Op. cit.*, p. 644). Lo cual es en parte cierto si se toma en cuenta que la filosofía francesa, principalmente la “posestructuralista” (otro nombresito sumamente cuestionable), es ante todo anti-hegeliana, anti-idealista y anti-metafísica. Pero sería incorrecto reducir a la filosofía francesa solamente a ese rasgo.

La caracterización de las filosofías “anglosajona” y “continental” está aún por hacerse, sobre todo, si no se quiere caer en los prejuicios: el carácter especulativo y metafísico, irracionalista, etc., de los continentales; el carácter científico, lógico, racional de los anglosajones; o la profundidad, la reflexión de los continentales y el positivismo, la superficialidad de los anglosajones.

⁸ En su texto “El suplemento de la cópula. La filosofía ante la lingüística”, en *Márgenes de la filosofía*, Derrida se pregunta “¿cómo determinar esta lengua de la filosofía? ¿Es una ‘lengua natural’ o una familia de lenguas naturales (griego, latín, alemán, indoeuropeo, etc.)?, ¿es más bien un código formal elaborado a partir de estas lenguas naturales? Estas preguntas tienen una vieja historia, se remontan, sin duda, al origen de la filosofía misma” (*Op. cit.*, p. 215).

⁹ En una conferencia de 1968 “Los fines del hombre” pronunciada en un Coloquio de filosofía celebrado en Nueva York, e incluida en *Márgenes de la filosofía*, Derrida señala al principio que “contrariamente a la esencia de la filosofía, al menos tal como siempre se ha presentado a sí misma, se han constituido nacionalidades filosóficas”, es decir, contrariamente a sus pretensiones esencialistas y universalistas la filosofía es un hecho histórico, no una única filosofía sino que existen diferentes filosofías particulares (*Op. cit.*, p. 148).

¹⁰ “Recordar lo arbitrario del signo, ¿no es lo que siempre ha hecho la filosofía para establecer la exterioridad contingente y superficial del lenguaje respecto al pensamiento, la secundariedad del signo con relación a la idea, etc.?”, dice Derrida en “El suplemento de la cópula”, p. 216.

¹¹ Como dice Derrida en la conferencia “Envío” según la concepción tradicional del lenguaje “un lenguaje... representaría algo, un sentido, un objeto, un referente, o incluso a otra representación en cualquier sentido que sea, los cuales serían anteriores y exteriores a ese lenguaje. Bajo la diversidad de las palabras de lenguas diversas, bajo la diversidad de usos de la misma palabra bajo la diversidad de contextos o de sistemas sintácticos, el mismo sentido o el mismo referente, el mismo contenido representativo, conservaría su identidad ineludible” (*Op. cit.*, pp. 86-87). Y es obvio que en esta concepción del lenguaje late “el presupuesto o el deseo de una identidad de sentido invariable, presente ya tras los usos y que regule las variaciones, todas las correspondencias, todas las relaciones interexpresivas” (*Ibid.*, p. 84).

¹² Benveniste, en “Categorías del pensamiento y de la lengua” de *Problemas de lingüística general*, advierte que “es de la naturaleza del lenguaje prestarse a dos ilusiones en sentidos opuestos. Por ser asimilable, consistir en un número siempre limitado de elementos, la lengua da la impresión de no ser más que trujamanes posibles del pensamiento -libre este, autárquico, individual, que emplea la lengua como su instrumento-. De hecho, si se intenta alcanzar los marcos propios del pensamiento, no se atrapan, más que categorías de la lengua. La otra ilusión es inversa. El hecho de que la lengua sea un conjunto ordenado, que revele un plan, incita a buscar en el sistema formal de la lengua la calca de una ‘lógica’ que sería inherente al espíritu, y así exterior y anterior a la lengua. De hecho, no se construyen así más que ingenuidades o tautologías” (*Ibid.*, p. 73).

¹³ Recuérdese la diferencia que establece Saussure entre la lengua (el código lingüístico) y el habla. La lengua es el “conjunto sistemático de las convenciones necesarias para la comunicación”, es decir, el código; en cambio, el habla es el fenómeno de actualización individual, subjetivo, accidental, etc., de la lengua; la lengua es el lenguaje menos el habla.

¹⁴ Como dice Derrida en “La filosofía en su lengua nacional”, en *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, según esa concepción “esta lengua podría constituir un *corpus*, un tesoro, un sistema estructural y sincrónico de elementos

Según la anterior concepción, en realidad no habría diferentes tradiciones filosóficas ni diferentes filosofías, o esas diferencias serían simplemente fenómenos superficiales, pues ellas serían solamente “variaciones” de una única lengua filosófica o de un único gran código filosófico permanente. De nuevo, la existencia de diferentes tradiciones filosóficas no plantearía ningún problema¹⁵.

Pero desde hace tiempo se ha puesto en cuestión esa concepción del lenguaje: se ha dicho que el lenguaje, lejos de simplemente representar la realidad¹⁶, la configura, establece los límites de lo que puede ser pensado y de lo que existe, pues solamente existe algo y puede ser pensado si es nombrado por el lenguaje y solamente puede serlo si las reglas y estructuras del lenguaje lo permiten¹⁷.

El problema de la existencia de diferentes tradiciones filosóficas nos remite a la existencia de diferentes lenguas filosóficas nacionales y este problema, a su vez, nos remite al viejo problema de la relación entre el pensamiento, el lenguaje y la realidad.

Las preguntas son: ¿hasta qué punto la forma en que se piensa y lo que existe está determinado por el lenguaje?, ¿hasta qué punto la realidad y el pensamiento dependen de él? O, también, ¿existen la realidad y el pensamiento independiente del lenguaje? y, en caso concreto de la filosofía, ¿hasta qué punto las preguntas, los problemas, las respuestas, etc., que ella nos da, están condicionadas por la lengua en la que se expresa?¹⁸

codificados; este aparato, este programa (programado-programante) constreñiría, de antemano, todo discurso posible... según este esquema... todo sujeto individual, todo filósofo que hablara y pensara... habría debido beber de esa fuente. Habría tenido que manipular este dispositivo reglado de prescripciones en el que perdería la incitativa y a partir del cual no contaría con otro recurso que el de la variación combinatoria. Y es a menudo tentador pensar así: todas las filosofías particulares... desde Platón a Bergson, de Spinoza a Hegel, pasando por Kant, Husserl o Marx, no se hubieran podido escribir más que combinando tipos, los caracteres codificados en una lengua permanente. Estos discursos habrían explotado filosofemas ya constituidos y fijados en una lengua de la filosofía... contentándose con operar en ella permutaciones y sustituciones... ninguna invención, pues, sino solo una poderosa combinatoria de discursos que se nutre de la lengua y está condicionada por una especie de contrato social preestablecido y que compromete de antemano a los individuos” (*Op. cit.*, p. 33).

¹⁵ La filosofía del positivismo lógico retomó el proyecto cartesiano de una “*mathesis universalis*” que lucharía contra la dispersión del lenguaje: “para formalizar y matematizar, hay que vencer todas las comunidades, las ambigüedades, las equívocidades de la lengua natural”. La tradición cartesiana buscaba “ir de las palabras a las cosas” pues creía que “bastaría con atravesar el espesor equívoco de las palabras en dirección a las cosas para disipar las controversias filosóficas” (Derrida, “Las novelas de Descartes”, en *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, p. 71).

¹⁶ En la conferencia “Envío”, Derrida dice que “si hay dos condiciones para fijar el sentido de una palabra o para dominar la polisemia de un vocablo, a saber, la existencia de un invariante bajo la diversidad de las transformaciones semánticas por un parte, y la posibilidad de determinar un contexto de forma saturante por otra parte, esas dos condiciones me parecen en todo caso tan problemáticas para una lengua viva como para una lengua muerta”. Es verdad, dice Derrida, “podemos pensar, presuponiendo un saber implícito y práctico... y apoyándonos en un contrario o en un *consensus* vivo, que a fin de cuentas todos los sujetos competentes de nuestra lengua entienden... que las variaciones son solamente contextuales y que ninguna esencial llega a ofuscar el discurso”. Pero Derrida dice que “un contexto no llega nunca a ser saturable para la determinación o la identificación de un sentido” (*Op. cit.*, p. 84). No es un buen momento para abordar las razones por las cuales Derrida sostiene ese. Baste por el momento con constatar que la concepción tradicional del lenguaje ha sido cuestionada.

¹⁷ Derrida se pregunta, ante el texto de Benveniste, que en la siguiente nota comentaré: “¿Hay una ‘metafísica’ fuera de la organización europea de la función ‘ser’? Esta pregunta no es de ningún modo eurocéntrica. No es considerar que las otras lenguas puedan estar privadas de la excelente vocación a la filosofía y a la metafísica, sino al contrario, evitar proyectar fuera de Occidente las formas muy determinadas de una ‘historia’ y de una ‘cultura’” (“El suplemento de la cópula”, p. 238).

¹⁸ El problema fue planteado con radicalidad por Benveniste.

Benveniste, en gran lingüística francés, en un estudio de 1958, “Categorías del pensamiento y de la lengua”, que forma parte de *Problemas de lingüística general*, sobre las categorías aristotélicas, señala que estas, lejos de ser predicados universales y necesarios de todo lo que existe, son categorías lingüísticas; es decir, que lo que hizo Aristóteles fue generalizar, extrapolar, lo que es propio de su lengua, el griego, a algo propio del ser, de la realidad misma (y, por tanto, supuestamente universal, necesario y eterno).

En efecto, Benveniste dice que “las categorías de Aristóteles se revelan como transposición de las categorías de la lengua” pues “es lo que se puede decir lo que delimita y organiza lo que se puede pensar”, es decir, “la lengua proporciona la configuración fundamental de las propiedades reconocidas por el espíritu a las cosas”. Lo anterior significa que la tabla de los predicados aristotélicos “nos informa así, ante todo, de la estructura de las clases de una lengua particular” (*Op. cit.*, p. 70).

Benveniste reconoce que “la lengua efectivamente no ha orientado la definición metafísica del ‘ser’, pues cada pensador griego tiene la suya, pero ha permitido hacer del ‘ser’ una noción objetivable, que la reflexión filosófica podía manejar, analizar, situar como no importa qué otro concepto” se trata de “un hecho de lengua” (*Ibid.*, p. 71). Pero lo importante es que la variedad de empleos del término “ser” en griego es “propia de las lenguas indoeuropeas, de ningún modo una situación universal ni una condición necesaria”. Incluso se arriesga a afirmar que “la estructura lingüística del griego predisponía la noción de ‘ser’, a una vocación filosófica”. Benveniste sugiere que el problema del ser, que para

Y los problemas anteriores también nos remiten actualmente (por el cuestionamiento de la concepción representacionista del lenguaje y por el giro pragmático) al problema de la relación entre el lenguaje y las diferentes formas de vida. En efecto, si existen diferentes lenguajes o lenguas, ¿a qué se debe esto?, ¿es debido a que cada lenguaje o lengua responde a determinado modo de vida, el cual es uno entre otros posibles? Y esos modos de vida ¿dan lugar a diferentes lenguajes inconmensurables entre sí?

Y es claro que para responder a tales preguntas no podemos conformarnos con especulaciones abstractas acerca del ser del lenguaje (a la manera heideggeriana) o del lenguaje como uso, como parte de una forma de vida (a la manera wittgensteniana), etc., sino que es necesario hacer investigaciones históricas, sociológicas, etc., de las condiciones específicas en las que se dan tales relaciones.

Lo anterior quiere decir que si queremos entender por qué existen diferentes tradiciones filosóficas, debemos hacer investigaciones históricas acerca de los modos de vida, las sociedades, que han hecho posibles esas tradiciones, a esas diferentes lenguas filosóficas.

Pero también quiere decir que requerimos de una explicación acerca de las relaciones que existen entre la filosofía, ese tipo de saber, y las prácticas y condiciones sociales e históricas.

Sin embargo, a pesar de la importancia que tiene esta cuestión, existe muy poco escrito al respecto. Solamente encontramos algunas indicaciones.

En un texto publicado por primera vez en 1969, "Los tres imperios filosóficos" en su libro *La filosofía actual*, el filósofo español Ferrater Mora habla de "tres grandes movimientos filosóficos cada uno de los cuales sigue su propia marcha, a veces codeándose con los otros, a veces ignorándolos por completo" (*Ibid.*, p. 130). Así, nos dice Ferrater Mora, "aparece como si el planeta estuviese o, en paridad, hubiese estado escindido en tres colosales imperios filosóficos" (*Ibid.*, p. 131)¹⁹. Pero lo que hace Ferrater Mora es simplemente constatar un hecho y no nos proporciona la explicación de ese hecho: ¿por qué existen esos grandes "imperios filosóficos"²⁰?

Una "explicación" a la que comúnmente se apela es a la diferencia de "caracteres" de los alemanes, los ingleses o los franceses. Se dice: existe una tendencia al idealismo propia de los alemanes, a la literatura propia de los franceses y a lo pragmático y empírico propia de los ingleses. Es decir, se trata de explicar ese hecho considerándolo como algo "natural", "instintivo", "innato" o "hereditario"²¹.

Sin duda existen diferencias entre las tradiciones filosóficas: diferencias de "estilo", de "temas", "tipos de conceptos" empleados, de "objetos de estudio", etc., hasta diferencias en la profesionalización y educación por la que pasan los filósofos, así como en las instituciones que se encargan de producir y mantener a la filosofía.

Pero el problema es ¿por qué existen esas diferencias?

Como se sabe, Foucault se interrogó, a partir de la cuestión de la Ilustración, por las diferencias que existen entre las diferentes tradiciones filosóficas: "sin duda sería necesario preguntar -dice Foucault-

muchos es el problema fundamental de la filosofía e, incluso, el problema fundamental del ser humano, solo pudo ser planteado en una lengua indoeuropea como la griega, pues está determinado por la estructura de esa lengua.

La filosofía, está determinada por la lengua en la que se expresa, nos dice Benveniste, aunque quizá plantear el problema así (la filosofía existe *independientemente*, *antes y fuera* del lenguaje y *luego* se expresa a través de este) es ya equivocarse, pues la filosofía es ella misma una lengua o, por lo menos, una forma de lenguaje, con ciertas reglas determinadas.

Aclaro: Benveniste no nos está diciendo que la filosofía está completamente determinada por el lenguaje, que es un simple reflejo inocente de estructuras lingüísticas que desconoce, pero sí nos dice que sus condiciones de existencia se encuentran en él y en la forma de vida que lo sostiene. Benveniste tampoco nos está diciendo que la filosofía solamente es posible en las lenguas indoeuropeas sino que simplemente nos dice que pudo existir debido a que ciertas características propias de ellas lo permitieron, características que quizá existan en otras lenguas, pero que no son universales ni necesarias ni mucho menos eternas.

Pero el problema es ciertamente más complejo de lo que parece, y de lo que sospecha el propio Benveniste. *Vid.*, el cuestionamiento que hace Derrida de él en "El suplemento de la cópula", pp. 219-237 y las consideraciones heideggerianas sobre "La gramática y la etimología de la palabra 'ser'", en *Introducción a la metafísica*, pp. 55-73.

¹⁹ Ferrater Mora menciona entre esos grandes "tradiciones", "movimientos" o "imperios", el de los europeos, el de los anglosajones y el de los rusos. Esa división actualmente es cuestionable, si bien es cierto que la filosofía marxista fue dominante en gran parte del mundo, actualmente ha perdido su importancia así como son más claras las diferencias entre la filosofía alemana y francesa, las dos tradiciones dominantes en el "continente".

²⁰ Nótese que la "imperios" no es solamente una "metáfora" ni su uso es casual: efectivamente las grandes tradiciones filosóficas responden a naciones que han sido o que son imperios: no solamente Francia, Inglaterra, Alemania, los Estados Unidos y la URSS se constituyeron en estados sino que fueron o son imperios que tuvieron bajo su dominio a otros países y que impusieron en ellos su lenguaje, su forma de vida y su forma de pensar; obviamente, también su "filosofía".

²¹ Por ejemplo, Ferrater Mora, en el ya citado "Los tres imperios filosóficos", señala que las dilucidaciones de los europeos casi siempre "suenan" a "metafísicas" y que "suelen centrarse en cuestiones humanas" (*Op. cit.*, p. 139) y que la filosofía angloamericana es más "mesurada" o incluso con pretensiones "científicas" por su interés en la naturaleza (*Ibid.*, p. 142).

por qué esta cuestión de la Ilustración ha tenido, sin desaparecer nunca, un destino diferente en Alemania, Francia y los países anglosajones: por qué en esos diferentes países, estaba basada en campos tan diversos y de acuerdo a cronologías tan variadas” (DyE, t III, p. 431-432).

Foucault señala un acontecimiento, la Ilustración, común a las diferentes tradiciones y sugiere que partir de allí ellas se dividieron, pero sin duda su “separación” se puede remontar mucho antes. La filosofía foucaultiana, como veremos en la tercera parte de este trabajo, nos proporciona una explicación de la relaciones entre los saberes, como la filosofía, y las condiciones históricas y sociales, particularmente las relaciones de poder. De cualquier forma, Foucault apenas indicó el problema y planteó la pregunta (pues en realidad este nunca fue *su* problema) y permanece aún la necesidad de tratar de explicar las diferencias entre las diferentes tradiciones filosóficas sin caer en lugares comunes -como el “pragmatismo” de los anglosajones, el “idealismo” de los alemanes, el “esteticismo” de los franceses, etc.- y evitando, al mismo tiempo, las explicaciones sociologistas o economicistas²².

Pero sé que, hasta el momento, son muchas las dudas que planteo y muy pocas las respuestas que proporcione y sé que por lo menos que debo aclarar un poco más esas dudas.

En los párrafos anteriores he hablado de “tradiciones filosóficas” pero ¿qué estoy entendiendo por ello?²³

No me refiero al concepto de “tradiciones de investigación” de Laudan (el cual se reduce a un conjunto de presupuestos ontológicos y metodológicos) pues este tiene el defecto de ser un retroceso respecto de la consideración kuhniana de los “paradigmas”, los cuales no son simplemente “metodologías”, ni “principios heurísticos” ni tampoco “presupuestos ontológicos” sino, fundamentalmente, como aquello que es aceptado por una comunidad científica. En efecto, ya desde Lakatos encontramos un descuido total de los aspectos “sociológicos” de la ciencia, bajo el pretexto de que ellos conducen necesariamente al sociologismo relativista y al decisionismo; recordemos que para Kuhn la definición del término paradigma está directamente relacionado con la definición del término “comunidad científica” (volveré sobre estas críticas en el siguiente capítulo) y que ambos permiten definir a la ciencia “normal” o “revolucionaria”.

Pero tampoco me refiero al sentido gadameriano del término tradición, pues tiene el defecto de ser poco precisa, además de que puede remitirnos a un “tradicionalismo”²⁴. Se ha cuestionado de manera

²² La filosofía es parte de una superestructura ideológica que refleja la infraestructura económica y que sirve para mantener en el poder a la clase dominante, hay que acabar entonces con la filosofía, para poder eliminar con las condiciones que mantiene la dominación o hay que inventar una filosofía revolucionaria que libere a los dominados....

²³ En la filosofía contemporánea encontramos por lo menos dos usos diferentes de dicho término uno de Laudan y otro de Gadamer.

El término de Gadamer es más “tradicionalista”. Gadamer busca el reconocimiento del “carácter esencialmente prejuicios de toda comprensión” y se opone a “el prejuicio contra todo prejuicio” (*Verdad y método I*, p. 337). Gadamer intenta una “rehabilitación del concepto de prejuicio” y busca el reconocimiento de que existen “prejuicios legítimos” (*Ibid.*, p. 344). La legitimidad de los prejuicios consiste en el reconocimiento de que algo está por encima del juicio de uno (*Ibid.*, p. 347), es decir, tiene su fundamento en una aceptación libre y racional de la superioridad de algo. Ello permite decir a Gadamer que “la tradición siempre es también un momento de la libertad” y que, si la tradición es esencialmente conservación, “la conservación es un acto de la razón” (*Ibid.*, p. 349).

El término “tradiciones de investigación” fue acuñado por Laudan para referirse a algo semejante a lo que Kuhn llama “paradigmas”, Lakatos “programas de investigación” y Foucault “episteme”.

Laudan dice, en “Un enfoque de solución de problemas al progreso científico”, que “existen considerables “parecidos de familia” entre ciertas teorías, que las señalan como de un grupo y no de otro. Las teorías representan ejemplificaciones de “visiones más fundamentales acerca del mundo” y Laudan llama “tradiciones de investigación” al “conjunto de creencias que constituyen tales visiones”. Una tradición de investigación posee al menos dos componentes: “i) un conjunto de creencias acerca de las clases de entidades y procesos que integran el dominio de la investigación, y ii) un conjunto de normas epistemológicas y metodológicas acerca de cómo se debe investigar ese dominio...”; en conclusión, una tradición de investigación se define por una ontología y una metodología propias que están presupuestas en las teorías que tienen cierto “parecido de familia”. Una característica distintiva de las tradiciones de investigación, en comparación con las teorías es que “no son directamente sometibles a prueba” (*Op. cit.*, p. 286). Es decir, al estar presupuesta en todas las pruebas, una tradición de investigación no puede ser ella misma sometida a prueba directa.

²⁴ Recordemos las críticas que Habermas hizo a Gadamer, principalmente sobre la noción de tradición tanto en “La pretensión de universalidad de la hermenéutica” de 1970 como en un texto anterior de 1967 “Un informe bibliográfico (1967): La lógica de las ciencias sociales” ambos incluidos en *La lógica de las ciencias sociales*.

Mc Carthy, en *Ilusiones y reconstrucciones*, sintetiza muy claramente las críticas habermasianas a la concepción gadameriana de la tradición.

Habermas dice que la interpretación hermenéutica debe ir asociada a una crítica de la ideología, pues la hermenéutica tiende a caer en una hipostatización de las tradiciones: “se da una tendencia a sublimar por entero los procesos sociales en tradiciones culturales y a reducir la sociología a interpretación de significados transmitidos”. Pero, objeto Habermas, la cultura está en relación con las condiciones sociales, políticas y económicas, es decir, no es totalmente

directa (Habermas ²⁵) o de manera indirecta (Foucault ²⁶) dicho tradicionalismo así como se ha cuestionado la actitud ilustrada o racionalista extrema en contra de toda tradición (Gadamer y Popper), así que parece innecesario hacerlo de nuevo.

En este texto uso el término “tradición” para referirme a cierto modo de hacer filosofía, que no está dado solamente por la aceptación de una metodología, de ciertos presupuestos, etc., sino, principalmente, de ciertas prácticas, algunas de ellas institucionalizadas, relacionadas con otras prácticas que han definido, desde el siglo XVII por lo menos, la forma de hacer filosofía en Francia, Alemania y los países anglosajones y que han determinado también las diferencias que existen en la manera de hacer filosofía en esos países (y en sus sucursales). Mi uso del término se acerca, pues, más al sentido foucaultiano del “saber” o al sentido kuhniano de “ciencia normal” (es decir, a la relación entre un paradigma y una comunidad de investigadores que comparten un conjunto de presupuesto y una misma educación), pero con la diferencia que lo empleo para referirme específicamente a las prácticas que han determinado las diferencias entre las diversas “comunidades” filosóficas ²⁷.

autosuficiente, así “los significados tradicionales pueden lo mismo ocultar y distorsionar que revelar y expresar esas condiciones”.

La comprensión hermenéutica tiene que “ir asociada con un análisis de las instituciones sociales”, es decir, un análisis de las condiciones empíricas “bajo las cuales esta tradición se desarrolla y cambia”. Es necesario, entonces, evitar el idealismo que plantea que “la conciencia lingüística articulada determina las condiciones materiales de vida” (*Op. cit.*, p. 220).

Para Habermas la hermenéutica tiene que ir asociada con una “filosofía de la historia”, esto es, con una investigación de las condiciones bajo las cuales se desarrollan y cambian los patrones de interpretación y de acción (*Cf. Ibid.*, p. 221).

Lo curioso aquí es que las críticas que Habermas dirigió a Gadamer (en su época de la teoría crítica, del conocimiento y de los intereses) son semejantes a las que Foucault haría a Gadamer y al propio Habermas, en su periodo de la teoría de la acción comunicativa.

Para entender la polémica entre Habermas y Gadamer también es conveniente recurrir a lo que dice Ricoeur sobre ella. Ricoeur en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, pues, por ejemplo, explícita en su ensayo “Hermenéutica y crítica de las ideologías” de 1973 las diferencias que existen entre la “crítica de las ideologías” y la “hermenéutica de las tradiciones”.

²⁵ En una entrevista concedida en 1988 al estudioso de su obra Ferry, “Identidad nacional e identidad posnacional”, Habermas dice que el neohistoricismo, como el gadameriano, se basa en el supuesto de que “una práctica ni sería comprensible ni podría enjuiciarse si no es desde las formas de vida y tradiciones en que está inserta. Una práctica solo podría justificarse desde su propio contexto”, pero este supuesto es plausible, dice Habermas, “si pudiéramos confiar en que las prácticas, con tal de transmitirse de generación en generación y cobrar consistencia en esa transmisión, les basta para acreditarse el venir sustentadas por la solidez de una tradición” y Habermas observa que “de esta confianza vive el historicismo”; en efecto, para el historicismo como el gadameriano, “‘tradición’ significa que proseguimos aprobriamente algo que otros han iniciado y hecho antes de nosotros. Normalmente suponemos que estos ‘predecesores’, si hablásemos con ellos cara a cara, no podrían engañarnos del todo, no podrían representar el papel de un *deus malignus*” (*Op. cit.*, p. 113). Pero Habermas señala que actualmente “ya no es posible una vida consciente sin desconfiar de toda continuidad que se afirme incuestionadamente y que pretenda también extraer su propia validez de su carácter incuestionado” (*Ibid.*, p. 114). Y agrega: “nuestra identidad no es solamente algo que nos hayamos encontrado ahí, sino algo que es también y a la vez nuestro propio proyecto. Es cierto que no podemos buscarnos nuestras propias tradiciones, pero sí que debemos saber que está en nuestras manos decidir cómo podemos proseguirlas... Pues toda prosecución de la tradición es selectiva” (*Ibid.*, p. 121).

²⁶ Dentro de las nociones que diversifican y mantienen el tema de la continuidad Foucault menciona la de “tradición”.

La noción de tradición, nos dice Foucault, “permite a la vez localizar toda novedad a partir de un sistema de coordenadas permanentes, y dar un estatuto a un conjunto de fenómenos constantes” (DyE, t I, p. 701, Tr., p. 227). Dicha noción también “apunta a dar un estatuto temporal singular a un conjunto de fenómenos a la vez sucesivos e idénticos (al menos análogos); permite repensar la dispersión de la historia en la forma de lo mismo; autoriza reducir la diferencia propia de todo comienzo, para remontarse sin discontinuidad a la asignación indefinida del origen; gracias a ella, se puede aislar las novedades sobre el fondo de la permanencia y transferir el mérito a la originalidad, al genio, a la decisión de los individuos” (MC, pp. 31-32, PC, pp. 33-34). En pocas palabras, la noción de tradición permite “encontrar la transición continua e insensible que une, en una dulce pendiente, los discursos con lo que los ha precedido, lo que los rodea o sigue” (AS, p. 182, Tr., p. 234).

A través de la noción de tradición, concluye Foucault, se explica la relación entre lo individual y lo colectivo, lo nuevo y lo viejo, pero también se justifica la continuidad puesto que lo individual y lo nuevo es reintegrado en un gran devenir colectivo y continuo.

²⁷ Popper en “Hacia una teoría racional de la tradición”, texto incluido en *Conjeturas y refutaciones* hace una aclaración sobre las diferencias entre los conceptos de “tradición” y de “institución”, los cuales están relacionados pero son diferentes: “nos inclinamos a hablar de instituciones allí donde un cuerpo (cambiante) de individuos observa un cierto conjunto de normas o desempeña ciertas funciones sociales *primarias* (como enseñar, custodiar o vender alimentos) que sirven a ciertos propósitos sociales *primarios*... mientras que hablamos de tradiciones principalmente cuando deseamos describir las uniformidades de las actividades o tipo de condiciones de las personas, en sus propósitos, en sus valores y en sus gustos. Así las tradiciones se hallan, quizás, más estrechamente ligadas a las personas y a sus gustos y rechazos, a sus esperanzas y

La filosofía, lo sabemos no es solamente un amor por el saber, un conjunto de doctrinas, etc. sino que es ante todo, es una institución, una práctica, una actividad sometida a reglas, con relaciones con otras prácticas, al interior se ciertas configuraciones sociales e históricas determinadas²⁸.

Sin duda el concepto (en este momento, la noción más bien) de “tradición filosófica” deberá ser precisado en el futuro, pero por el momento, ante la ausencia de antecedentes, tendré que dejar pendiente ese trabajo.

Ahora bien, ¿cómo definir o delimitar una “tradición filosófica”?

Un autor que se ha visto en el problema de tener que presentar una “tradición filosófica” ante el público anglosajón, Descombes, nos proporciona algunas indicaciones al respecto.

En su célebre libro *Le même et l'autre*, publicado en inglés en 1979 por la editorial Cambridge University para una colección llamada “Modern European Philosophy”, Descombes se propone “introducir en el lenguaje y en los problemas de la discusión de la llamada filosofía en Francia de hoy a un lector que supongo, por hipótesis, lo más alejado posible a la tradición y a la manera francesa de filosofar” (*Op. cit.*, pp. 11-12). Descombes señala que “la ‘filosofía francesa contemporánea’ no puede asimilarse ni a una época de la filosofía ni a una escuela” sino que “coincide con el conjunto de los discursos sostenidos en Francia y considerados por el público de hoy como filosóficos”, lo cual es más bien circular. Pero en seguida Descombes dice que “la filosofía francesa es la filosofía que se enuncia en francés, aunque sea para expresar en esta lengua pensamientos griegos, latino, alemanes o ingleses”. Señala también que “la filosofía francesa nace en el momento en que Descartes se propone responder en francés, con *Discurso del método* seguido de tres *ensayos de este método*, a los *Ensayos* de Montaigne” (*Ibid.*, p. 13).

Es decir, Descombes nos indica que lo característico de una “tradición filosófica” se encuentra en el lenguaje, pues las diferentes tradiciones responden a tres lenguas europeas: el alemán, el inglés y el francés²⁹. En efecto, parece haber una relación directa entre la constitución de las lenguas nacionales y los estados modernos: acontecimiento ocurrido en la época de Descartes.

Glucksman, por su parte, en su libro *Los maestros pensadores* dice que “el hábito quiere que se haga corresponder texto y territorio: los derechos del hombre y Francia, el liberalismo e Inglaterra, la ideología y Alemania. Esta correspondencia se mueve en un sentido único: tal texto de tal territorio”; sin embargo, pregunta con razón Glucksman, “para un bretón, un corso, un vasco... ¿Francia es exactamente esta realidad primera, territorial, que después, secundariamente, se expresa en los textos?, ¿no han experimentado primeramente estos ‘indígenas’, una estrategia del texto hecho ley imponiéndose -por dragonadas y alfabetizaciones forzadas- en un realidad rebelde y extranjera?”. Efectivamente, “la correspondencia de textos y del territorio no es de derecho sino de hecho, contemporánea del nacimiento de los Estados nacionales modernos y de las guerras de religión cuya conclusión provisional (a cada región su religión) es militar antes que metafísica. Sean monárquicas o revolucionarias las guerras... unifican el territorio -centro contra periferias, ciudades contra campos, ortodoxia contra herejías, lengua contra ‘patois’-”; así, concluye diciendo Glucksman: “adecuación del texto al territorio, sí, desde hace quinientos años con excepciones” (*Op. cit.*, p. 34).

Lo que señala Glucksman es que, los prejuicios acerca de las tradiciones filosóficas, según los cuales determinada filosofía corresponde a determinado país o territorio, tienen cierta razón de ser, pero que dicha relación no es “natural”; en realidad el establecimiento de las distintas tradiciones filosóficas ha sido un hecho constituido históricamente y constituido de manera violenta, junto con la constitución de los estados nacionales.

temores que las instituciones. Ocupan, por decirlo así, un lugar intermedio en la teoría social, entre las personas y las instituciones” (*Op. cit.*, p. 172).

En pocas palabras, el concepto de “tradición” se sitúa al nivel de las ideas o de las representaciones, de las intenciones y de lo subjetivo.

Después veremos que según Popper el objeto de estudio de la sociología son las instituciones, precisamente y que rechaza todo psicologismo, como también lo hace Foucault.

²⁸ Como dice Derrida en la conferencia “Envío”: “el cuerpo de la filosofía... puede considerarse como un *corpus* de actos discursivos o de textos, pero también como el cuerpo o la corporación de los sujetos, de las instituciones y de las sociedades filosóficas” (*Op. cit.*, p. 78).

²⁹ En su texto de 1971, “El suplemento de la cópula. La filosofía ante la lingüística”, Derrida se pregunta “¿está regido el discurso filosófico -hasta qué punto y según qué modalidades- por las exigencias de la lengua? En otros términos, si consideramos la historia de la filosofía como un gran discurso, una poderosa cadena discursiva, ¿no se sumerge en una reserva de la lengua, reserva sistemática de una lexicología, de una gramática, de un conjunto de signos y de valores? Desde este momento ¿no está limitada por los recursos y la organización de esta reserva?” (*Ibid.*, p. 215).

Pero, de manera más concreta, ¿cuál es la relación entre el discurso filosófico y los Estados nacionales?, ¿cómo se ha dado históricamente la relación que existe entre las lenguas filosóficas nacionales y la constitución de los estados nacionales?

Curiosamente en un texto de Derrida encontramos una respuesta más detallada. Digo “curiosamente” porque Derrida es considerado como un “textualista”, esto es, como alguien que considera que lo único que existe es el texto, que nada existe fuera de él y que, por tanto, rechaza, supuestamente, la existencia de relaciones entre el texto y las prácticas y condiciones sociales.

No obstante, Derrida en una conferencia pronunciada en inglés en la Universidad de Toronto en 1984 titulada “S’il y a lieu de traduire I. La philosophie dans sa langue nationale” (en español publicada en *El lenguaje y las instituciones filosóficas*) se plantea el problema de lo que podríamos llamar “la constitución del francés como lengua nacional y filosófica”³⁰.

Derrida toma cierto acontecimiento como signo del momento en que la lengua francesa se constituye en una lengua nacional y en una lengua filosófica, frente a la lengua latina “universal”.

Derrida parte de un análisis³¹ del escrito *El discurso del método*, en el que Descartes justifica su uso del francés, una “lengua vulgar”, en lugar del latín, es decir, trata de “justificar el recurso a una lengua natural para en ella decir filosofía, una filosofía que hasta aquí se enunciaba en latín”³²; en efecto, hasta el siglo XVI el latín ocupaba “el lugar de lengua dominante específicamente en el discurso filosófico”, pues desde la edad media el latín había sustituido al griego como la lengua filosófica “natural”.

Derrida habla de la “dimensión histórica de la lengua”, refiriéndose con eso al momento en el que el discurso filosófico pasa de una lengua a otra³³. ¿Cuál es la explicación de ese “acontecimiento”?

El texto derridiano pone de manifiesto “el imperativo de la lengua nacional” (*Ibid.*, p. 34), de “la política de la lengua”, lo cual implica dos aspectos “por una lado, se trata siempre de que una lengua nacional convertida en un momento dado en lengua del Estado y que guarda en su legitimidad estatal las huellas de su formación reciente y precisa, se oponga a idiomas nacionales sometidos a la misma autoridad estatal y que constituyen fuerzas de dispersión, fuerzas centrífugas, riesgos de disociación o de subversión” (*Ibid.*, p. 35). Es decir, por un lado el Estado intenta imponer una lengua, en detrimento de otras lenguas, desde entonces consideradas como dialectos. Pero, “por otro lado, se opondrá esta misma lengua nacional dominante de Estado a otras lenguas naturales (‘muertas’ o ‘vivas’) que han llegado a ser, por razones técnicas e históricas que se deben analizar prudentemente, vectores privilegiados de comunidades filosóficas o tecnocientíficas: el latín antes de Descartes, el angloamericano como hoy”. Se trata de oponer, entonces, la lengua de un Estado a las lenguas de otros estados. En resumen, la constitución de una lengua como lengua nacional y como lengua filosófica, nos dice Derrida, es un acontecimiento político.

Lo que es claro es que la constitución de las lenguas nacionales como lenguas filosóficas tiene “una estrecha relación con la constitución violenta e interminable del estado francés”. En efecto, está ligada al “gran momento en que triunfó la estatización monárquica” y en el que la lengua francesa fue “impuesta a las provincias como medio administrativo y jurídico”. Momento que se inició en el siglo XVI, es decir, por lo menos un siglo antes del *Discurso del método* cartesiano.

³⁰ Resultará extraño a alguien que mencione a Derrida en un trabajo dedicado al estudio de la filosofía foucaultiana, pues, como se sabe, Derrida criticó a Foucault y este lo criticó a él a su vez (en el capítulo 3 presentaré esas críticas). Sin embargo, creo que la postura de Derrida, por lo menos en este punto, tiene sorprendentes semejanzas con la foucaultiana.

³¹ Derrida se propone hacer una “lectura interna” del texto cartesiano, pues a través de ella, los acontecimientos históricos “hablan”, pero aclara que no plantea una relación directa del texto al contexto, de lo interior a lo exterior, sino una “recontextualización” de “un solo texto”.

³² Derrida reconoce, en su texto “La filosofía en su lengua nacional”, en *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, lo cuestionable que es hablar del francés, en oposición al latín, como una “lengua natural” pues, en realidad, todos los lenguajes son “artificiales” y ninguno es “natural”; pero es claro que cuando se habla así “se llama ‘natural’ a una lengua particular, una lengua histórica que se opone así a la lengua artificial, formal, construida pieza por pieza para llegar a ser lengua universal” (*Op. cit.*, p. 30).

³³ Ahora bien, Derrida señala, en “La filosofía en su lengua nacional”, la paradoja que implica que, por un lado, la filosofía tiene pretensiones universalistas, pero, por otro lado, el hecho de que la filosofía se dice, a partir del siglo XVII, en “una lengua natural” que es “nativa o nacional, pero también particular, histórica”, es decir, “la cosa menos repartida del mundo” (*Ibid.*, p. 31). Es decir, parece que hay una contradicción entre “la multiplicidad de las lenguas y la pretensión universalista del discurso llamado filosófico” (*Ibid.*, pp. 32-33). Dicho de otra manera: no existe una lengua universal, cada lengua corresponde a una determinada forma de vida y existen diferentes modos de vida, por lo tanto, existen diferentes lenguas: en ese sentido las lenguas son particulares; sin embargo, la filosofía tiene pretensiones universalistas pues pretende ser una y decir en todas las lenguas lo mismo.

Derrida acepta que “no podemos tratar estos problemas en toda su amplitud” pero basta con saber que “son múltiples y simultáneamente sociopolíticos, históricos, religiosos, tecnocientíficos, pedagógicos” (*Ibid.*, p. 35)³⁴. La constitución de una lengua “natural” como lengua nacional y como lengua filosófica implica, nos dice, un “conjunto complejo y heterogéneo en desarrollo desigual, diríamos, de la historia socio-jurídica o político-religiosa de la lengua” (*Ibid.*, p. 50)³⁵.

El análisis derridiano no basta, por supuesto, para explicar las diferencias entre las diferentes tradiciones o lenguas filosóficas, pero lo que sí nos deja en claro es que dichas diferencias no son simplemente diferencias de “temperamento”³⁶.

No sería difícil relacionar el desarrollo de los estado con el desarrollo del capitalismo o con el de la gubernamentalidad, en el sentido foucaultiano, y hablar de un “disciplinamiento de las lenguas”. Pero eso excede, con mucho, los limitados márgenes de este apartado.

Una posible objeción a lo que he dicho puede ser que he hablado de “tradiciones filosóficas” pero, se puede objetar, ¿realmente existen ellas?, ¿realmente existen tradiciones claramente delimitadas?, ¿cómo podemos delimitar dónde comienza o termina una tradición filosófica?

Es obvio que es más bien arbitrario y discutible pretender dividir la filosofía contemporánea basándose en divisiones nacionales; sin embargo, creo que esa división en parte es cierta, pues desde el siglo XVII aparecieron un serie de diferencias, diferencias que se fueron profundizando, entre la filosofía que se dice en francés, alemán o inglés y que coinciden con la aparición, primero, de los estados monárquicos y, luego, con la aparición de los estados nacionales, ambos fenómenos ligados al desarrollo del capitalismo.

Es claro igualmente que se pueden encontrar múltiples contraejemplos en contra de tal criterio, pero eso no implica que no sea correcta en términos generales.

³⁴ Derrida habla, sorprendentemente, como Foucault en *Histoire de la folie* (libro que Derrida cuestionó; véase mi reseña de la crítica derridiana en el capítulo 3), de un “acontecimiento filosófico, político, jurídico, lingüístico” y del “gesto” cartesiano. Y dice incluso, en “El lenguaje y las instituciones filosóficas”, que el “gesto cartesiano” “no es simplemente revolucionario, aunque parezca realmente singular en el orden filosófico y tenga cierta apariencia de ruptura” (*Op. cit.*, p. 50), sino que “en realidad si bien se aleja de una determinada práctica y renuncia a un uso dominante... Descartes sigue no obstante la tendencia estático-monárquica; se diría que va en el sentido del poder y que fortalece la instauración del derecho francés” (*Ibid.*, p. 51). El “gesto cartesiano” que parece revolucionario, en el sentido de que se opone a la tradición dominante, el latín, sirve en realidad a ayudar a establecer un nuevo poder.

³⁵ Derrida dice que “algunos estarían tentados en decir que constituyen el afuera del texto cartesiano”, pero señala que “este exterior se inscribe en el texto” y que es imposible entender el texto de Descartes sin tener en cuenta esta “inscripción”. Es decir, Derrida se opone a la vez a la idea de que el texto es un simple reflejo de lo exterior y se opone también a la idea de que lo exterior es de una naturaleza totalmente distinta al texto; asimismo nos dice que no se puede entender a lo exterior, la historia, sin su “inscripción” en el texto.

En “S’il y a lieu de traduire I. La philosophie dans sa langue nationale”, por lo menos, Derrida en lugar de defender un textualismo extremo se opone simplemente a la idea, también extrema, de que el texto o el lenguaje son simplemente reflejos de lo que sucede afuera, pero al mismo tiempo acepta sus relaciones con lo exterior.

³⁶ El problema de la existencia de las diferentes tradiciones filosóficas nos remite al viejo problema de la definición de la filosofía, es decir, ¿qué es la filosofía?, ¿qué es lo que la hace ser lo que es? La cuestión es: ¿podemos responder a esas preguntas a través de las etimologías, de un método de reducción eidética o de un análisis del uso del lenguaje que nos permita alcanzar la “esencia” de la filosofía o sería necesario buscar las condiciones efectivas, históricas y sociales, que explican su existencia?

Lo anterior suscitará, con razón, algunas objeciones: primera, ¿estoy proponiendo que se reduzca la filosofía a un reflejo, expresión o manifestación de condiciones externas?; segundo, ¿pueden las condiciones sociales e históricas dar cuenta de la filosofía como un objeto cualquiera, es decir, podemos asumir una actitud positivista que supondría que las ciencias sociales, como la historia o la sociología, pueden describir objetivamente lo que es o ha sido la filosofía?; tercero, ¿no acaso toda observación está cargada de teoría y no toda teoría que puede y debe ser cuestionada por la propia filosofía?

La respuesta a tales preguntas es: requerimos de una explicación social e histórica de la existencia de la filosofía, pero no cualquier tipo de explicación, no una explicación en términos de una ciencia social, sino una explicación en términos filosóficos.

Pero, entonces, la pregunta será, ¿puede la filosofía conjuntar una investigación así sin perder su especificidad? Tradicionalmente, es verdad, la filosofía ha sido una búsqueda de lo que son las cosas y de lo que las hace ser lo que son y tradicionalmente la respuesta a ello la ha encontrado en la esencia, pero en la esencia eterna, universal y necesaria de las cosas, pues lo cambiante, lo particular y lo contingente es para ella innesencial y lo social y lo histórico es, precisamente, eso.

Necesitamos un nuevo tipo de filosofía, pero ¿dicha filosofía es posible?

Dejo pendiente por el momento la respuesta a esta pregunta (aunque el lector sabe ya cuál es mi respuesta).

Lo importante por el momento es que si queremos entender y responder a ese problema necesitamos, primero, una explicación de las relaciones entre la filosofía y sus condiciones sociales e históricas existencia y, segundo, una investigación histórica y social de ellas, pero una investigación guiada por el preguntar filosófico.

Podemos decir que es una ficción tratar de reunir diferentes textos, diferentes autores, corrientes, etc., bajo la unidad de una “tradición” pues ninguna tradición está completamente unificada. Existe también el problema de la contextualización y recontextualización infinita: dependiendo de la perspectiva que adoptemos y del criterio del que partamos, los límites entre una tradición y otra pueden cambiar, sobre todo porque las tradiciones no son inmóviles, sino que cambian constantemente, se relacionan con otras tradiciones, etc.³⁷

Como dice Derrida en la ya mencionada “Los fines del hombre”: “la identidad filosófica nacional transige con una no identidad, que no excluye una diversidad relativa y la llegada al lenguaje de esa diversidad, en sus momento como minoría” (*Op. cit.*, p. 149). No solo eso, sino que como también dice Derrida en la conferencia “Envío”: “el cuerpo o el *corpus*” de la lengua francesa “se refiere a una área lingüística, a una diferencia lingüística que no coincide con una diferencia nacional” (*Op. cit.*, p. 78), pues existe filosofía escrita en francés, escrita por filósofos fuera de Francia y no franceses (de sus antiguas colonias)³⁸.

Pero lo anterior no quiere decir que no existan diferencias, que una frontera difusa sea igual a ninguna frontera.

Volvamos al principio.

Existen, pues, diferentes tradiciones filosóficas. Entonces, ¿qué hacer: adoptar una actitud tradicionalista o en contra de todas las tradiciones?

Sea cual sea la razón que explique las diferencias entre las diferentes tradiciones filosóficas, en la actualidad, como dice Bernstein, en su libro *Perfiles filosóficos*, cuando nos acercamos al debate entre pensadores alemanes, franceses o anglosajones, “lo que nos sorprende de entrada son las diferencias decisivas e importantes entre ellos -las barreras tan sólidas que parecen separarlos-” (*Op. cit.*, p. 74) y nos sorprende igualmente el hecho de que no parece haber una manera de reducir la brecha que los separa: si uno tiene razón, entonces el otro está equivocado (*Ibid.*, p. 99).

Pero, como dice Bernstein, “¿es esta ya la ‘última palabra’? ¿Es que acaso nos hallamos simplemente ante una oposición irreconciliable e incommensurable?” (*Ibid.*, p. 100). Esas diferencias no deben desalentarnos pues, como dice Bernstein, “en cualquier conversación vital y viviente (que no sea simplemente el parloteo de opiniones incommensurables) siempre habrá diferencias importantes entre los participantes” (*Ibid.*, p. 106). En efecto, si bien es cierto que existen notables diferencias entre ambos tipos de filosofía, la francesa y la alemana, como veremos en seguida, también existen puntos de contacto.

A pesar de las diferencias, innegables diferencias, que existen entre las filosofías de las diferentes tradiciones filosóficas, lo cierto es que siempre han existido, existen y existirán puntos de contacto entre ellas, sobre todo hoy, que vivimos un movimiento de mundialización de la filosofía.

Por ejemplo, Foucault dice que “si se desea buscar fuera de Francia algo correspondiente a los epistemólogos franceses como Cavaillès, Koyré, Bachelard, Canguilhem, sería indudablemente en la dirección de la Escuela de Francfort donde se encontraría” (*DyE*, t III, p. 433).

En otro texto, Foucault plantea que, en el siglo XVII, a partir de la filosofía kantiana, surgieron dos tradiciones filosóficas modernas: la primera plantea “la cuestión de las condiciones bajo las cuales es posible un conocimiento verdadero”, es decir, una “analítica de la verdad”, que según Foucault es propia de la filosofía analítica y la pragmática universal alemana; la segunda, la “ontología del presente”, la cual “desde Hegel a la escuela de Francfort pasando por Nietzsche y Max Weber”, trata de responder a las preguntas “¿en qué consiste nuestra actualidad, ¿cuál es el campo histórico de experiencias posibles?” (*DyE*, t IV, p. 687), a la cual el propio Foucault dice pertenecer, lo cual no dejó de sorprender a propios y extraños, pues de esa manera Foucault se colocó del lado de ¡Habermas!

Algo debe haber estado pasando en los últimos años para que Foucault haya podido decir eso: la mundialización de la filosofía.

1. 2. La mundialización de la filosofía.

Con “mundialización de la filosofía” me refiero al fenómeno, que apareció a principios de los años ochenta, de que filósofos de diferentes tradiciones filosóficas, comenzaron a leerse entre sí, a citarse, a

³⁷ Bubner en su libro *Modern German philosophy* (traducido al español como *La filosofía alemana contemporánea*) no se plantea, en realidad, el problema de cómo definir una tradición filosófica, sino, más bien, el problema de la periodización en la historia de la filosofía, pero creo que los problemas que señala en ella son semejantes a los que se pueden encontrar en aquella. *Cf. op. cit.*, pp. 267-268.

³⁸ Ferrater Mora también aclara que “no todos los ‘europeos’ son europeos; algunos son hispanoamericanos y hasta otros pueden ser ingleses o norteamericanos. No todos los ‘anglosajones’ son angloamericanos; algunos son australianos, suecos, daneses, y hasta alemanes, austriacos o checos” (*La filosofía actual*, p. 131).

criticarse, a discutir los mismos problemas (como el de la “posmodernidad”³⁹, la “caída del comunismo”, el “caso Heidegger”⁴⁰, etc.), a recurrir a los mismos autores, a participar en los mismos congresos y coloquios⁴¹, a dar cursos en las mismas universidades⁴², etc.; incluso encontramos los mismo “procesos” como el “giro lingüístico”⁴³, el “hermenéutico”⁴⁴, el “pragmático”⁴⁵, etc. La

³⁹ Por ejemplo, bajo el problema de la Posmodernidad se unificó, hasta cierto punto, la reflexión filosófica de los años ochenta, como puede verse en la bibliografía de esos años. Los primeros trabajos en que pensadores norteamericanos, principalmente críticos literarios, analizaron conjuntamente a filósofos alemanes y franceses fueron, precisamente, textos sobre la posmodernidad; por ejemplo, “En busca de la tradición: vanguardia y posmodernismo en los años 70s” (1981) y “Cartografía del posmodernismo” (1984) de Huyssen; “¿Postmodernidad, post-estructuralismo, posmarxismo?” (1985) de Callinicos y “De la modernidad como calle de dirección única a la posmodernidad como callejón sin salida” (1984) de Raulot, este último francés.

¿Qué es la “posmodernidad”? Ante todo un problema, una duda, un cuestionamiento de la Modernidad y, en general, de la razón occidental. Aunque fácilmente se ha rechazado la reflexión sobre ella alegando que literalmente “posmodernidad” significa “lo que sigue de la Modernidad” y si la Modernidad es lo nuevo, ¿qué sería la posmodernidad sino “lo nuevo de lo nuevo”? También se la ha descartado con la excusa de que era una simple “moda”. Sin embargo, la posmodernidad puede ser considerada como la conciencia despierta de nuestro tiempo, como una inquietud acerca del presente, una interrogación acerca del hoy en el que vivimos.

El debate sobre la posmodernidad no nos dio casi ninguna solución pero sí muchos problemas y preguntas: ¿estamos ante una nueva época o continuamos en la Modernidad?, ¿existe o no una discontinuidad entre la época actual y la moderna?, ¿el proyecto moderno debe ser abandonado, continuado o retomado?, ¿es posible criticar a la razón?, ¿la crítica a la racionalidad es necesariamente autocontradictoria?, ¿se puede o no superar a la metafísica?, etc.: problemas que debe enfrentar todo aquel que filosofa actualmente.

Hubo posturas a favor (posmodernistas) y posturas en contra (neoilustrados) de la existencia de la posmodernidad, aunque es verdad, en general, los franceses estuvieron a favor y los alemanes y anglosajones en contra, a pesar de que hubo importantes excepciones que no hay que olvidar (por ejemplo, ni Derrida ni Foucault estuvieron a favor, incluso fueron críticos del posmodernismo); pero lo importante no es tanto la respuesta que se dio a tal problema sino el hecho mismo de que se respondiera a él; en efecto, lo importante fue que en ese debate se comenzó a ver de manera más clara cuáles son las diferencias que existen entre los filósofos de las distintas tradiciones, pero también sus semejanzas.

⁴⁰ Sobre él escribieron: Habermas, Derrida, Baudrillard, Rorty, Vattimo, etc., etc.; curiosamente todo el embrollo lo inició un chileno: Farias con su *Heidegger y el nazismo*. Por cierto, que me parece que el debate mostró de manera clara cuáles son las diferencias entre las distintas tradiciones filósofos: mientras que por los alemanes y los franceses el nazismo heideggeriano proviene de la deteriorada imagen que tenía de la modernidad, de la democracia y del humanismo, para algunos franceses más bien proviene de los resultados humanistas y, por tanto, metafísicos que quedaban en su pensamiento. Compárese, por ejemplo, el texto de Habermas “Heidegger: obra y visión del mundo” (en *Identidades nacionales y postnacionales*) o lo que dice sobre Heidegger en *El discurso filosófico de la modernidad* y el libro de Derrida *Del espíritu* o el de Lyotard *Heidegger et les juives*. Además es notorio que el debate tuvo más repercusiones en Francia que en Alemania.

⁴¹ En una conferencia de 1968 “Los fines del hombre” pronunciada en un coloquio de filosofía celebrado en Nueva York, al principio Derrida señala que: “en un momento dado, en tal contexto histórico, político y económico, estos grupos nacionales, han juzgado posible y necesario organizar encuentros internacionales, presentarse en ellos o hacerse presentar en su identidad nacional... determinara sus diferencias propias o poner en contacto sus diferencias respectivas”. Ahora bien, señala Derrida que: “una puesta en contacto semejante no se puede practicar, si es que al menos se hace, más que en la medida que se presupone identidades filosóficas nacionales, ya se definan en el orden del contenido doctrinal, de un cierto ‘estilo’ filosófico o simplemente de una lengua, incluso de una unidad de la institución universitaria, con todo lo que implica aquí la lengua y la institución. Pero la puesta en contacto de las diferencias, es también la complicidad prometida de un elemento común: el coloquio no puede tener lugar más que en un medio más bien en la representación que deben hacerse todos los participantes de un cierto éter transparente que aquí no sería otra cosa sino lo que se llama la universalidad del discurso filosófico”.

Derrida expresa su extrañeza ante la existencia, en estas condiciones, de coloquios internacionales: “este hecho extremadamente reciente e insólito, inimaginable hace solo un siglo, se convierte en un fenómeno frecuente -yo incluso diría de una facilidad desconcertante-” pues existe, dice Derrida, una “fiebre” por los coloquios (*Op. cit.*, p. 148).

⁴² Foucault en Berkeley, Derrida en Yale, Habermas en el Collège de France, Rorty en todo el mundo... (Habermas, Apel, Rorty, Baudrillard, Castoriadis, Vattimo, Putnam, etc., etc., estuvieron en México hace poco).

⁴³ Rorty, por ejemplo, dice en *Consecuencias of Pragmatism* que “la antiplatónica insistencia sobre la ubicuidad del lenguaje” es lo que caracteriza tanto al pragmatismo posanalítico americano como a la reciente filosofía continental (*Op. cit.*, p. XIX).

⁴⁴ Más adelante en este mismo capítulo hablaré de este proceso.

⁴⁵ No se ha tomado suficientemente en cuenta, en mi opinión, el hecho de que en todas las tradiciones filosóficas, incluso la francesa, existe un “giro pragmático” (en Alemania mencionaré solamente a Habermas y a Apel). Mucha gente sigue creyendo que la filosofía lingüística francesa se limita al estructuralismo y que sigue manteniendo, por lo tanto, una concepción sintáctica del mismo. Sin embargo, en todos los autores llamados “posestructuralistas”, como Foucault, Derrida, Lyotard, Bourdieu, etc., encontramos una referencia a la pragmática y, concretamente, a la teoría de los actos de habla de Austin. Un ejemplo entre muchos: Deleuze y Guattari, en *Mil mesetas*, parten de ella, *Cf.*, *op. cit.* p. 83.

La teoría de los actos de habla es otra “koiné” de la filosofía contemporánea, que frecuentemente es confundida con la hermeneutización, pero que es diferente a ella e incluso opuesta a ella. En efecto, cierta concepción de la hermenéutica, la

mundialización de la filosofía no implica que las diferencias entre las tradiciones han desaparecido o que se ha alcanzado, por fin, la conversación de la humanidad, pero sí que entre las antiguamente inexpugnables fronteras entre las distintas tradiciones filosóficas han aparecido fallas a través de las cuales algunos filósofos se arriesgan a salir a explorar lo nuevo y lo diferente.

A partir de los años ochenta de este siglo se ha dado un fenómeno de “mundialización” de la filosofía; es decir, por primera vez, desde que se separaron -allá por el siglo XVII, las principales tradiciones filosóficas (la alemana, la francesa y la anglosajona), momento que coincide con la instauración de los idiomas nacionales y de los estados monárquicos en Europa, con la consiguiente desaparición del latín como lengua filosófica única, que permitía la comunicación entre todos los filósofos europeos⁴⁶, la filosofía ha dejado de estar circunscrita a las tradiciones nacionales y ha pasado a ser un fenómeno global.

En efecto, como decía Bernstein, en *Perfiles filosóficos*, hace casi diez años: “el enmarañado campo de la filosofía... en la actualidad se halla en un estado de fermentación” (*Op. cit.*, p. 29), pues es imposible no ver “las grietas y resquebrajamientos que comienzan a aparecer en los sólidos muros que han dividido a la filosofía angloamericana con respecto a la continental” (*Ibid.*, p. 23). De tal forma que algunos filósofos “continentales”, como Derrida, señala Bernstein, “ahora los intelectuales angloamericanos los leen y discuten en forma mucho más generalizada y en una mayor variedad de campos que en el caso de cualquier otro filósofo profesional angloamericano” (*Ibid.*, p. 29)⁴⁷.

Habermas, en un artículo de 1984, en el que respondía a una encuesta realizada por el periódico francés *Le monde*, “Las servidumbres de la crítica a la racionalidad” (incluido en *Ensayos filosóficos*), acerca de “la viabilidad de razón en la ciencia y el pensamiento contemporáneo”, observaba que “en los años cincuenta y en los primeros sesenta podían reconocerse con facilidad las actitudes ortodoxas y las desviadas” (*Op. cit.*, p. 104), pero señala que “los impulsos intelectuales de la revolución estudiantil consiguieron cambiar por entero estas escenas distintas, caracterizadas por las diferentes tradiciones nacionales y asimilar las unas a las otras. Se prescindió de todas las ortodoxias... al igual que de las tradiciones, de las escuelas”. En la actualidad, lamenta Habermas reina “un éxito de las actitudes filosóficas que antaño se consideraba ‘desviadas’”. Existe un “sincretismo” o una “igualación”: “todas las ortodoxias... se debilitan, en fin, igual que las tradiciones escolares en general” y encontramos “un pluralismo que domina, al mismo tiempo que los antiguos monopolios, las fronteras precisas de los campos diferentes”. En fin, un “sincretismo” domina la filosofía, nos dice Habermas: “en París Leo Strauss y Hannah Arendt, Popper y Adorno en Berkeley, en Francfort Lévi-Strauss, Foucault y Derrida, y en todos lados Feyerabend y Rorty, todo mezclado con una pequeña toma de Quine y de Putnam” (*Ibid.*, p. 105) (y él en los departamentos de sociología, entre los neohumanistas franceses, por ejemplo)⁴⁸.

textualista, presupone una concepción del lenguaje representacionista, que es cuestionada por el pragmatismo lingüístico. Quizá la gran aportación de la teoría de los actos de habla es haber mostrado que el lenguaje no solamente describe la realidad, no solamente es constatativo, ni tiene una única función sino que el lenguaje es unen sí mismo una acción, que hablar es hacer algo y que existen diferentes actos de habla, precisamente.

⁴⁶ ¿Se puede decir que en la Edad media en Europa y en la cultura árabe existía una “filosofía normal” (en el mismo sentido kuhniiano del término “ciencia normal”)?

⁴⁷ En la contraportada de los libros de la colección “Modern European Philosophy”, en la que fueron publicados los libros de Descombes y de Bubner, de la editorial Cambridge University, dice “durante la mayor parte de este siglo ha existido una barrera de ignorancia y de desconfianza recíproca entre los que han recibido su formación según la tradición analítica de Inglaterra y Estados Unidos, y los representantes de las principales escuelas filosóficas del continente europeo (en particular en Francia y en Alemania). Ahora la situación está cambiando; en cada una de las partes se empieza a observar con interés lo que pasa del otro lado de la barrera y a reconocer, a veces con cierta sorpresa, que hay problemas y preocupaciones comunes, aunque muy a menudo se encuentran expresadas en unos términos y en un contexto intelectual muy diferentes”.

⁴⁸ Besnier, en *Histoire de la Philosophie moderne et contemporaine* de 1993 nos dice que se piensa que en el mundo anglosajón “se ha desarrollado una filosofía aparte, que los ‘continentales’ ignoran como tal, convencidos de que ellos no tienen un problema que sea más urgente que aquel de separarse de Hegel y rumiar *ad nauseam* la historia de su disciplina. De hecho, esta oposición entre dos mundos, hecha más de indiferencia recíproca que de debates argumentados, es muy superficial”; pues Besnier observa que “sin ser fuertemente ecuménico, se constata que es cada vez más difícil trazar la frontera entre la filosofía continental y la filosofía analítica”, además “se practica filosofía analítica en buena parte del continente: es la tradición mayoritaria en Escandinavia. Por otra parte, no hay que olvidar que en Alemania y Austria -en la estela de Bolzano, Frege, Wittgenstein y Carnap- esta práctica de la filosofía se ha desarrollado. En fin, la filosofía ‘continental’ tiende hoy a emigrar al otro lado del Atlántico, en los departamentos de literatura e, igualmente, más recientemente, en los departamentos de filosofía, donde la corriente ‘pluralista’ busca hacer reconocer su ‘legitimidad’” (*Op. cit.*, p. 646).

Como también dice Bernstein, "diríase que vivimos en la era de los 'pos': "posempirismo", filosofía "posanalítica", "posestructuralismo", "posmoderno" y hasta "posfilosófico" (*Perfiles filosóficos*, p. 22) y en la era del "pos" parece que todo se homogeneiza, que las diferencias se disuelven, que "todo el mundo dice lo mismo" y que "todo vale igual" (eso es lo que algunos creen que dice Rorty). Pero, debemos preguntarnos, ¿son las cosas tan simples?

Claro está que existen algunos filósofos que piensan que hacer caso a la filosofía continental, principalmente a la filosofía francesa y en concreto a la deconstrucción, nos recuerda Bernstein, es "abrir las compuertas hacia el nihilismo, el irracionalismo, el subjetivismo y el relativismo desenfadado" (*Ibid.*, p. 74). Algunos ven a la actual "mundialización" de la filosofía, dice Bernstein, "como el síntoma de una peligrosa marejada de irracionalismo y nihilismo" (*Ibid.*, p. 22). Están también quienes "se recrean con el desorden actual, porque consideran que nos liberan de las opresivas construcciones". Pero de otro lado están otros, como el propio Bernstein y yo mismo, que vemos "la situación actual como un reto y una oportunidad para discernir entre excesos retóricos y críticas penetrantes" (*Ibid.*, p. 23).

Ferrater Mora señala que "es aún común toparse con filosofías que no quiere oír hablar de lo que pasa fuera de sus redil entre otras razones porque creen que no pasa nada que merezca la pena" (*La filosofía actual*, p. 151). Pero el filósofo español señalaba desde 1969, que "ahora se observa, junto a implacables cerrazones, intentos de conciliación" (*Ibid.*, p. 130). Es falso que "estamos condenados a habérmolas para siempre jamás con imperios filosóficos independientes e irreconciliables"; incluso señala que existen ciertas coincidencias. Por ejemplo, cita lo que dice John Wild, quien afirma que en todas las tradiciones filosóficas encontramos "un amplio reconocimiento de la existencia de problemas relativos a fundamentos (problemas que requieren ciertos análisis ontológicos básicos) pero también un escepticismo profundo ante la metafísica tradicional" (*Ibid.*, p. 151).

Lo importante es que la "filosofía" de Rorty, que para algunos es la gran síntesis que inició la "conversación" transcontinental, transnacional, transtradicional, etc., solamente fue posible gracias a que otros pensadores, que a continuación mencionaremos, pavimentaron previamente el camino ⁴⁹.

Uno de los primeros intentos de un "diálogo" entre los filósofos alemanes y los filósofos anglosajones se encuentra en el libro *La transformación de la filosofía* (1972) de Apel y en los primeros textos que forman el libro de Habermas *La teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Apel en su libro recurre a la filosofía de Wittgenstein, la cual, aunque es de origen alemán, fue absorbida por la filosofía anglosajona pues, de hecho, es una de las iniciadoras de la filosofía analítica; también recurre al olvidado pragmatista norteamericano Pierce ⁵⁰. Habermas, por su parte, recurre a la teoría de los actos de habla de Austin y de Searle para elaborar su pragmática universal. Cabe señalar que los alemanes tienen toda una escuela en América: Jay, Mc Carthy, Guiddens, etc. En cambio, hasta los años ochenta, prácticamente, no podemos encontrar las primeras referencias (negativas) en los textos de Habermas y de Apel a filósofos franceses.

En el caso de la filosofía anglosajona y de la francesa el diálogo ha sido anterior pero más desigual. Foucault, desde los años sesenta, hizo numerosas referencias a filósofos anglosajones tanto en *Las palabras y las cosas* (1966) como en *La arqueología del saber* (1969). Deleuze se interesó por el atomismo lógico de Russell como una alternativa frente al pensamiento de lo Mismo, como puede verse en *Hume y el problema de la subjetividad*, libro de principios de los años sesenta. Derrida estudió a finales de los años sesenta la teoría de los actos de habla de Austin y la incorporó a su trabajo a partir de los años setenta. En su libro *Le Différend* (el diferendo o la diferencia) de 1983, Lyotard menciona que el "contexto" de su libro es "el 'giro lingüístico' en la filosofía occidental (las últimas obras de Heidegger, la penetración de las filosofías anglosajonas en el pensamiento europeo)" (*Op. cit.*, p. 11). Aunque ya desde *La condición posmoderna* (1979) había hecho referencia no solamente a la teoría de los actos de habla anglosajona sino incluso a Habermas y a su teoría de la acción comunicativa. Lo anterior sin mencionar el trabajo de Ricoeur, que ha intentado poner a dialogar a Habermas y a Gadamer y que también ha recurrido a la teoría de los actos de habla.

⁴⁹ Vattimo en *El fin de la modernidad* nos dice que solamente gracias a la "urbanización", según una feliz expresión de Habermas, a la que sometió Gadamer al pensamiento de Heidegger "hoy es posible probablemente hablar, por ejemplo, cada vez más y con consecuencias cada vez más marcadas, de una proximidad entre Heidegger y Wittgenstein... Solo después de la 'urbanización' operada principalmente por Gadamer se ha hecho posible al fin una aproximación como aquella, sobre la cual se apoya, por ejemplo, la *Philosophy and The Mirror of Nature* de Richard Rorty" (*Op. cit.*, p. 116).

⁵⁰ En dicho libro encontramos referencias tanto a Pierce, como a Wittgenstein y Popper, como a Heidegger y Gadamer, principalmente. Apel encuentra, por ejemplo, grandes semejanzas entre las filosofías de Wittgenstein y la de Heidegger, en sus dos etapas respectivamente.

El interés de la filosofía anglosajona por la filosofía francesa ha sido muy escueto y muy reciente. Searle respondió a Derrida por sus críticas a Austin y aunque Derrida le contrareplicó; sin embargo, el diálogo no se continuó⁵¹. Mc Carthy también se enfrentó a Derrida, a propósito de las políticas de la amistad pero el debate no ha sido muy fructífero⁵², pues en Estados Unidos se considera al francés como un simple "literato". Ultimamente Derrida ha sido tomado en cuenta por los filósofos anglosajones, por ejemplo por Putnam (como veremos en nuestro último apartado de esta sección)⁵³. Foucault sí ha sido muy leído en el país del norte pero casi siempre para ser criticado, como puede observarse en los textos de Putnam, Elster, Taylor, Mc Carthy, etc., aunque también existen grandes foucaultianos como Dreyfus, Rabinow, Hacking, Rachjman, etc. También podemos mencionar el debate entre Lyotard y Rorty⁵⁴ y el hecho de que cada vez más pensadores franceses (como Derrida, Lyotard, Ricoeur, Bourdieu, etc.) anualmente viajan a Norteamérica para dictar cursos y conferencias.

Como ya dije, más tardío ha sido el diálogo entre la filosofía alemana, por un lado, y la filosofía francesa, por el otro. Habermas, por ejemplo, presentó en 1980 sus lecciones sobre la modernidad en el Colegio de Francia, y en ellas expuso y criticó a Bataille, a Foucault, a Derrida y a Castoriadis; Lyotard publicó, en 1979, *La condición posmoderna*, en donde se basa en la filosofía del lenguaje anglosajona y critica a pensadores alemanes como Habermas y Luhmann; a Wellmer le tocó el trabajo sucio de responder a Lyotard en "La dialéctica de modernidad y posmodernidad" de 1985; también aparecieron en Francia libros como los de Ferry y Renaut (*El pensamiento del 68*)⁵⁵ y de Bouveresse (*El filósofo entre autófagos*)⁵⁶ en los que se critica a la filosofía francesa pos-estructuralista partiendo de la filosofía alemana y anglosajona.

Un ejemplo más claro de lo que estoy diciendo fue el debate entre la desconstrucción derridiana y la hermeneútica gadameriana, organizado por el Instituto Goethe, que se realizó en abril de 1981 en París, en el que participaron Gadamer y Derrida; cada uno presentó con un texto: Derrida "*Bonnes volontés de puissance (Una respuesta a Hans-George Gadamer)*" y Gadamer una primera versión de su texto "Texto e interpretación", que después ha ampliado, así como su respuesta a las críticas de Derrida titulada "*Et pourtant: puissance de la bonne volonté (une réplique à Jaques Derrida)*"⁵⁷. Derrida no ha

⁵¹ Cf. el escrito de Derrida sobre Austin "Firma, acontecimiento, contexto" de 1971, incluido en *Márgenes de la filosofía* y "Limited Inc., a b c" (en) *Limited Inc.*, de 1990, que contiene la crítica de Searle y la contrarréplica de Derrida.

⁵² Cf. de Derrida, *Les politiques de l'amitié* y de Mc Carthy *Ideales e ilusiones*.

⁵³ Putnam en *Verdad, razón e historia*, en el capítulo "Razón e historia" hace referencias a Foucault y a Althusser; en *Las mil caras del realismo* hace referencia discute a Apel y a Habermas en un apartado titulado "El intento de la Escuela de Francfort por justificar la igualdad"; en *Representación y realidad* hace una alusión a Derrida y en *Cómo renovar la filosofía* analiza en todo un capítulo la propuesta de Derrida.

⁵⁴ Cf. "Discussion entre J. F. Lyotard et R. Rorty", *Critique*, No. 456, mayo, 1985.

⁵⁵ Según estos autores la explicación última de la filosofía francesa del 68 es Heidegger: Foucault es Nietzsche+Heidegger, Lacan es Freud+Heidegger, Althusser es Marx+Heidegger, Derrida es Saussure+Heidegger, etc. Cf. de los mismos autores *Heidegger et les modernes* y también de Ferry *Filosofía política. El derecho: la nueva querrela de los antiguos y los modernos y filosofía política. El sistema de las filosofías de la historia*.

⁵⁶ El libro de Bouveresse *Le philosophe chez autophages*, publicado en 1984, es interesante por varias razones: es escrito por un francés pero con una formación analítica, de hecho, es un especialista en la filosofía de Wittgenstein y es escrito por un francés en contra de la filosofía francesa contemporánea. Otra particularidad es que, a pesar de que acusa a la filosofía de ser "literosofía" recurre a los libros de escritores como Musil, Lichtenberg en lugar de recurrir a filósofos. Bouveresse dice que ha utilizado "de manera bastante sistemática a autores que no suelen considerarse como propiamente filósofos y que pertenecen a una tradición que podría calificarse a grandes rasgos de 'satírica'", la cual es "antiespeculativa" y al lado de la cual "las sabias tareas de los desconstructores, de los críticos de la cultura y de los sociólogos de la inteligencia, constituyen si se les considera bien, inofensivos juegos de niños" (*Op. cit.*, p. 19). Otra característica es que, aunque está escrito en contra de la filosofía francesa, como ya dije, en realidad no discute ninguna tesis de algún filósofo francés, por ejemplo, sobre Foucault y Derrida no dice nada, lo que discute sobre ellos se refiere a lo que dicen los intérpretes sobre ellos, principalmente Rorty. Por ejemplo, dice "como describe Hattois a propósito de la subversión gramatológica efectuada por Derrida". Una más es que Bouveresse define la autofagia como la "conservación de la vida a expensas de la propia sustancia en un animal sometido a la inanición" (*Ibid.*, p. 15). Es decir, Bouveresse encuentra que los "filósofos actuales", en lugar de hacer filosofía, se dedican a tratar de destruirla. Bouveresse, aunque acusa a los filósofos de hablar del fin de la filosofía y, sin embargo, seguir devengando salarios como filósofos, se olvida de que los positivistas lógicos, pero, sobre todo, su maestro, Wittgenstein abogó en favor de la desaparición de la filosofía...

⁵⁷ Como ha dicho Grondin, en dicho debate "la intención, altamente hermeneútica, fue poner en diálogo a las tradiciones continentales del desconstruccionismo francés y de la hermeneútica alemana, dos corrientes opuestas o al menos diferentes la una de la otra, y que se ignoran mutuamente, a pesar de que provienen las dos de Heidegger" (*L'universalité de l'herméneutique*, p. 217); como ha dicho Bernstein, "Gadamer con el espíritu del entendimiento dialogístico que tan central es en su pensamiento ha intentado aprender de la 'verdad' de sus críticos interlocutores en el diálogo y de apropiársela" (*Perfiles filosóficos*, p. 78); sin embargo, según algunos de los asistentes al debate afirman que pareció un "diálogo de sordos". A nosotros nos toca profundizarlo.

mostrado interés en continuar con el debate; Gadamer, en cambio, sí lo ha hecho y ha señalado que "actualmente continua vivo el debate entre hermenéutica y desconstrucción" (*Verdad y método II*, p. 29); Gadamer también publicó, en 1986, un nuevo escrito titulado "Desconstrucción y destrucción"; asimismo en la introducción de la compilación de textos titulada en español *Verdad y método II*, después de la dialéctica y la fenomenología, es a Habermas y al propio Derrida a quienes considera sus principales críticos; de hecho, cuatro años antes del debate, en 1977, Gadamer había escrito un texto, titulado "Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica", en donde aparece una referencia a Derrida⁵⁸.

Que ha habido en los últimos años "mundialización de la filosofía" creo que no cabe duda, pero ¿ha habido realmente "diálogo"?

Como dice de nuevo Bernstein, la mundialización de la filosofía (o la "conversación" filosófica, como les gusta decir a los anglosajones) de la que somos testigos, no se da porque los filósofos de dichas tradiciones "estén aprendiendo a hablar y a escucharse entre sí, sino más bien porque la dialéctica interna de los problemas que les preocupan ha determinado que se reconozcan las afinidades y las semejanzas familiares" (*Perfiles filosóficos*, p. 25), pues, "cuando penetramos los diferentes vocabularios filosóficos que parecen 'incommensurables', podemos detectar más coherencia y aspectos comunes de lo que al principio parece. No es que pensemos que alguna gran síntesis esté a punto de parecer en el horizonte, sino que hay entrelazamientos y entretrejuras sutiles" (*Ibid.*, p. 23). Lo que es verdad es que "una mirada más profunda a lo que está ocurriendo aquí revela lo que al principio parecen diferencias dramáticas y de consecuencia después comienzan a verse más como diferencias de énfasis", lo cual no significa que digan lo mismo, ni que esas diferencias carecen de importancia (*Ibid.*, p. 75). En efecto, "sería un error de pensar que entre ello no hay diferencias de las que marcan una diferencia. Y sería igualmente imperfecto y engañoso pensar que sus respectivas voces pueden ser *aufgehoben* en una gran síntesis" (*Ibid.*, p. 106). Es necesario distinguir cuáles son realmente "las diferencias que marcan una diferencia" (*Ibid.*, p. 98), "debemos hacerle justicia tanto a sus diferencias como a lo que tienen en común" (*Ibid.*, p. 106). Lo que importa es que las diferencias aparecen diferentes una vez que las analizamos.

Por ejemplo, a pesar de que muchas veces los filósofos alemanes y franceses recurren a los mismos autores y textos para iniciar su reflexión las consecuencias que extraen de ellas son muy diferentes. Por ejemplo, sobre Wittgenstein hay dos interpretaciones diferentes, casi contrarias en la filosofía francesa y la alemana. Para Lyotard, por ejemplo, la idea de los juegos de lenguaje lo conduce a las tesis de la incommensurabilidad y la diferencia; a Apel lo conduce, en cambio, a la crítica de los lenguajes privados y al postulado de un juego de lenguaje universal o ideal⁵⁹. Sobre Kant existen también lecturas dispares: Lyotard utiliza el concepto de Idea para desarrollar una estética de lo irrepresentable y de lo sublime; Apel, al contrario, toma ese concepto para establecer el estatuto de la comunidad ideal de habla⁶⁰.

Pero no solamente existen diferencias entre los filósofos de diferentes tradiciones, sino también entre filósofos de una misma tradición.

Por ejemplo, no hay que confundir, como frecuentemente hacen alemanes y anglosajones, a las filosofías de las diferencias con las filosofías de la Diferencia o de lo Otro⁶¹. Las filosofías de la

⁵⁸ Para entender la polémica entre Gadamer y Derrida sin duda sería útil y necesario referirse no solo a otros textos de los mismos autores sino que también a los de otros filósofos como Habermas (pues Habermas critica a Gadamer, pero coincide con este en su crítica a Derrida), a Vattimo (pues él critica tanto a Gadamer como a Derrida), a Ricoeur (quien critica a Derrida a la vez que pretende superar a Gadamer), a Foucault (quien fue un crítico feroz tanto de la hermenéutica como de la desconstrucción a la cual, por cierto, considera como un mero ejemplo de la primera), etc. Asimismo, sin duda sería útil comparar las diferentes lecturas que han hecho de los mismos pensadores: Platón, Heidegger, Hegel, etc.

⁵⁹ Y ¿qué decir de la interpretación de Kripke de Wittgenstein que únicamente se centra en la idea de "seguir una regla" y que no parece estar interesado en sacar ninguna consecuencia de ella, ni profunda ni superficial, simplemente cuestionar la idea de que existe un "lenguaje privado" (idea que, en realidad, nadie defiende actualmente)?

⁶⁰ Otro ejemplo de lo que digo (de cómo existen diferentes lecturas de los "mismos" autores en filósofos de diferentes tradiciones) lo encontramos en las lecturas derridiana y gadameriana de Heidegger.

⁶¹ Besnier en *Historie de la Philosophie moderne et contemporaine* habla de "filosofía de la diferencia" y no de "filosofías de las diferencias" en su libro de 1993. Yo comencé a hablar de "filosofías de las diferencias" desde finales de los ochenta, para referirme a la filosofía foucaultiana principalmente, y, obviamente, no había leído el libro de Besnier. Acuñé el término partiendo de un texto de Vattimo incluido en *Las aventuras de la diferencia* en donde habla, también, de la "filosofía de la diferencia". En las conclusiones de mi tesis de licenciatura distinguí diferentes tipos de filosofía de la diferencia: de la Diferencia (Levinas), de la diferencia nómada (Deleuze), de la diferencia diferida (Deleuze) y de la diferencia ausente (Vattimo). La definición que da el autor francés de la "filosofía de la diferencia" tampoco coincide con la que doy de la filosofía de las diferencias: "Pertenece a esta filosofía aquellos que pretenden afrontar la multiplicidad de las cosas, conocer todo rechazando el momento de la semejanza, el momento de la identificación conceptual que la encarcelaría en su

Diferencia -que son realmente una invención de aquellos que se han autoproclamado defensores de la racionalidad y de la Modernidad- intentarían hacer una crítica totalizante en nombre de lo Otro que estaría más allá de ella y que nos prometería el reino posmetafísico de la libertad absoluta. Por ello serían fácilmente desechables: para criticar a la razón harían uso de ella y su crítica sería modernista, con lo cual no solo se autocontradecirían sino que confirmarían lo que intentarían criticar y hasta destruir.

Frente a las identificaciones simplistas es necesario marcar las diferencias que existen entre las distintas filosofías de las diferencias, pues nada sería más falso que decir que Foucault, Lyotard, Deleuze, Derrida, etc., dicen "lo mismo"; sería olvidar, por ejemplo, la discusión entre Foucault y Derrida (Derrida acusó a Foucault de metafísico y Foucault criticó a Derrida por textualista); además sería olvidar que Foucault habló de la "dispersión" de los discursos, Deleuze de la diferencia empírica, nómada y esquizofrénica, Lyotard de la diferencia es sentido jurídico; Derrida de la diferencia diferida, etc.

Debemos ser cuidadosos tanto al señalar las semejanzas como al marcar las diferencias; no debemos cegarnos ante las semejanzas ni olvidarnos de las diferencias.

En fin, el diálogo transcontinental y transcultural, como vemos, se ha dado, hasta cierto punto; no obstante es necesario continuarlo y profundizarlo, pero, se dirá con justa razón, ¿cómo si quiera iniciarlo si las filosofías alemana, francesa y anglosajona son filosofías tan diferentes y si es verdad que entre las filosofías de una misma tradición las diferencias son tan marcadas, como acabo de señalar? O, más en concreto, ¿cómo iniciar el diálogo? Para nosotros el problema será mostrar las diferencias al mismo tiempo que ponerlas en diálogo, sin reducir la una a la otra. Pero, de nuevo, se preguntará, ¿cómo hacerlo?

Abrir un diálogo entre las filosofías parece indispensable ahora que se cae con pasmosa facilidad en simplismos y reduccionismos tales como pensar que la filosofía alemana o anglosajona, por ser supuestamente metafísica ya está "superada" y que, por lo tanto, ni siquiera hay que estudiarla o pensar que, como los filósofos franceses son irracionistas y autocontradictorios, entonces no hay que tomarlos en cuenta. Frecuentemente se acepta, sin haberlo probado, que existe una inconmensurabilidad insuperable entre los filósofos de tradiciones filosóficas distintas, principalmente entre los franceses y todos los demás filósofos: así para algunos franceses los filósofos alemanes y anglosajones son metafísicos y para estos los filósofos franceses son todos totalmente irracionales. En ambos casos los prejuicios son el pretexto para no leer y para no discutir las otras posiciones.

Ante la mundialización de la filosofía no se deben a echar a volar las campanas ni se debe lanzar una enésima versión de la historia de la decadencia de la cultura occidental: dicha mundialización ha traído cosas positivas pero también cosas negativas.

Pero dos peligros acechan a este intento: uno es el *eclecticismo*, es decir, la aceptación acrítica de todo lo nuevo y de todo lo diferente, que conduce a la idea de que todos los grandes filósofos de las distintas tradiciones filosóficas, a pesar de sus diferencias, en el fondo "dicen lo mismo"⁶²: reducidos a su mínimo común denominador resulta que todos los filósofos actuales son "pragmatistas", "logocéntricos", etc.; el otro es el *exclusivismo*, al que llamo "contrarrevolución", que rechaza a lo diferente y a lo nuevo considerándolo un irracionismo autocontradictorio por el simple hecho de poner en peligro los presupuestos incuestionados de alguna tradición filosófica.

Ahora bien, creo que ambas tendencias, el eclecticismo ciego y el rechazo contrarrevolucionario, son posturas equivocadas. Particularmente me parece peligrosa la segunda tendencia pues ella ha pasado casi desapercibida hasta ahora, pues se viste con el manto de la racionalidad, del rigor y de la objetividad.

La mundialización de la filosofía ha permitido romper con algunos de los prejuicios que existen sobre las diferentes tradiciones filosóficas (el "idealismo de los alemanes, su tendencia natural hacia la metafísica y hacia la construcción de sistemas; el "esteticismo" de los franceses, su tendencia hacia la literatura, a mezclarla con la filosofía y dejar de lado el rigor científico; el "pragmatismo" de los anglosajones, su interés exclusivo por lo positivo, por lo que se puede experimentar y por lo que tiene resultados inmediatos; etc.), pero también ha servido para consolidar otros (los anglosajones son rigurosos, analíticos, casi científicos; en cambio, los alemanes son especulativos, totalizantes y totalitarios y los franceses subjetivistas, esteticistas e irracionistas; los anglosajones son metafísicos ingenuos, que profesan una de los peores tipos de las metafísicas posibles: la que no se sabe tal, en cambio, los franceses están a años luz de la metafísica, etc.). Es necesario, pues, revisar la imagen que tenemos de las distintas

vivacidad" (*Op.cit.*, p. 645). En realidad esa definición únicamente corresponde a la filosofía de la diferencia de Deleuze, tal y como la caracteriza en *Diferencia y repetición*.

⁶² A la manera de Rorty, por ejemplo, o como sus críticos, que meten en un mismo saco junto con él a Heidegger, al feminismo, a la antropología posmoderna, a Feyerabend, a la astrología....

tradiciones filosóficas y quizá lo mejor sea comenzar cuestionando la autoimagen que cada una tiene de sí y tiene de las demás.

Una cuestión fundamental es, aceptando el hecho de que efectivamente vivimos una “mundialización de la filosofía”, ¿qué hacer frente a ella? En el apartado anterior dije que en el siglo XVII se constituyeron en Europa las tradiciones filosóficas nacionales; ahora bien, ¿qué hacer ante la mundialización?: ¿adoptar una actitud tradicionalista, de defensa a toda costa de la propia tradición, de rechazo de todo lo nuevo y de todo lo diferente, de todo lo que la pueda poner en peligro o que la pueda cambiar?⁶³

1. 3. La contrarrevolución.

No puedo en este escrito abordar ni cómo fue posible ni lo que implica la mundialización de la filosofía ni tampoco cómo se puede iniciar un diálogo fructífero entre las diferentes tradiciones filosóficas; lo que sí puedo y debo hacer es señalar una tendencia que observo en la filosofía actual; dicha tendencia es lo que llamo la “contrarrevolución”, que es una reacción conservadora frente a la filosofía “revolucionaria”⁶⁴.

La “contrarrevolución” es el rechazo de la filosofía “revolucionaria” que puso en cuestión a la filosofía anterior, pero también a la Modernidad e incluso a la racionalidad occidental, en general, a las tradiciones y que surgió en los años cincuenta y sesenta, pero que se volvió dominante en los setenta y que en los ochenta se popularizó, al precio de simplificarse.

La contrarrevolución es la crítica de la filosofía revolucionaria por sus supuestos excesos irracionistas, es decir, la crítica de sus supuestas pretensiones absolutistas en contra de la racionalidad y de la Modernidad; es la crítica de su supuesto irracionismo que no solo sería insostenible desde el punto de vista teórico sino sería igualmente peligroso por sus consecuencias políticas. La contrarrevolución es el rechazo de todo lo nuevo y de todo lo diferente considerándolo como irracionismo autocontradictorio por el solo hecho de poner en cuestión algunos de los presupuestos incuestionados de alguna tradición filosófica que se considera inamovible.

Pero la contrarrevolución también se da como un rechazo de las filosofías pertenecientes a otras tradiciones o de las intromisiones de otras disciplinas, no filosóficas, en los terrenos filosóficos.

El fenómeno de la contrarrevolución se puede observar en todas las tradiciones filosóficas⁶⁵ y ha tomado distintas formas en cada una de ellas; por ejemplo, en la francesa se presenta como un “neohumanismo” que se opone al antiantropologismo, al antihumanismo de la filosofía revolucionaria “estructuralista” y “posestructuralista” (Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Foucault, Derrida, etc.), los filósofos actuales (Ferry, Renault, Finkelkraut, Lipovestky, etc.), hablan de un neohumanismo no metafísico, inmune a las críticas revolucionarias, y que es la única postura acorde con la Modernidad democrática; así se autonombren defensores de la racionalidad, de la Modernidad y de las virtudes democráticas.

Ciertamente existe una tendencia irracionista dentro de la filosofía revolucionaria, como la “posmodernista”, pero sería equivocado afirmar que todas las filosofías revolucionarias son irracionistas. Generalmente, es verdad se entiende por “posmodernismo” la crítica absoluta de la racionalidad occidental moderna, en nombre de un gran Otro, excluido pero, bueno; crítica que, por remitir a algo más allá de toda racionalidad no tendría por qué fundamentarse ni ajustarse a ningún patrón racional; dicha tendencia es, indudablemente, *prima facie* absurda, por lo cual sorprende que los contrarrevolucionarios creen que alguno de los revolucionarios realmente la ha sostenido; es decir, lo que sorprende es que los contrarrevolucionarios, que se han erigido en paladines de las buenas costumbres racionales, se simplifiquen a tal grado las cosas.

⁶³ Otra cuestión fundamental es ¿de dónde proviene? ¿qué la ha hecho posible? ¿Se trata de una repentina toma de conciencia de los filósofos, de un actitud más abierta al diálogo? ¿O se trata de un acontecimiento filosófico ligado a acontecimientos de otro orden: político, social, económico, etc.?

Creo que la respuesta, como en el caso anterior de la pregunta acerca de la existencia de las tradiciones filosóficas se encuentra en lo último: en una cuestión de orden social e histórico, nuestra respuesta debe ser, pues, del mismo tipo.

⁶⁴ En realidad la debería llamar “neoconservadora”, pero como Habermas ha empleado ese término y le ha dado una connotación opuesta a la que yo le doy prefiero utilizar el de “contrarrevolucionaria” (para mí el propio Habermas es un “neoconservador” o “contrarrevolucionario” y para el lo serían los filósofos que yo considero “revolucionarios”). Incluso debería quizá llamarlos “modernos” o hasta “ilustrados” pues cuestionan las tradiciones y los dogmas, pero...

⁶⁵ En la filosofía francesa la contrarrevolución ha asumido la forma de un “neohumanismo” que critica los supuestos excesos de la filosofía anterior, la estructuralista y posestructuralista: Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Foucault, Derrida, etc., y sus principales representantes son Todorov, Ferry, Finkelkraut, Henry-Levy, entre otros.

En la filosofía alemana la contrarrevolución se llama Apel y Habermas.

La filosofía contrarrevolucionaria reacciona frente al supuesto irracionalismo del que encuentra culpable a la filosofía revolucionaria de los años sesenta y a la filosofía de otras tradiciones, irracionalismo al que considera no solo insostenible desde el punto de vista teórico sino peligroso por sus consecuencias políticas; y en todos los casos esa filosofía se autonombra defensora de la racionalidad y de las virtudes occidentales y modernas, como la democracia. Además en todos los casos la forma en que critica a la filosofía anterior es acusándola de autocontradecirse, es decir, de presuponer y usar aquello que niega y rechaza. Se trata, pues, de una reducción al absurdo: no demuestra sus tesis (que frecuentemente son sumamente cuestionables y podrían ser cuestionadas fácilmente por los filósofos revolucionarios) sino que trata de demostrar que las tesis de la otra filosofía son absurdas; como si al ser descartadas estas, las suyas tuvieran que ser verdaderas. El procedimiento que emplea es sencillo: caricaturiza a la filosofía revolucionaria para que le sea sumamente sencillo rechazarla.

El problema es el de si el aire triunfal que adopta la filosofía contrarrevolucionaria está justificado, es decir, si ha criticado las tesis que realmente sostienen los filósofos revolucionarios o si simplemente los han malinterpretado y que, por lo tanto, ha criticado y destruido al fantasma que ha confeccionado: el fantasma del irracionalismo de la filosofía anterior.

El problema es el de si la filosofía revolucionaria es lo que piensan los contrarrevolucionarios que es, si es tan radical e irracional como se imaginan, si no podría responder a las críticas que se le han hecho o si, incluso, no podría criticar a los propios contrarrevolucionarios⁶⁶.

⁶⁶ Uno de los grandes obstáculos para realizar una verdadera discusión entre las diferentes tradiciones filosóficas, principalmente entre la francesa y la anglosajona, es que los filósofos anglosajones consideran que algunos intérpretes norteamericanos son la verdad de los filósofos franceses (Culler la de Derrida y Dreyfus y Rabinow la de Foucault). Un obstáculo aún más grande es creer que Rorty es algo así como la Gran síntesis de toda la filosofía revolucionaria y de la filosofía de otras tradiciones diferentes a la anglosajona y como tal, el más grande representante de los filósofos franceses. Así que, según creen los anglosajones, si se critica a Rorty indirectamente se ha hecho la crítica completa de toda la filosofía francesa. Lo cual es sumamente cuestionable pues Rorty está muy lejos de ser un fiel representante o una síntesis de los filósofos franceses. Como veremos después, si bien Rorty acepta, por ejemplo, algunas de las tesis de Foucault, es también un gran crítico de su filosofía. Asimismo ha cuestionado a Lyotard y a Deleuze y su interpretación de Derrida es más bien extraña: algo así como un Derrida sin desconstrucción, como también la es su interpretación de Heidegger: Heidegger sin la pregunta por el ser, sin el intento por superar a la metafísica...

Sin duda la gran virtud de Rorty es haber puesto de relieve las semejanzas entre la filosofía analítica anglosajona reciente y la filosofía continental. Por ejemplo, en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* Rorty dice que los tres filósofos más grandes de nuestro siglo (Heidegger, Wittgenstein y Dewey, es decir, uno claramente alemán, uno germano y anglosajón y otro norteamericano; no menciona a ningún francés), se caracterizan por el rechazo del platonismo, del cartesianismo y del kantismo, en general, por el rechazo del representacionismo y de la filosofía como fundamentadora.

La propuesta de Rorty es demasiado conocida para que sea necesario exponerla. Lo que sí quiero cuestionar es la idea de que es un fiel representante, el portavoz, del irracionalismo posmodernista de la filosofía francesa.

Primero, nótese la tremenda simplificación que implica poner uno al lado del otro a Heidegger y a Wittgenstein. Es verdad, se han encontrado muchas semejanzas entre la filosofía de Heidegger y de Wittgenstein pero eso no implica que entre ellos no existan también múltiples diferencias. Diría incluso que llevadas las cosas hasta su extremo para Heidegger la filosofía de Wittgenstein sería metafísica y que para este la filosofía de aquel también lo sería. En cuanto Dewey sucedería lo mismo.

Segundo, dentro de las figuras menores de la filosofía edificante, Rorty menciona a Quine, Davidson, Ryle, Malcom, Sellars, Kuhn y Putnam, dentro de la tradición analítica; dentro de la francesa menciona a Sartre (y a Foucault y a Derrida pero de modo tangencial, en notas de pie de página) y entre los filósofos alemanes a Gadamer, principalmente, y a Apel en quienes se apoya en la parte final de su libro (también menciona y se apoya en Habermas pero en menor grado). Lo que me interesa recalcar es que su principal punto de partida son los filósofos analíticos anglosajones, de ningún modo los franceses; de hecho en su libro toca los principales problemas de la filosofía angloamericana reciente y no los de la francesa. A pesar de la gran deuda que dice tener con Heidegger el hecho es que no lo emplea y no lo menciona en su texto, pues fue solo después de diez años, en 1991, en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos* que Rorty publicó algo más o menos sistemático sobre él. Lo importante es que a los franceses, lo repito, apenas y los menciona de pasada; aunque, es verdad, en algunos textos anteriores, publicados en *Consequences of Pragmatism* había escrito algo sobre Foucault y Derrida. En realidad, repito, son autores angloamericanos como Quine, Putnam, Kuhn y alemanes como Gadamer las principales fuentes de Rorty.

Otras de sus virtudes ha sido oponerse a los prejuicios que existen en la filosofía anglosajona en contra de la filosofía continental y el haber promovido una "conversación" entre las distintas tradiciones filosóficas. Por ejemplo, en un ensayo incluido en *Consequences of Pragmatism* titulado "Philosophy in America today", Rorty se pregunta "¿que sucede con la filosofía como algo más (como "algo más" respecto de la filosofía analítica anglosajona) -por ejemplo, el trabajo de los filósofos que no afirman estar dando algo como 'soluciones a problemas filosóficos' o 'conocimiento super-científico'- la competencia continental, escritores como Heidegger, Foucault y sus precursores del siglo XIX" (*Op. cit.*, p. 214). La anterior pregunta ciertamente hace años, señala Rorty, no hubiera tenido sentido (pues se consideraba que, a diferencia de otro tipo de filosofía -meramente especulativa-, la filosofía analítica había encontrado el camino correcto, el del lenguaje, el método infalible, el del análisis, y los verdaderos problemas filosóficos, a los cuales conseguía responder o disolver y que, de esa manera, había conseguido no solamente superar a la metafísica sino también eliminarla); sin embargo, señala Rorty, "la

Pero el principal problema es que la contrarrevolución puede dar lugar al rechazo de todo lo nuevo y diferente, por el solo hecho de poner en cuestión alguno de los presupuestos incuestionados de alguna tradición filosófica.

1. 4. Las lecciones de “racionalidad” de los filósofos alemanes y anglosajones.

Un ejemplo de la crítica contrarrevolucionaria en contra de la filosofía revolucionaria o de la filosofía de otras tradiciones que (puede significar un riesgo de revolución respecto de la tradición a la que se pertenece) lo encontramos en el crítica de los anglosajones y alemanes, y de los franceses que los secundan (sin contar a los filósofos de países como el nuestro con pretensiones de pertenecer a ese grupo), a la filosofía francesa, particularmente a la que ha sido llamada “posestructuralista” y a la que se califica como “posmodernista”, como la desconstrucción derridiana o la filosofía foucaultiana.⁶⁷

filosofía analítica ha sido obligada, por su propia dialéctica interna antipositivista a alejarse de la imagen de sí misma como una ciencia que alcanzaría resultados hacia una imagen en la cual es simplemente el libre -o, debería decir, ‘especulativo’- ejercicio de habilidades argumentativas” (*Ibid.*, p. 223), lo cual parece estar muy cerca de lo que hacen los filósofos continentales: “el deber de la filosofía ‘continental’ poshusserliana ha sido también contra el método” (*Ibid.*, p. 226). Sin embargo, también señala Rorty, muchos filósofos anglosajones no se han dado cuenta de lo anterior y siguen arguyendo que “la ‘higiene intelectual’ requiere no leer libros de Foucault y de Derrida” (*Ibid.*, p. 224).

Otra de sus virtudes ha sido haber divulgado las ideas de algunos pensadores “continentales”, sin embargo, en muchos casos, quizá la mayoría, su “divulgación” ha implicado una vulgarización y una simplificación extrema en la cual todos los filósofos continentales y los posanalíticos son pragmatistas que dicen lo mismo: no hay fundamento, no hay nada más allá de la apariencias, todo lo hemos creado los seres humanos, por lo tanto nosotros podemos deshacer todo, etc., y otros tantos *slogan* en los cuales quedan subsumidas todas las diferencias, las disputas, etc., que existen entre los diferentes pensadores “pragmatistas”.

El simplismo rortyano, que ha sido notado por los anglosajones solo cuando les conviene (pero no cuando se trata de tomar sus “interpretaciones” de los filósofos continentales como verdaderas), puede ponerse de manifiesto cuando dice, en *Consequences of Pragmatism*, que la diferencia entre un filósofo anglosajón analítico y uno continental es “la diferencia entre el intelectual que cree que algo como la ‘aplicación del método científico’ es la mejor esperanza de libertad y para el intelecto humano y quien, como Foucault y Heidegger, ve esta noción de ‘método científico’ como la máscara detrás de la que se mueve furtivamente la crueldad y la desesperanza de una época nihilista” (*Op. cit.*, p. 229). Recuérdese que para Rorty la diferencia, por ejemplo, entre Foucault y él, es que Foucault no es un buen liberal, en cambio, él sí lo es.

Algún día habrá que hacer un análisis serio y detallado de las interpretaciones de Rorty de los filósofos franceses o de Heidegger, la cuales, como ya he sugerido, son bastante extrañas pues no se parecen a sus originales.

De cualquier modo, nada es más equivocado que pensar que Rorty es el principal representante, el portavoz oficial de la filosofía francesa y que cuestionándolo a él, se cuestiona directamente a la filosofía francesa. Si se quiere cuestionar a la filosofía francesa solo hay un camino: leer a los filósofos franceses.

Los efectos más bien dañinos de Rorty se manifiestan cuando, por ejemplo, un filósofo tan importante, tan serio, tan capaz, etc., etc., como Putnam cuestiona a la desconstrucción derridiana reduciéndola a una “antirrealismo”, con lo cual, evidentemente, está siguiendo los pasos de su alumno Rorty, al que rechaza en todo, menos en sus interpretaciones de los filósofos franceses.

⁶⁷ Martley en *French philosophers in Conversation* de 1991 (el cual es un libro de entrevistas con algunos filósofos franceses importantes como Derrida, Levinas, Serres o Irigaray y otros desconocidos como Schneider y Le Doeuff), en la introducción hace varios señalamientos acerca de las diferencias entre la filosofía francesa y la anglosajona, así como acerca de los perjuicios que existen en la segunda sobre la primera. Dice que “los franceses han tenido una extensa y orgullosa tradición filosófica, desde la Sorbona medieval en adelante” pero que “el pensador francés mejor conocido en el mundo anglosajón es probablemente Descartes” y señala que “esto refleja las condiciones específicas de la filosofía anglosajona”. Martley también nos dice que “la filosofía francesa, en general, tiene una reputación de radicalismo” pues no continúa trabajando “al modo cartesiano, esto es, en el rigor y el camino analítico característicos de Descartes” (*Op. cit.*, p. 1).

En efecto, en la época de Descartes se constituyó no solamente la tradición filosófica sino un nuevo modo de filosofar, al que podríamos llamar “analítico”, en contraposición al escolástico y el cartesianismo fue una corriente dominante en Europa durante un siglo.

Martley nos dice que contra la filosofía francesa “las críticas son muchas: ‘fácil y superficial’ es la descripción de la filosofía francesa por un filósofo contemporáneo. ‘Teatral’ es el término escogido por un eminente filósofo alemán. Y es verdad que el que está fuera de ella puede ser golpeado por la atención al estilo, la conducta y por la personalidad pública que caracteriza (y ha caracterizado) a algunos practicantes contemporáneos. Existe también el estilo arcano, en el cual la obscuridad y el misterio sirve para apoyar el sentido de un subgrupo organizado al cual solo los iniciados pueden pertenecer” (*Ibid.*, p. 2). Martley parece referirse a las críticas de Habermas y de Bouveresse.

Otra característica de la filosofía francesa es que “las más importantes influencias de la filosofía francesa en la actualidad son alemanas” (*Ibid.*, p. 3) y según Martley “este particular legado significa que la ontología es muy importante en los escritores contemporáneos” (*Ibid.*, p. 4). Según él lo que caracteriza a la filosofía francesa es, primero, “el espectro de un mundo oculto del ser, obscuro pero lleno de auténtica presencia, es una influencia fundamental en el mundo filosófico francés” (*Ibid.*, p. 5).

Lo anterior es poco menos que falso: implica un desconocimiento total de cómo se ha planteado el problema ontológico en la filosofía francesa; es verdad que en ella existe una influencia alemana, de Heidegger y de Husserl, pero esa influencia ha tenido como consecuencia un cuestionamiento de la propia fenomenología y de la ontología heideggeriana.

Como parte de los fenómenos que he denominado la “contrarrevolución” encontramos, en efecto, algunos intentos por dar “lecciones de racionalidad” a los filósofos franceses⁶⁸. Sin embargo, “lecciones” que se basan en la ignorancia, en los prejuicios, etc., es decir, lecciones que son más bien de irracionalidad.

Lytard en “Reglas y paradojas” se queja de “cuando hoy los filósofos alemanes o americanos hablan de neoirracionalismo en el pensamiento francés, cuando Habermas da lecciones de progresismo a Derrida y a Foucault en nombre del proyecto de la Modernidad, se equivocan gravemente sobre aquello que se cuestiona en la Modernidad” (*Op. cit.*, p. 8). Dejemos de lado lo segundo que dice Lyotard, es decir, qué es lo que cuestionan realmente los filósofos franceses en la Modernidad y enfoquémonos solamente a la afirmación de que los filósofos anglosajones y alemanes, según él, no han entendido lo que se proponen los filósofos franceses, eso a pesar de que intentan darles lecciones de racionalidad y de que los acusan de irracionalismo.

Igualmente, en su libro *L'inhumain* Lyotard comienza diciendo en el “Avant-propos” que “el humanismo ‘nos’ (?) administra lecciones. De mil formas, a menudo incompatibles entre ellas. Bien fundadas (Apel) y no fundadas (Rorty), contrafactuales (Habermas, Rawls) y pragmáticas (Searle), psicológicas (Davidson) y ético-políticas (los neohumanistas franceses)” (*Op. cit.*, p. 9). Aquí nos dice Lyotard que las críticas que se han hecho a la filosofía francesa son muy variadas, quizá incompatibles y hasta contradictorias, pues se la acusa de diferentes cosas, lo cual debería despertar la sospecha de que quizá no se la haya entendido, que no todas son correctas o que ninguna dé en el blanco⁶⁹.

Martley dice, sin embargo, que viendo las cosas a través del sistema francés de educación se puede tener “una impresión diferente”. En efecto, señala que “la filosofía es parte de la cultura literaria... del más literario de los pueblos: se extiende a los lectores del público en general y penetra la escena educativa más profundamente que en otros países. La filosofía es enseñada en el bachillerato, y los nombres de los filósofos mejor conocidos son conocidos por la gente” (*Ibid.*, p. 1). Señala, pues, ciertas condiciones sociales e históricas.

Nos dice también que “la filosofía francesa ha estado siempre más cerca de la literatura que lo que lo ha estado en los países anglosajones”; en efecto, “la conciencia literaria pesa mucho en la filosofía francesa y la liga entre estas dos disciplinas es considerada natural e importante” y que debido a eso “el filósofo en la Francia contemporánea pone más atención al arte de la seducción y la atracción que sus equivalentes en Gran Bretaña o en América”. En cambio, “la relación entre filosofía y literatura en la principal tradición anglo-americana podría ser descrita como una de un mutua sospecha: los filósofos ven su disciplina como dedicada al conocimiento y a la verdad y la de los literatos a los sentimientos”; además “es claro que la filosofía de habla inglesa está más cerca de la ciencia que la francesa” o, en todo, caso a las matemática y a la física (*Ibid.*, p. 3).

En el mismo libro, Serres reconoce (ante la pregunta por su presencia en las universidades americanas) en una entrevista que “soy únicamente profesor visitante en el departamento de lenguas Romances, y, como se sabe, en América este está generalmente en los departamentos de francés, los departamentos de lengua y literatura francesas, esto ha permitido enseñar filosofía de expresión francesa. Generalmente lo que es enseñado bajo el encabezado de filosofía en los países Anglosajones es la filosofía de la escuela analítica, algunas veces con un poco de historia de la filosofía continental, como ellos dicen. La filosofía contemporánea francesa entra en los países anglosajones a través de los departamentos de literatura” (*Ibid.*, p. 47).

Pero ¿el hecho de que en Francia exista una mayor relación entre la filosofía y la literatura o que en Estados Unidos la filosofía francesa se asimile a través de los departamentos de literatura implica que ella es literaria, que, como supuestamente es la literatura, se apoya más en la imaginación que en la razón? ¿No es ello debido a razones sociales e históricas, y no a una apuesta de los filósofos franceses en favor de lo estético?, etc.

⁶⁸ Como señala Bubner en su libro *Modern German philosophy*, “es normal encontrarse una ignorancia combinada con el viejo prejuicio según el cual los pensadores alemanes se pierden en una especulación *a priori* y prefieren oscuras contemplaciones a una claro enunciado”. Bubner señala que “el cambio que se acaba de indicar (*el rechazo de la filosofía alemana por la anglosajona*) comenzó a principios de siglo y inició con la renovación en este siglo de la filosofía británica. Bertrand Russell y G. E. Moore rechazaron de una vez por todas el neo-hegelianismo metafísico de sus profesores Bradley y McTaggart, para restituir de esta forma las ancestrales tradiciones del empirismo al lugar que les corresponde. Al mismo tiempo, dos pensadores, Gottlob Frege y Ludwig Wittgenstein, que habían sufrido en su propios países el destino de profetas incomprendidos, fueron elevados al rango de autoridades en Gran Bretaña” (*Op. cit.*, p. 9).

⁶⁹ En *La posmodernidad explicada a los niños*, más precisamente en “Respuesta a una pregunta: ¿qué es lo posmoderno?”, Lyotard dice: “he leído a un pensador que goza de reputación asumiendo la defensa de la modernidad contra aquellos que él llama neoconservadores. Bajo el estandarte del posmodernismo, lo que quieren -piensa- es desembarazarse de proyecto moderno que ha quedado inconcluso, el proyecto de las Luces”. Lyotard sugiere que la solución que propone Habermas es “hegeliana” en el sentido de que propone, frente a la fragmentación posmoderna, “una experiencia dialécticamente totalizante”. La propuesta de Lyotard va del lado del pensamiento posmoderno que “no solo fue incitada por Wittgenstein y Adorno sino también por otros pensadores -franceses o no- que no han tenido el honor de ser leídos por el profesor Habermas, lo que les vale, cuando menos, escapar a esa mala calificación de conservadurismo” (*Op. cit.*, pp. 12-13). En efecto, ni Derrida ni Foucault hablaron de posmodernismo; el que sí lo hizo fue Lyotard, sin embargo no tuvo el honor de ser considerado en *El discurso filosófico de la modernidad*, eso, a pesar de que Lyotard lo cuestionó en el célebre libro, emblemático de la reflexión filosófica sobre la posmodernidad, *La condición posmoderna*.

Pero, si concedemos por un momento el privilegio de la duda a la filosofía francesa, debemos preguntarnos ¿qué hay detrás de las críticas a ella?

Eribon en su libro *Foucault y sus contemporáneos* en el capítulo 2, “La crítica y sus monstruos”, sugiere que el éxito de Miller con su *The passion of Foucault*, se debió a que “consiguió llegar en el momento oportuno para proporcionar armas a todos aquellos que se esfuerzan por luchar contra la influencia de Foucault, y más generalmente contra la influencia francesa en los Estados Unidos. Es fácil imaginar que la considerable influencia de Foucault, Derrida y algunos otros no puede dejar de provocar numerosas reacciones, que no siempre corresponden al juego normal de la discusión intelectual”. Eribon encuentra que en las “críticas” a los filósofos franceses “se aboga por un cierto retorno a las fuentes, a las raíces de la cultura americana por una ruptura con los autores extranjeros” (*Op. cit.*, p. 68); en efecto, “como la de Derrida, la obra de Foucault, convertida en una referencia principal en la cultura norteamericana ha sido el blanco privilegiado de los ataques, a la vez de los neoconservadores de la derecha, pero también de la izquierda tradicional” y en las “críticas” a los filósofos franceses, dice Eribon, se mezcla “un rechazo teórico profundo y una suerte de hostilidad personal”, pues se usan argumentos que tienen que ver más “con la denuncia que con el diálogo filosófico” (*Ibid.*, p. 70)⁷⁰.

Eribon apunta, en el texto anterior, a las razones sociológicas y políticas de la “crítica” a la filosofía francesa y detecta que en ella no únicamente están en juego preocupaciones teóricas por la verdad, por la racionalidad o por el destino de la humanidad sino preocupaciones más pedestres, como las laborales y las políticas: el poder que se tiene y que se ve amenazado con la filosofía francesa. Eribon también nos dice que tal “crítica” es parte de un movimiento reaccionario, conservador que aboga por la defensa y el regreso a la tradición a la que se pertenece, con el consiguiente rechazo de lo nuevo, de lo diferente y de lo externo.

Se dirá que lo anterior no son sino delirios que persecución, que es un ejemplo más de que los filósofos franceses todo lo explican en términos psicológicos o de poder y que la realidad es que los filósofos anglosajones rechazan a esa filosofía porque es falsa, porque su justificación es inadecuada, porque es “puro rollo”... es decir, que su rechazo se basa en argumentos, que es puramente racional. Pero veamos si realmente es así.

Un ejemplo de lo que estoy diciendo lo encontramos en las críticas que ha recibido Derrida o la destrucción. En el tercer capítulo abordaré las críticas que ha recibido la filosofía foucaultiana.

En su libro *Memorias para Paul de Man*, que recoge una serie de conferencias que Derrida impartió en los Estados Unidos, Derrida apela a “la tolerancia, el gusto por la lectura y la discusión razonada, el rechazo de los argumentos que se basan en la autoridad y el dogmatismo académico” (*Op. cit.*, p. 26). Derrida dice, refiriéndose a las críticas de las que ha sido objeto tanto por críticos literarios como por filósofos, que “ciertos profesores investidos de gran prestigio y así dotados de gran poder académico, que lanzan una campaña contra lo que a juicio de ellos amenaza el fundamento mismo de este poder: su discurso, su axiomática, sus límites teóricos y territoriales, etc.”. Derrida encuentra que sus críticos “se aferran a toda tabla de salvación; olvidan las reglas elementales de la lectura y de la integridad filológica en cuyo nombre dicen batallar”. En resumen, Derrida encuentra en sus críticos “el mismo rechazo o incapacidad en lo concerniente a una primera tarea, la más elemental de las tareas: la de leer” (*Ibid.*, p. 53)⁷¹.

Sé que lo anterior puede parecer absurdo pues ¿Derrida apelando a la argumentación racional y a las virtudes del trabajo intelectual?, ¿no es cierto que la desconstrucción es un irracionalismo que se olvida de toda argumentación? Uno de los prejuicios más arraigados es que la desconstrucción rechaza

⁷⁰ Las críticas de los anglosajones a los franceses me recuerdan las observaciones que Nietzsche presenta en *Más allá del bien y el mal* en el capítulo titulado “Pueblos y patrias”: “no son una raza filosófica -esos ingleses: Bacon significa un atentado contra el espíritu filosófico en cuanto tal, Hobbes, Hume y Locke, un envilecimiento y devaluación del concepto ‘filosófico’ por más de un siglo. Contra Hume se levantó y lazó Kant; de Locke le fue lícito a Schelling decir: *je meprise Locke*; en la lucha contra la cretinización anglo-mecanicista del mundo estuvieron acordes Hegel y Schopenhauer (con Goethe)” (*Op. cit.*, pp. 207-208). Es decir, no es que acepte lo que dice Nietzsche contra los filósofos anglosajones, sino que me parece que las críticas que estos lanzan contra los franceses son del mismo tipo y en la misma vena.

⁷¹ Derrida dice, sin embargo, en la entrevista “Toute prise de parole est un acte pédagogique”, que “ahí (en EUA) también hay guerra, pero leales o no, se hacen con el rostro descubierto. Aquí (en Francia), las cosas son silenciosas, están paralizadas por pleitos parisinos, la concentración cultural hace que todo quepa en una mano. En Estados Unidos la dispersión del mundo académico asegura una circulación más amplia, más rápida, más activa” (*Op. cit.*, p. 28). Y acerca de las “acusaciones” que recibió en los Estados Unidos dice que “hubo una campaña de origen político, llevada por algunos ideólogos ignorantes y muy conocidos, uno de los cuales es un desatado militante de extrema derecha. Denuncian todo lo que se agita (el feminismo, el posmodernismo, el multiculturalismo, el neohistoricismo y, claro, ¡la desconstrucción!). Basta con leer tres líneas para ver que esos autores simplemente no han leído nada: casi analfabetos” (*Ibid.*, p. 29).

todos los criterios de la argumentación racional y que, en cambio, la filosofía analítica es el modelo del rigor y de la racionalidad. Pero ese prejuicio se viene fácilmente abajo cuando uno revisa las “rigurosas” críticas de los filósofos anglosajones a los filósofos franceses (eso cuando las hay). Lo que haré será, precisamente, ilustrar lo que dice Derrida a través de un ejemplo de alguno de sus “críticos”. Podría referirme a los trabajos de Searle, de Bouveresse, de Merquior, de Habermas, de Ferry, etc., pero recurriré únicamente a Putnam pues Putnam no es cualquier filósofo: es una de las principales figuras de la filosofía anglosajona actual.

Un ejemplo de las “críticas” que se han hecho a la desconstrucción lo encontramos en el libro de Putnam, *Cómo renovar a la filosofía*. Putnam dice que “la filosofía se encuentra actualmente en un estado que hace necesario emprender su revitalización, su renovación”. Putnam intenta “ofrecer su diagnóstico de la situación actual de la filosofía en general e indica las direcciones que cabría tomar para su renovación” (*Op. cit.*, p. 27). Posición con la que yo concuerdo y creo que también lo haría Derrida. El libro tiene varios capítulos pero uno está dedicado a la desconstrucción. Y lo importante no es solamente los argumentos que da Putnam en contra de Derrida (los cuales, como veremos de inmediato, son bastantes cuestionables) sino también el hecho mismo que haya decidido escribir sobre él, pues, como reconoce el propio Putnam, “en opinión de la mayoría de los filósofos analíticos tratar de criticar la desconstrucción es como dar palos al aire”. Putnam, adoptando una actitud menos irracional que la de esos filósofos anglosajones, se propone leer a Derrida y proporcionar argumentos en su contra.

Ahora bien, pese a la promesa de Putnam de descubrir “argumentos” en los textos de Derrida mostrando si son consistentes o no, a lo que se dedica es, más bien, a analizar los argumentos de ¡Nelson Goodman! porque son “peligrosamente próximos” a los de Derrida (*Ibid.*, p. 162). Putnam no enfrenta directamente a Derrida sino que antes lo compara con filósofos anglosajones como Goodman y Rorty pues, según él, los tres coinciden en negar que tenemos una relación cognitiva con la realidad extralingüística; sin embargo, dice Putnam, “el remedio de estos pensadores ha sido peor que la enfermedad” (*Ibid.*, p. 29). Además de lo anterior, Putnam se propone criticar la postura de Derrida porque es “peligrosa” (*Ibid.*, p. 190), porque “la influencia de Derrida es tan negativa, tan vacía en todos los sentidos” (*Ibid.*, p. 189): no porque sea falsa, incorrecta, inválida ni nada semejante.

Recordemos que Derrida dedico un texto a desconstruir la teoría de los actos de habla de Austin (Firma, acontecimiento, contexto”, que suscitó la respuesta de Searle), pero que no conocemos ningún texto de ninguno de los grandes filósofos anglosajones que desdeñan a la filosofía francesa y a la desconstrucción derridiana, que haya dedicado un texto a criticar a la desconstrucción con el mismo cuidado y rigor de Derrida. Por el contrario, una característica común a todos sus “críticos” es que no lo han leído, con ello quiero decir que lo leen a través de algún intérprete como Culler o, incluso Rorty, llegando a identificar lo que dicen ellos con lo que dice Derrida. Otra característica es que no discuten ninguna “tesis” de Derrida ni consideran las propias críticas que les podría hacer Derrida. Lo que hacen es tomar algún texto aislado o, peor aún, algo que dice algún intérprete anglosajón que suene absurdo y eso es lo que critican.

Por ejemplo, resulta sorprendente que Putnam se apoya para su “crítica” no en un texto de Derrida sino en algo que “Alan Montefiore le comunicó al autor del presente libro (*Putnam*) que en cierta ocasión oyó decir a Derrida”, a saber que “la noción de verdad es incoherente, pero absolutamente indispensable” (*Ibid.* p. 115), lo cual es, evidentemente, una contradicción, una contradicción que facilita la tarea de criticar a la desconstrucción y de rechazarla. Es decir, basa su crítica en, por decirlo de una manera un poco vulgar, un “chisme” y no en la lectura de los textos de Derrida; lo anterior es más grave porque apenas y cita textos de Derrida en su trabajo; únicamente refiere algunos pasajes del libro de Derrida *Posiciones* que es, como se sabe, una recopilación de algunas entrevistas que se realizaron a Derrida a mediados de los años sesenta; es decir, que de nuevo, Putnam basa su crítica en fuentes de dudoso estatuto teórico⁷².

⁷² Una observación “ingeniosa” de Putnam es que “cuando un filósofo francés quiere saber si el concepto de verdad o el signo o el de ‘referirse a’ es consistente o no, procede a examinar a Aristóteles, Platón, Nietzsche o Heidegger, no a examinar el modo en que se utilizan las palabras ‘verdad’, ‘signo’ o ‘referirse a’. Pero este proceder nos enseña más acerca de la filosofía francesa que sobre la verdad, los signos o la referencia” (*Ibid.*, p. 117). Lo anterior sin duda muestra un desconocimiento completo de la filosofía derridiana sino, sobre todo, de la filosofía heideggeriana pues la explicación de este procedimiento se encuentra en su concepción de la historia de la metafísica, según la cual en la historia de la metafísica occidental se ha dado un olvido, del ser, además de la tesis acerca de que el lenguaje es la “casa del ser”.

Putnam reconoce que “Derrida no desdeña la argumentación” y de hecho observa que “hay argumentos en los escritos de Derrida”, más aún, “sus escritos tienden a consistir en una aserción tras otra” (*Ibid.*, p. 162). Lo anterior solo puede ser sorprendente para quien crea que la desconstrucción deja de lado totalmente toda racionalidad. “Derrida,

En resumen, el gran filósofo anglosajón, no ha criticado realmente a la desconstrucción ni mucho menos la ha refutado pues, como acabamos de ver, ni siquiera la ha leído⁷³. Así, encontramos en la “crítica” de Putnam claramente ejemplificados los defectos que antes he señalado en la filosofía contrarrevolucionarios: desconocimiento, prejuicios, etc., etc. No estoy diciendo, desde luego, que todo lo que dice Putnam es un sinsentido, por el contrario, reconozco el valor indiscutible de su trabajo; tampoco estoy diciendo que la filosofía francesa está libre de toda crítica: puede y debe ser criticada. Lo que he tratado de mostrar es que frecuentemente se rechaza a la filosofía francesa sin siquiera conocerla, se la acusa de manera irracional de irracionalismo, se la critica de no seguir las normas mínimas de la argumentación racional pero al hacerlo se dejan tranquilamente de lado esas mismas normas. En fin, es necesario cuestionar esos prejuicios y comenzar verdaderamente el debate entre las distintas tradiciones filosóficas.

Ahora bien, si el rechazo de la filosofía francesa por parte de la anglosajona (y no por parte de filósofos menores⁷⁴, sino de los grandes filósofos, como Putnam) se basa en su desconocimiento (pues ni

repetimos, no es extremista”, reconoce Putnam (*Ibid.*, p. 191); pero al mismo tiempo culpabiliza a Derrida por las supuestas tesis de sus partidarios radicales, a “un llamamiento al rechazo total de la misma idea de justificación racional” pues, según parecen creer los seguidores de Derrida, “la lógica los criterios de corrección son en sí mismos represivos”, por ello “es necesario que nos libremos de nociones como corrección y verdad”. Pero, objeta Putnam, “la crítica hace necesario a la argumentación, no destruir la argumentación” (*Ibid.*, p. 188). Lo curioso, de nuevo, es que no menciona a ninguno de esos “seguidores” y, además, es sorprendente que en lugar de criticarlos a ellos, critique a Derrida.

Putnam también acepta que “los desconstruccionistas tiene razón cuando afirman que cierta tradición filosófica está en decadencia”, pero afirma, de nuevo, con razón, que “el fracaso de cierta imagen del mundo y de las concepciones de la representación y de la verdad que la acompañan dista mucho de ser el fracaso de las nociones de representación y verdad”. Derrida da una importancia exagerada a la metafísica, “para él la metafísica era la base de toda nuestra cultura, el pedestal sobre el que descansa todo, y si este está roto, la cultura entera se tiene que haber venido abajo” (*Ibid.*, p. 181). Putnam también tiene razón cuando dice que “la no validez de un gran número de explicaciones filosóficas de verdades alternativas es una cosa muy distinta de la no validez de la noción de la verdad misma” (*Ibid.*, p. 117). Y, según Putnam, “la desconstrucción piensan que la idea entera de representar la realidad, de hecho la idea entera de ‘realidad’ tiene que ser desconstruida” (*Ibid.*, p. 161). Pero Putnam sostiene que “la desconstrucción sin reconstrucción es irresponsabilidad” (*Ibid.*, p. 191). Putnam tiene razón en lo que dice, menos en pensar que la desconstrucción busca destruir todo.

Putnam, para variar, le atribuye a Derrida la tesis de la inconmensurabilidad, “el extravagante punto de vista de que nadie entiende ninguna lengua, sino su propio ideolecto” (*Ibid.*, p. 186).

Otra prueba de que Putnam desconoce a la desconstrucción derridiana es lo que dice en *Representación y realidad*, un texto de 1988, en el que dice que Derrida y otros (como Fodor y Dummett) creen que “si aceptamos el holismo del significado, entonces aceptaremos que cada vez que cambian nuestros procedimientos de fijación de creencias, cambia el significado de cada palabra en la lengua” (*Op. cit.*, p. 181), la cual es una crítica extremadamente extraña, pues el “holismo del significado” es una idea, más bien, estructuralista que la desconstrucción cuestiona: no existe, nos dice ella, una “estructura” que fije y determine el significado de los términos sino que existe una *Différance* que impide que suceda eso. La crítica que hace Putnam a Derrida ha sido frecuentemente dirigida a Foucault, por ejemplo, pero, según tengo noticia, Putnam ha sido el primero en dirigirla a Derrida.

⁷³ En el otro extremo de la filosofía anglosajona, Feyerabend dice en *Diálogos sobre el conocimiento* que “debo confesar que me resulta muy difícil comprender las obras de los desconstruccionistas”. Pero nos dice que la desconstrucción se puede caracterizar por tres ideas (que él, por cierto, comparte): 1) “es imposible definir perfectamente algo con ayuda de un texto”; 2) “muchos de los textos contienen un dispositivo de autodestrucción”; 3) “los textos filosóficos leídos literalmente resultan ser a menudo pura tontería” (*Op. cit.*, p. 116). Feyerabend señala que “no me asusta tanto como a otras personas la posibilidad de ser desconstruido” y aclara que la desconstrucción no es “una teoría en el viejo sentido de la palabra, sino más bien una imagen, pero creo que no es totalmente incomprensible y que en cierta manera sirve de guía para el pensamiento” (*Ibid.*, p. 117).

⁷⁴ Otro ejemplo de la crítica contrarrevolucionaria a la filosofía francesa lo encontramos en el texto de 1986, “Filosofía en serio y libertad de espíritu”, de Sosa. Según este autor, la “filosofía libre de espíritu” tiene por características el subjetivismo, el relativismo, el antirrealismo y el historicismo; en cambio, la “filosofía en serio” se caracteriza por el objetivismo, el absolutismo, el realismo y el universalismo. Sosa considera a las filosofías de libre espíritu: “en sus diversas formas: el desconstruccionismo y textualismo de Derrida, el historicismo y sociologismo de Foucault, el neopragmatismo de Rorty, la hermenéutica de Gadamer, y otros. Sin definir cada una de estas formas que hoy adopta la tradición de la libertad, extraigo de ellos una crítica combinada a la seriedad. Examinó también algunas de sus ideas positivas pero sobre todo considero sus crítica combinada a la seriedad. / La crítica ‘combinada’ -llamada aquí ‘espíritu libre’ por conveniencia- no tendría apoyo de todo espíritu libre. Pero todos los bandos contribuyen algunos más extensamente que otros” (*Op. cit.*, p. 350). Bajo tales supuestos no vale mucho la pena siquiera explicar la reconstrucción que hace Sosa de la “filosofía del espíritu libre” y la supuesta crítica que le hace; la cual, hay que suponer, debe ser tan rigurosa y contundente como la caracterización que hace de ella.

Carlos Pereda, en *Razón e incertidumbre*, ha criticado la actitud “sucursalera” de algunos filósofos latinoamericanos y ha puesto como ejemplo de ella el interés que algunos de ellos mostramos por la filosofía alemana o francesa. En efecto, en un apartado titulado “Peligro de contaminación: cierto Heidegger” habla de la “figura del pensamiento anti-ilustrado, ese fetiche que llamaré la contaminación heideggeriana” y agrega que “versiones de esta figura son: la *pompa profesoral* que *ex cathedra* y sin el menor apoyo empírico -esa preocupación de los superficiales- elabora

siquiera ha sido leída) y si se basa solamente en prejuicios, etc., ¿no sería bueno que conocerla y estudiarla?

1. 5. También hay defectos del otro lado del Atlántico

En las páginas anteriores he puesto énfasis en la cerrazón, en los prejuicios, etc., que encontramos en la tradición anglosajona, pero ello no significa que considere que los defectos solamente se encuentran ahí y que, en cambio, los filósofos continentales, y particularmente los franceses (que parecen mis favoritos) son el prototipo de la racionalidad y del buen comportamiento intelectual.

En la filosofía francesa también encontramos defectos parecidos, es decir, un rechazo de filosofías que no se conocen, que no se entienden y que muchas veces ni se han leído. Particularmente encontramos un profundo desconocimiento de la filosofía del positivismo lógico y de la filosofía analítica anglosajona.

Bouveresse, en un artículo de la famosa *Histoire de la philosophie* de Châtelet, publicada en 1973, titulado "La théorie et l'observation dans la philosophie des sciences du positivisme logique", señala que el gran principio del empirismo lógico⁷⁵ es que el conocimiento no analítico se funda en la experiencia (*Op. cit.*, p. 77) y que en Francia "bajo el nombre de 'empirismo' se denuncia la ilusión que consiste en creer que conocer, en el sentido usual, pero también en el sentido científico del término, es esencialmente constatar, registrar, compatibilizar, etc., los fenómenos" (*Ibid.*, p. 80). En efecto, Bouveresse señala que "cierto número de los filósofos y de los epistemólogos han, aparentemente, llegado, en nuestro país, a descalificar como 'empirista' toda filosofía de las ciencias que deje entender que una teoría científica debe estar a fin de cuentas, de una manera u otra, bajo el control de algo como la 'experiencia', la 'realidad', los 'hechos'" (*Ibid.*, p. 77). Lo anterior por la tesis de la carga teórica de la experiencia o de la observación.

Pero, pregunta Bouveresse, "no se ve bien cómo aquellos que, por las razones que sean, niegan la referencia necesaria de las teorías a la experiencia... esperan escapar a fin de cuentas a los inconvenientes de la concepción 'sintáctica' de la verdad o al convencionalismo". Bouveresse encuentra una simetría entre "el dogmatismo antimetafísico del Círculo de Viena y el dogmatismo antiempirista que se le opone frecuentemente"; aunque Bouveresse señala que esas dos posiciones no son iguales, pues "los neopositivistas lógicos se han encontrados obligados a precisar progresivamente lo que esperaban eliminar cuando hablaban de eliminar a la metafísica", en cambio los antipositivistas no han corregido su posición.

Bouveresse nos recuerda lo que alguna vez dijo Russell: "la acusación de hacer metafísica se ha convertido en la filosofía en una acusación del tipo de la que se dirige contra un funcionario peligroso a la seguridad del país" y que, en todo caso, metafísica puede ser definida como "una opinión que no sostendría el autor" (*Ibid.*, p. 78). Y Bouveresse encuentra que en la filosofía francesa se utiliza la palabra

antropologías especulativas o historias de Occidente armadas con retazos de idealismo alemán, un terrorismo metodológico que decreta y censura con cuidadosa retórica, aunque sin desarrollar el menor argumento, y el fervor *sucursalero* que, en suburbios como América Latina, repite con la mayor inocencia (o sin el menor pudor) exaltaciones gastadas. Pese a sus muchas diferencias, tales esfuerzos poseen algo en común: en lugar de conversar, de argüir, se ejerce una prosa altiva, un estilo que no procura explorar o convencer con argumentos sino imponerse con gestos o seducirnos con complicidades. Insisto: quien en algún grado es presa de contaminación heideggeriana, en ese grado deja de participar en un ciclo argumental para ponerse a hacer algo 'superior' o 'más profundo'..., en todo caso, algo más oscuro que introducir propuestas y tratar de defenderlas y atacarlas con razones". Pereda nos dice también que "la contaminación heideggeriana ha sido efectiva (acaso uno de los fenómenos culturales del siglo): de un modo u otro impregna gran parte de la filosofía no analítica, fragmentos de estética y de crítica literaria, el psicoanálisis, la filosofía... ahora bien, es claro que -escribo al zar los primeros nombres que me vienen a la cabeza- Marcuse, H. G. Gadamer, Sartre o Mi Foucault, J. Lacan o J. Derrida, los críticos literarios de Yale o Wagner de Reyna y Mayz Valenilla... que es -en diversos grados y con resultados de muy diverso valor- han sido presa de esta contaminación" (*Op. cit.*, p. 203).

El asunto es que Pereda no ha escrito ningún texto en que demuestre lo que afirma, en el que analice los textos de los autores que denuncia, y la realidad es que se comporta, por tanto, como un vulgar filósofo "sucursalero" (repite los prejuicios de la filosofía analítica); por otra parte su "interpretación" de la filosofía heideggeriana es tan rigurosa, tan argumentada, etc., que no tiene nada que ver con ella.

⁷⁵ Sebestik y Soulez en la presentación de un volumen titulado *Cercle de Vienne* en el cual se recogen los principales trabajos presentados en las "Journées Internationales sur le Cercle de Vienne", celebradas en París en 1983 (y en las cuales participaron, entre otros, filósofos como Ayer, Quine y Mc Guinness), señalan que desde 1935 Jean Cavailles escribió una reseña del Congreso del positivismo lógico en Praga y señalan que en septiembre de 1935, por iniciativa de Neurath, se celebró en la Sorbonne, en Francia, el Congreso International de Philosophie Scientifique pues "ante la hostilidad o la indiferencia de la que hacían alarde la mayoría de los filósofos alemanes, el Círculo de Viena veía en París el lugar y la ocasión para ensanchar la difusión del movimiento" (*Op. cit.*, p. 11); pero señalan también que "en el Congreso de París la recepción de los filósofos franceses fue limitada aunque real"; de hecho, fuera de Voullemin y de Lalande, los filósofos franceses que participaron más bien fueron menores o desconocidos. Pero no sucedió así con los positivistas lógicos, pues participaron Ayer, Tarski, Popper y Russell (*Ibid.*, p. 12).

“empirismo” de igual forma: “significa esencialmente ‘una cosa de la que no se puede suponer en ningún caso que se habla y de la que se debe evitar a todo precio ser sospechoso’”.

Pero Bouveresse señala que “rechazar el principio del empirismo sin otra precisión es no hacer nada porque la negación del principio es una proposición tan vaga como el principio mismo”. Bouveresse indica además que los detractores franceses del empirismo son “completamente ignorantes” de él; en efecto, “la situación que se observa es de hecho la siguiente: el empirismo es condenado de una vez por todas, pero no porque lo que dicen sus representantes conduce a conclusiones inaceptables; todo lo que pueden decir es considerado *a priori* como inaceptable porque ellos se llaman empiristas. Ahora bien, lo que es interesante en los filósofos empiristas, es lo que viene después de la declaración del principio; y es precisamente lo que no se toma casi la pena de examinar” (*Ibid.*, p. 79).

Bouveresse les dice a los filósofos franceses que hay que dar el derecho a los positivistas “de ser juzgados por sus textos y no por lo que se dice o por las impresiones” y que “la apertura de una verdadera discusión y formulación de críticas que sea otra cosa que denegación de principio. De hecho, es extremadamente deplorable que, cuando se adopta respecto de la filosofía de la ciencia del tipo carnapiana una actitud de rechazo, a menudo se intenta hacer pasar lo que no es más que la expresión de una falta de interés, en sí perfectamente legítima y comprensible, por una refutación” (*Ibid.*, p. 130)⁷⁶.

Lo que dice Bouveresse es incontestable: tiene plena razón; lo extraño es que si se dio cuenta de lo anterior no se haya dado cuenta de que su “crítica” a la filosofía francesa posestructuralista y a la anglosajona posanalítica, en general, “posmodernista”, comparte el mismo tipo de defectos. Por lo visto es más fácil ver el irracionalismo en la filosofía ajena que en la propia.

En su libro *L'Empirisme logique. Ses antécédents, ses critiques*, de 1980, Jacob también nos habla de las actitudes irracionales de rechazo que algunos filósofos franceses muestran frente a la filosofía anglosajona que desconocen; nos dice que “los franceses no quieren a la filosofía analítica” pues “para ellos, es un producto típicamente anglosajón”; no la quieren porque la consideran tonta e pues “en el país de Descartes y de Poincaré la lógica elemental molesta, convertida en técnica, repele” (*Op. cit.*, p. 10).

El propio Lyotard señala, en *Moralidades posmodernas* que “parece como si las proposiciones de pensamiento que nos llegan de fuera mostraran (cuando nos alcanzan, quiero decir, cuando a fuerza de traducciones y de presentaciones consiguen penetrar en el interior del Hexágono) ya desprovistas en sí de interés, ya como respuestas a preguntas que nos hemos hecho previamente, ya elaboradas insuficientemente, ya, por último, mal cuadradas” (*Op. cit.*, p. 89)⁷⁷. Aunque recordemos que Lyotard ha sido un gran lector de la filosofía anglosajona (Wittgenstein o Kripke, por ejemplo) y que la ha integrado, hasta cierto punto, en su propia filosofía, como puede verse en *La condición posmoderna* y en *La diferencia*.

Lo anterior sin mencionar a la propia filosofía contrarrevolucionaria o conservadora en contra de la filosofía alemana que apareció en Francia en los años setenta⁷⁸.

Ciertamente en la filosofía francesa existen algunos defectos y otros que no son propiamente defectos, sino características que quizá deberían cambiar o reducirse y ¿qué mejor camino camino para conseguir eso que el del diálogo y el de la argumentación?

⁷⁶ Bouveresse, en “La théorie et l’observation dans la philosophie des sciences du positivisme logique”, señala que una de las razones del rechazo de los franceses del positivismo lógico es que los epistemólogos franceses están “atentos únicamente a los mecanismos efectivos de producción y de evolución de las ideologías” (*Op. cit.*, p. 130) descuidan los aspectos de reconstrucción lógica y de valoración, sin embargo, indica que los positivistas lógicos consideraban que es necesario “estudiar igualmente las ciencias bajo el aspecto de la histórico y sociológico” (*Ibid.*, p. 131).

⁷⁷ Como dice Rorty en *Consecuencias of Pragmatism*: “para la tradición anti-filosófica en el pensamiento francés y alemán contemporánea que toma su punto de partida en la crítica de Nietzsche a las dos ramas en el pensamiento filosófico del siglo XIX -tanto el positivismo como el trascendentalismo- los pragmatistas americanos son pensadores quienes realmente nunca rompieron con el positivismo, y por eso nunca rompieron con la filosofía”. Pero Rorty señala que “James y Nietzsche hicieron críticas paralelas al pensamiento del siglo XIX”. Rorty también dice que “la versión de James es preferible, porque evita los elementos ‘metafísicos’ en Nietzsche, los cuales Heidegger critica y, de la misma forma, los elementos ‘metafísicos’ en Heidegger que Derrida critica. En mi opinión, James y Dewey no estaban esperando solamente el fin del camino dialéctico que la filosofía analítica tomó, sino que estaban esperando el fin del camino que, por ejemplo, Foucault y Deleuze están actualmente recorriendo” (*Op. cit.*, p. XVIII).

⁷⁸ Recordemos en Francia la oleada en los años setenta de los llamados “nuevos filósofos” en contra de los “maestros pensadores” germanos. Por ejemplo, el libro de Glucksman del mismo nombre en el capítulo 2 “Sigfrido sin saberlo” en el que se considera a los grandes pensadores germanos, Fichte, Hegel, Marx y Nietzsche como los culpables de todos los males que han azotado a la humanidad en el siglo XX, desde la segunda guerra mundial pasando por los *Gulags* hasta Vietnam.

2. La filosofía de la ciencia

Ahora haré un diagnóstico centrado en la situación de la filosofía de la ciencia, pero, como sucedió en el apartado anterior, mi diagnóstico solamente lo será de ciertos aspectos de esa situación y estará limitado a la filosofía de la ciencia anglosajona y solamente a la más reciente en ella. Lo que haré será: (1) hablar de la importancia de la ciencia en nuestras sociedades; (2) intentaré “definir” a la filosofía de la ciencia; (3) trataré de caracterizar a la filosofía de la ciencia “positivista” anglosajona; (4) hablaré de sus procesos, (5) de las semejanzas y diferencias que existen entre ella y las filosóficas de otras tradiciones, como la epistemología francesa; (6) hablaré también de la reacción contrarrevolucionaria que enfrenta y (7) tomaré como ejemplo de ella a la filosofía de Laudan, a la cual presentaré y cuestionaré.

2. 1. Importancia de la ciencia en nuestras sociedades.

Es grande, no cabe duda, la importancia de la ciencia en nuestras sociedades pues ha llegado a considerársela como la principal fuerza productiva de las sociedades posindustriales, por su liga, hoy indisoluble, con la tecnología. De hecho, cabría preguntarse si la ciencia, como actividad autónoma, no ha desaparecido y si no ha dejado su lugar a la tecno-ciencia, sino se ha convertido en una fuerza productiva, pues en la actualidad es imposible distinguir entre la ciencia “teórica” y la tecnología “práctica” y es igualmente utópico tratar de separarla de las necesidades del mercado.

Pero la ciencia también cumple un papel de legitimación de las prácticas sociales. Es sabido que una de las principales características de la Modernidad es su fe en la razón y en la ciencia como la expresión suprema de aquella, o sea, su creencia en el poder ilimitado de la ciencia, en su capacidad para conocer y dominar a la naturaleza y, por consiguiente, para liberar y emancipar al hombre (tanto por liberarlo de los prejuicios y de las ilusiones como por ayudarlo a construir una sociedad libre de las necesidades naturales; esta idea ilustrada se ha convertido en un sueño, pero sigue siendo explotada por la publicidad y por los políticos).

Pero la importancia de la ciencia se refleja igualmente de otra manera: en sus funciones legisladoras, es decir, como criterio de demarcación, entre lo verdadero y lo falso, entre lo irracional y lo racional, entre lo que debe ser aceptado, apoyado y promovido y lo que debe ser excluido, combatido, abandonado en nuestras sociedades.

En la ciencia además está en juego otras cuestiones, como la racionalidad, pues se ha llegado a unir el destino de la ciencia con el destino mismo de la racionalidad. Pero también la “universalidad”, pues la ciencia es considerada como la expresión máxima del conocimiento humano y como la justificación del dominio de la cultura occidental: es la forma de conocimiento humano por excelencia, aquella que ha superado a todos los otros.

Desde los griegos, desde Parménides quizá pero seguramente desde Platón y desde los sofistas, sabemos de la importancia, de las consecuencias políticas, que implica la existencia de un conocimiento verdadero, de un conocimiento indudablemente verdadero, que escapa al nivel de la mera opinión, que dice, de manera objetiva, indudable, “como son realmente las cosas”.

No hay duda de que la ciencia ocupa un lugar central en nuestra cultura: como saber legitimador de otras actividades culturales, como crítica del saber existente, pero también

Esa importancia incluso se refleja al nivel de la vida cotidiana, como cuando alguien pretende dar por concluida una discusión apelando a alguna supuesta “razón científica” o al hecho de que algo ha sido “probado científicamente”.

No es raro, entonces, que nos esforcemos por saber qué es la ciencia, qué es lo que la diferencia de otras actividades, qué es lo común en todas las actividades consideradas como científicas, cómo distinguirlas de las que no lo son; pero, también, por qué tienen éxito, y en qué radica ese “éxito”, si implica que es verdadera, etc. No es raro entonces que exista una reflexión filosófica sobre la ciencia, que exista la *filosofía de la ciencia*.

2. 2. ¿Qué es la filosofía de la ciencia?

La filosofía de la ciencia es una disciplina filosófica relativamente reciente, aunque en nuestro siglo es una de las que más se han desarrollado -junto con la filosofía del lenguaje y la filosofía política-, hasta llegar casi a sustituir a su antecesora, la epistemología, la teoría del conocimiento o la gnoseología; sin embargo, no siempre ha existido: ella solo pudo existir hasta que su objeto de estudio, la ciencia, apareció y esto fue, por lo menos en el sentido que actualmente damos al término “ciencia”, hasta el siglo XVI o el XVII.

Es verdad, desde los griegos han existido reflexiones filosóficas sobre el conocimiento, pero no sobre la ciencia, sino únicamente sobre el conocimiento verdadero (*episteme*).

La filosofía de la ciencia se convirtió en una disciplina autónoma hasta el siglo XIX. Antes, los problemas que para nosotros serían propios de ella, eran tratados por otras disciplinas filosóficas, como la teoría del conocimiento, la lógica, la ontología, etc.

Sé que lo anterior le habrá parado los pelos de punta a más de uno, sobre todo a los “científicos” y a uno que otro biólogo, pero obviamente todo depende de qué significado le demos a la palabra “ciencia”, es decir, de cómo estipulemos cuáles son las características que definen al objeto al que se refiere⁷⁹.

Y si somos rigurosos en nuestra definición, teniendo en cuenta que siempre definimos desde el presente (no podemos no hacerlo o hacer otra cosa), tendremos que aceptar que la ciencia (tal y como nosotros la conocemos actualmente) no siempre ha existido, que ella es, como todo lo humano, algo “inventado”, producido o un fenómeno histórico, y que, como tal, requiere ciertas condiciones específicas para existir.

Dejando a un lado las ilusiones retrospectivas, las generalizaciones esencialistas, veremos, al estudiar la historia de la ciencia, que ella -como una actividad autónoma, aunque relacionada con otras actividades, con sus propias reglas- solo fue posible una vez que se fragmentó en Europa el conglomerado cultural fundamentado en la religión, proceso que Weber ha llamado “racionalización”⁸⁰.

Sé que alguien podría objetar que otras culturas, no occidentales, ya conocían la ciencia antes que los europeos, que su “ciencia” era más desarrollada y mejor y que es un prejuicio eurocentrista pensar algo diferente. No voy a discutir dicha objeción, lo único que diré es que se haría un flaco favor a esas

⁷⁹ Kuhn apunta a esto, pero lo enfoca desde el punto de vista meramente lingüístico. En “Racionalismo y elección de teorías”, en *¿Qué son las revoluciones científicas?*, de 1983 Kuhn se pregunta ¿qué significa el término “ciencia”? Y para responder a esta pregunta parte de lo que llama un “holismo local”, que tiene dos principios: 1) “la mayoría de los términos que tienen referente no pueden aprenderse o definirse paso a paso; deben aprenderse en grupos” (*Op. cit.*, p. 143); 2) “los términos que forman parte de un conjunto interrelacionado pueden utilizarse para formular un número infinito de generalizaciones nuevas, las cuales son todos contingentes. Sin embargo, algunas de las generalizaciones originales... deben ser necesarias” (*Ibid.*, p. 144).

Kuhn dice que “William Whewell acuñó la palabra alrededor de 1800 (*sic*). Evocaba la emergencia, que comenzó al final del siglo anterior del uso moderno del término ‘ciencia’, para designar un conjunto de disciplinas aún en formación que debían situarse al lado de otros grupos disciplinares designadas como ‘bellas artes’, ‘medicina’, ‘derecho’, ‘ingeniería’, ‘filosofía’ y ‘teoría’ y compararse con ellas”. Lo importante es que “pocos o ninguno de estos grupos disciplinares pueden ser caracterizados por un conjunto de condiciones necesarias y suficientes para la pertinencia a ellos” y que “lo que hace reconocer la actividad de un grupo como científico (o artística, o médica), en parte por su semejanza con otros campos del mismo grupo y en parte por sus diferencias con otras actividades que pertenecen a otros grupos disciplinares”; así “saber esta posición entre las disciplinas equivale a saber lo que el término ‘ciencia’ significa o, lo que es lo mismo, saber qué es una ciencia” (*Ibid.*, p. 146).

Kuhn aclara que “no es necesario que una ciencia posea todas las características (positivas o negativas) que resultan útiles para identificar disciplinas como científicas” como “tampoco es necesario que sea siempre posible, utilizando estas características, decir si una actividad considerada es científica o no” (*Ibid.*, p. 150).

Ahora bien, dice Kuhn, “los términos que nombran las disciplinas son efectivos solo en un mundo que posea disciplinas muy parecidas a las nuestras” (*Ibid.*, p. 147). En efecto, “cuando hablamos nuestro propio lenguaje, cualquier actividad que designamos ‘ciencia’, ‘filosofía’ o ‘arte’, etc., debe necesitar manifestar de formar muy aproximando las mismas características que las actividades a las que por costumbre aplicamos esos términos” (*Ibid.*, p. 148). En pocas palabras, el término “ciencia” solamente tiene sentido en un mundo con un lenguaje como el nuestro y no en todo lenguaje ni en todo mundo.

⁸⁰ Antes he dicho que la ciencia no ha existido o que no existe en las culturas no occidentales o no modernas pues las condiciones culturales de ellas no lo han permitido. Pero ¿cuáles son esas “condiciones culturales”? Para responder a esa pregunta es necesario recurrir a la historia y a la sociología y en lo particular opino que es la teoría de la modernidad de Weber, interpretada a través de Habermas, la que nos puede ser más útil. No estoy negando la importancia de las explicaciones marxistas, lo que digo es que la teoría weberiana, sin ser superior a la marxista ni excluyente de ella, puede ser útil para explicar lo característico de la ciencia en nuestra cultura, es decir, el ser una actividad cultural “autónoma”. Sin duda el proceso de “racionalización” o de “desencantamiento” podría ser completado con una consideración de las condiciones económicas, es decir, el surgimiento y desarrollo del capitalismo, pero ello se sale de los estrechos márgenes de este trabajo.

A partir del siglo XVI en Europa, nos dice Weber, se dio un fenómeno de “racionalización” o de “desencantamiento” de la cultura, entendiéndose por ello la diferenciación y la autonomización de las distintas actividades culturales (el arte, la ciencia, la religión, la política, el derecho y la moral), fenómeno cultural hasta entonces desconocido; todavía en la edad media, en Europa, el conglomerado cultural estaba unificado sobre la base de la religión cristiana; pero también se dio una diferenciación de los distintos ámbitos objetuales (el objetivo, el social, el subjetivo, etc.), de las actitudes ante el mundo (la cognoscitiva, la moral, la estética, etc.) y de las esferas de valor (la de lo verdadero, la de lo bueno, la de lo bello, etc.).

No voy a entrar en todos los detalles de la explicación Habermas-Weber, lo que me interesa señalar es únicamente que ella apunta a que la ciencia es un fenómeno cultural propio de la cultura occidental moderna y que no ha existido siempre ni en toda cultura.

culturas al tratar de demostrar que fueron occidentales antes que la propia cultura occidental y que fueron más occidentales que ella.

Repito, la filosofía de la ciencia es una disciplina filosófica reciente pues, lógicamente, primero tuvo que existir el objeto de estudio y después la disciplina que lo estudia. Antiguamente los problemas que para nosotros serían propios de ella eran tratados por otras disciplinas filosóficas como la ontología, la lógica o la epistemología⁸¹. Ha sido hasta hace poco que existe una filosofía de la ciencia propiamente dicha.

Pero *¿qué es la filosofía de la ciencia?*

Esta pregunta parece tan evanescente como la filosofía misma. Para poder responderla tendríamos que saber antes el significado de los términos que la forman, es decir, “filosofía” y “ciencia”, y, con respecto al primer término, *¿quién sabe qué es la “filosofía”?* Se ha dicho, con razón, que lo distintivo de los filósofos es siempre preguntarse por la filosofía misma, es decir, por la actividad que se supone realizan; filósofo, sería, entonces, aquel que se pregunta “¿qué es la filosofía?”, pues quienes no son filósofos no les interesa esa pregunta y nunca se la plantearían.

No seré yo, desde luego, quien responda, finalmente, a esa pregunta, pero arriesgaré la siguiente definición: *la filosofía es una actividad que consiste en reflexionar críticamente acerca de los supuestos de lo que pensamos, hacemos y somos. Daré por bien sabidos, tramposamente, los significados de los términos “reflexión”, “crítica” y “supuesto”, de tal suerte que la filosofía de la ciencia se podría caracterizar como una disciplina filosófica que tiene por objeto de estudio a la ciencia y que reflexiona críticamente sobre ella, sobre sus supuestos y los problemas que implican dichos supuestos; aclaro: la filosofía de la ciencia no es una ciencia sino una reflexión sobre ella; hacer filosofía de la ciencia no es, por lo tanto, lo mismo que hacer ciencia sino algo diferente: es hacer filosofía.*

La filosofía de la ciencia es una reflexión sobre los presupuestos, de lo que se da por supuesto, de manera irreflexiva, en la práctica científica; en ese sentido, la filosofía es fundamentalmente ontología, entendiéndolo por ello no simplemente, a la manera aristotélica, el “estudio del ser en cuanto ser” sino como la investigación de lo que se da por supuesto, esto es, como existente.

Pero la filosofía de la ciencia no es una reflexión acerca de los problemas concretos, específicos, técnicos de cada una de las ciencias; como disciplina filosófica, se interesa por los problemas generales de todas las ciencias.

Pero *¿cuáles son sus problemas?*

Uno de los problemas centrales de la filosofía de la ciencia es el de la *definición de la ciencia*, precisamente, es decir, determinar qué es la ciencia, qué es lo característico de las actividades catalogadas como “científicas”, qué es lo común a todas ellas, qué es lo que está presente en cada una de ellas y que ha permanecido y permanecerá por siempre constante⁸².

Otro problema es el del *método científico*, o sea, cuál es el proceder de la ciencia, cuál es el conjunto de pasos, principios, etc., que se siguen en las investigaciones científicas y que garantizan resultados científicos. Tradicionalmente se ha pensado que en el método se encuentra lo característico de la ciencia, ya que gracias a él, a diferencia de otras actividades humanas, hay progreso en ella. Pero *¿existe El método científico?, ¿existe un único e infalible método?, etc.*

Uno más es el de la *demarcación* entre lo científico y lo no científico: *¿qué criterio podemos emplear para hacerlo?*; este problema se relaciona íntimamente con los otros dos, pues si sabemos qué es la ciencia y cuál es su método entonces podremos responder la pregunta sobre cuáles son las diferencias entre la ciencia y lo no científico. Este problema asume un cariz político pues no se trata simplemente de

⁸¹ La teoría del conocimiento, por lo menos en su forma moderna, inicia propiamente con Descartes y llega quizá hasta Kant o hasta los neokantianos (ya desde Hegel encontramos una crítica a ella). La teoría del conocimiento es una filosofía de la representación y del sujeto: concibe al conocimiento como representación de la realidad (lo cual puede ser encontrado también entre los griegos y los escolásticos), pero se agrega en ella el punto de partida del sujeto: su problema es cómo explicar que el sujeto, dividido en cuerpo y mente, en materia y pensamiento inmaterial, puede representar el mundo exterior y qué tan fiel es esa representación.

La filosofía de la ciencia, como su nombre lo indica, tiene como objeto de estudio no a las representaciones, ideas o manera de representar del sujeto sino la ciencia, las teorías científicas, las leyes, los cuales son fenómenos lingüísticos, o, de manera más general, sociales e históricos. Los problemas fundamentales de la filosofía han sido, precisamente, en su periodo positivista, el del método y, actualmente, el de su ser social e histórico. La base de la teoría del conocimiento es la psicología y la ontología, en cambio, la de la filosofía de la ciencia es la filosofía del lenguaje y la lógico o la historia y la sociología.

Actualmente también se habla de “teoría del conocimiento”, pero esta tiene por objeto de estudio al lenguaje, como medio de expresión de las creencias, a su relación con la realidad y principalmente a su justificación.

⁸² Cf. *infra*, el capítulo 7, en donde hablaré de la “ontología histórica de la verdad”.

distinguir a la ciencia de lo que no lo es, sino evitar que sean confundida, defender a la ciencia (y por lo tanto a la verdad y a la racionalidad y, por lo tanto, a nuestra cultura que se basa o que se debe basar en ellas), impedir que otros conocimientos se hagan pasar por ella sin serla, combatir a las pseudociencias, etc.

Otro problema fundamental para la filosofía de la ciencia es explicar el “éxito” de la ciencia: ¿proviene de una casualidad, es debido a su método, a que es verdadera o es debido a otro tipo de razones (a que ha sido impuesta, a que otros tipos de conocimientos han sido desechados, etc.)?, ¿su “éxito” la convierte en superior a otras formas de conocimiento y a otras actividades?, ¿su “éxito” implica necesariamente “progreso”?, ¿qué es el “progreso”?, etc.

Un problema más es el de la *relación entre la historia y la ciencia*, es decir, el hecho de que la ciencia es un fenómeno histórico, de que por tanto no siempre ha existido, que apareció en determinado momento y en ciertas condiciones, que ha cambiando a lo largo de la historia y que en el futuro es muy probable que también lo haga: ¿cómo es posible que ocurra esto?, ¿qué relaciones existen entre los distintos momentos históricos de la ciencia?, ¿existe continuidad entre ellos o continuidad?, ¿en qué grado y de qué forma?, etc.

La *función social de la ciencia* o, si se quiere, pero no solo su objetivo o fin social es otro problema fundamental de la filosofía de la ciencia sino la relación que tiene ella con la sociedad, pues ¿no es caso ella una actividad social?, ¿no caso solamente existe y apareció al interior determinadas formas de sociedad?, ¿qué relaciones tiene, entonces, con otras actividades sociales?, ¿qué funciones cumple al interior de ellas?, ¿por qué se la produce, se la mantiene, se la busca?, etc.

En fin, existen otros problemas más particulares y quizá más técnicos; en cualquier caso, problemas que se derivan de los otros⁸³. Pero los problemas son, por decirlo así, problemas “externos” a la filosofía de la ciencia, esto es, problemas que se refieren a su objeto de estudio, pero existen problemas internos a ella, problemas que se refieren a su relación con la ciencia y problemas que se refieren a sus relaciones con otras disciplinas que estudian el mismo objeto.

Particularmente, un problema fundamental para la filosofía de la ciencia es la relación que existe entre ella misma y la historia de la ciencia (pues la ciencia es un fenómeno histórico y ella misma también lo es): ¿cuál es la diferencia entre ellas?, ¿radica en su enfoque, en su método, en sus intereses, en su objeto de estudio?, ¿cuál de ellas tiene primacía sobre la otra: la historia proporciona a la filosofía los datos sobre los que reflexiona o la filosofía guía y norma a la historia?

La situación es más compleja de lo que parece puesto que no es posible hacer historia sin presuponer antes una definición de la ciencia, que es lo que busca la filosofía, y no es posible filosofar sobre la ciencia sin conocerla, es decir, sin recurrir a su historia.

La diferencia entre la historia y la filosofía de la ciencia puede considerarse como una diferencia de “perspectiva”, pero con la condición de que no se entienda la palabra “perspectiva” en términos puramente psicológicos, pues el material con el que trabajan ambas es el mismo y es solamente el tratamiento que le dan lo que es diferente.

Historia y filosofía dan, ambas, una explicación de lo que es la ciencia, una acerca de cómo *ha sido* posible de manera efectiva y la otra acerca de cómo *es* posible de manera general; aunque es evidente que el presente solo existe por el pasado y que solo se puede entender través de él; pero también es evidente que el pasado nos interesa porque nos ayuda a entender el presente y que solamente por él resulta inteligible.

El conflicto entre la historia y la filosofía solo es posible para quien considere que la búsqueda de lo que es la ciencia nos remite necesariamente a algo ahistórico e inmutable.

La reflexividad, que es lo característico de la filosofía, nos conduce a “laberintos”: darse cuenta de que la historia de la ciencia es, en sí misma, un fenómeno histórico, en el sentido de que no siempre ha existido, y de que la propia filosofía es histórica, y que, por lo tanto, su reflexión está situada y limitada.

Pero ello no implica volcarnos ciegamente al historicismo pues si se puede decir lo anterior, también se puede decir que dicha explicación contiene determinados presupuestos, presupuestos que la filosofía puede poner de manifiesto y criticar.

Pero no nos adentremos demasiado en los caminos de la filosofía, pues los filósofos de pantalón corto podrían atemorizarse ante tantos giros del pensamiento y podrían temer que el monstruo de la metafísica (a la que ahora se llama “rollo”) nos espera al final del camino.

⁸³ Por ejemplo, el problema de cómo juzgar entre hipótesis o teorías rivales, es decir, bajo qué criterios podemos elegir racionalmente entre ellas.

Existen muchos otros problemas de la filosofía de la ciencia, pero lo anterior simplemente ha sido para mostrar que la filosofía de la ciencia sí tiene una razón de ser, que tiene una serie de problemas propios, pero que no es, desafortunadamente para algunos, una disciplina como otras son o pretenden ser, pues en ella no se resuelven ni se disuelven problemas, en ella simplemente se reflexiona y se critica las respuestas que se han dado a esos problemas y eso, creo yo, es bastante⁸⁴. Lo anterior, además, nos ha conducido a uno de los desarrollos recientes de la filosofía de la ciencia, la “pospositivista”, la cual se interroga, sobre todo, sobre los últimos problemas (la ciencia es un fenómeno social e histórico y también lo es la propia filosofía de la ciencia) y sobre sus implicaciones (¿qué es realmente la ciencia y cómo debe ser estudiada?, ¿qué es la propia filosofía de la ciencia y cuál debe ser su procedimiento?). Pero también nos acerca a la propuesta foucaultiana, que consiente, precisamente, en una “ontología histórica”. Sin darnos cuenta, ya hemos dado los primeros pasos en el laberinto⁸⁵.

2. 3. ¿Qué es la filosofía de la ciencia pospositivista anglosajona?

En los apartados anteriores he señalado un hecho: existen diferentes tradiciones filosóficas; en ellas existen básicamente las mismas disciplinas filosóficas, como la filosofía de la ciencia a la cual se le llama con otros nombres en algunas tradiciones (“epistemología” en Francia, por ejemplo) pero no así las mismas corrientes.

Una de las corrientes propias de la tradición anglosajona es el “pospositivismo”.

Uno de mis principales objetivos en este trabajo es realzar una comparación entre dicha filosofía y la foucaultiana así que tengo que exponer en qué consiste.

¿Qué es la filosofía de la ciencia “pospositivista”?

Por “filosofía de la ciencia pospositivista” me refiero al trabajo de filósofos de la ciencia como Kuhn y Feyerabend, pero también al de Toulmin, Hanson y Hesse, entre otros (yo no incluyo dentro de ella, por razones que después expondré, a Popper y a Lakatos), cuyos principales trabajos se publicaron a finales de los cincuenta, pero, principalmente en los sesenta⁸⁶.

Existen libros que son algo así como los “libros de texto” de la filosofía de la ciencia pospositivista, por ejemplo, el de Chalmers (*¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, de 1976), el de Brown (*La nueva filosofía de la ciencia*, de 1977)⁸⁷ y el de Newton-Smith (*La racionalidad de la ciencia*, de 1981). En ellos se parte de una presentación de la concepción de la ciencia del positivismo lógico; se presenta a la propia filosofía de la ciencia pospositivista como un cuestionamiento de ella; se presentan las principales tesis de Popper, Kuhn, Feyerabend y Lakatos; se presenta a Popper como el iniciador, a Kuhn como el que la desarrolló, a Feyerabend como el extremo peligroso, y a Lakatos como una especie de gran síntesis dialéctica; se señalan algunos de los problemas que implica la concepción pospositivista de la ciencia y se propone, al final, una propuesta supuestamente más racional, más moderada, que la pospositivista⁸⁸.

Dada la existencia de ese tipo de libros parecería innecesario tener que exponer en qué consiste el pospositivismo: bastaría con resumirlos. Pero dado que existen una serie de malentendidos alrededor de ella (como trataré de mostrar), es necesario comenzar desde el principio, es decir, aclarando el significado del término “pospositivismo”.

Aparentemente todo mundo conoce qué es la filosofía de la ciencia pospositivista. Pero las cosas son más complejas de lo que parecen.

Los problemas con la filosofía pospositivista empiezan, efectivamente, con su nombre mismo.

⁸⁴ En el apartado que dedicaré al anarquismo de Feyerabend volveré sobre algunas de estas cuestiones.

⁸⁵ En ese sentido creo que un enfoque foucaultiano de la ciencia puede ser interesante y útil. Aunque Foucault nunca escribió un libro sobre la filosofía de la ciencia ni fue una de sus preocupaciones fundamentales, sin embargo, en sus escritos encontramos elementos que nos permiten esbozar lo que sería una “ontología histórica de la verdad”. Ella sería una diferente tanto de la historia de la ciencia como de la filosofía de la ciencia, pues sería una “filosofía histórica de la ciencia”. Ella intentaría responder a la pregunta “¿Por qué algo es considerado como ciencia en cambio otras cosas no?”, es decir, seguiría preguntándose por la “esencia” del ciencia pero trataría de responder esa pregunta a través de investigaciones históricas.

⁸⁶ Losse, en *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*, dice que “la filosofía de la ciencia del reconstruccionismo lógico se vio progresivamente atacada durante los años cincuenta y toda la década de los sesenta. Las críticas apuntaron a la distinción entre el nivel teórico y el nivel observacional, el modelo de explicación de cobertura legal, la imagen de las teorías como redes de seguridad, el principio de confirmación mediante casos y la concepción del progreso científico al modo de una caja china” (*Op. cit.*, pp. 200-201).

⁸⁷ Brown, en *La nueva filosofía de la ciencia*, dice que “aunque hay muchas discrepancias entre los partidarios del nuevo enfoque, existen los suficientes temas comunes como para justificar el hablar de una ‘nueva imagen de la ciencia’” (*Op. cit.*, p. 11).

⁸⁸ Existen otros libros más recientes, como el de Laudan, *La ciencia y el relativismo*, dedicados a hacer su crítica.

La filosofía de la ciencia pospositivista también es llamada (1) “nueva filosofía de la ciencia”, (2) “filosofía histórica de la ciencia”, (3) “filosofía de la ciencia relativista” o (4) “filosofía posempirista”. Esos nombres no son equivalentes y señalan diferentes rasgos. Unos pretenden ser meramente descriptivos (nueva filosofía de la ciencia), aunque obviamente implican una valoración implícita; otros implican un cuestionamiento de ella (“relativista”), otros intentan sintetizar los rasgos básicos de ella (“filosofía histórica de la ciencia”) y otros marcan su relación con cierto tipo de filosofía (la empirista) o con la filosofía anterior (“positivismo”)⁸⁹.

Dejando de lado el hecho de que todas las etiquetas son, han sido y siempre serán inadecuadas, pues implican una simplificación, además de que son arbitrarias y no pueden no serlo, creo que la mejor etiqueta es “positivismo”.

Quien la introdujo fue Laudan (o por lo menos él la hizo famosa y del él la tomo)⁹⁰. El problema es que para él tiene una connotación negativa: es sinónimo de relativismo. Para mí, en cambio, tiene un sentido positivo.

¿Qué significa el prefijo “pos-” en el término “positivismo”? ¿Significa “después del positivismo”? ¿Y ese “después” tiene un significado simplemente cronológico? Obviamente no, pues eso sería trivial. Si se habla de filosofía pospositivista es para señalar una diferencia entre ella y la filosofía positivista. Ahora bien, la cuestión es si esa diferencia tiene un sentido positivo o negativo. Es decir, si existe una cierta continuidad entre ellas y entonces implica un avance o hasta una superación o, por el contrario, un retroceso y una involución o si la diferencia entre la filosofía pospositivista y la positivista es absoluta y si consiste en una ruptura total.

Creo que lo característico de la filosofía de la ciencia pospositivista es su *actitud* (crítica) ante a ciencia, ausente, hasta cierto punto, de la filosofía de la ciencia positivista. Me explico, *para los positivistas la ciencia es un hecho*, algo que existe; un positivista no se pregunta escépticamente si la ciencia existe o no, si es posible o no lo es: parte, por el contrario, del hecho, dado, indiscutido, supuestamente objetivo, etc., que existen ciencias “positivas”; la cuestión para los positivistas es preguntarse cómo es la ciencia, por qué es como es, trazar una línea de demarcación entre lo científico y lo no científico, combatir a la pseudociencia, extender el reino de lo científico, etc.

En cambio, la filosofía pospositivista se caracteriza por poner en cuestión los “hechos”, por preguntarse por las condiciones que hacen posible la existencia de esos “hechos”. En lugar de partir de la existencia de hechos, de observaciones neutrales, para poder deducir a partir de ahí lo demás, el

⁸⁹ (1) Hablar de una “nueva filosofía de la ciencia” es sin duda inadecuado, pues dicha filosofía se inició, por lo menos, desde los años cincuenta, aunque algunas de sus principales obras se publicaron en los años sesenta, y, de hecho, en los años ochenta se podría considerar como ya establecida, por lo cual es ya bastante vieja y canosa (no tanto como la positivista, pero “nueva nueva” no es).

Es decir, que la filosofía pospositivista, que en su momento sin duda fue “nueva”, tiene por lo menos 30 años de existir. Es verdad que dicho nombre tenía como fin distinguirla de la “vieja” filosofía de la ciencia positivista, pero hoy casi es un contrasentido.

Otra razón para desechar ese término es que “nueva” puede hacer pensar a alguien que se trata simplemente de una novedad, de una moda y, como tal, de algo superficial y pasajero.

(2) Y hablar de “filosofía histórica de la ciencia” tiene como principal virtud poner de manifiesto la principal característica de este tipo de filosofía: el conceder mayor importancia a la historia de la ciencia. Pero tiene el defecto de reducir a un único proceso, la “historización”, siendo que ella se caracteriza también por otros procesos (la sociologización, la hermeneutización, la etnologización y la politización).

(3) Hablar de filosofía de la ciencia “relativista” es inadecuado por varias razones: no es un término descriptivo, sino claramente valorativo y hasta despectivo (conlleva una valoración negativa), pues atribuye a esta posición un pecado filosófico; además implica un juicio venido desde fuera que no sería aceptado por ninguno de los pospositivistas o de los autores calificados bajo tal nombre: todos negarían ser relativistas (por lo menos en el sentido normal de esa palabra, que es el que está implicado en esa acusación). Tal término solamente será usado por los enemigos de esa filosofía.

(4) En cuanto al nombre de “posempirismo”, es verdad que la filosofía de la ciencia del positivismo lógico y, en general, la filosofía anglosajona, se han caracterizado, en términos generales, por su empirismo, por la tesis de que el conocimiento se origina y se funda en la experiencia, en la *empirie*. Y es verdad también que la filosofía de la ciencia, como la de Popper y Kuhn, cuestionó el empirismo, a través de sus diversas tesis (desde el falsacionismo hasta la infradeterminación de las teorías). No obstante, creo que esas tesis son consecuencia de otra característica de ella más importante: de su oposición al positivismo, entendiendo por él algo más amplio al empirismo: la aceptación de la existencia de hechos positivos, indudables, a partir de los cuales se puede derivar lo demás. En seguida abundaré sobre este término.

⁹⁰ En su último libro *Beyond Relativism and Positivism* habla no de filosofía “pospositivista”, como en *La ciencia y el relativismo* sino simple y llanamente de “relativismo” y plantea que este es en realidad una continuación de positivismo, pues comparte sus mismas tesis equivocadas. Laudan se ha endurecido un poco.

pospositivismo se pregunta si realmente existen hechos y observaciones neutrales, qué es lo que hace posible que existan, etc.⁹¹

Por ello es crítica de la filosofía de la ciencia anterior, la positivista, pero también de la ciencia misma (de su función social e histórica) así como es autocrítica (cuestiona también la función de la filosofía de la ciencia). Por eso ha sido confundida, equivocadamente, con el relativismo y con el irracionalismo: pone en cuestión las evidencias, lo ya dado y lo que es aceptado sin cuestionar, es decir, las tradiciones (en ese sentido es “revolucionaria”), sin embargo, su propio carácter autocrítico le impide caer en un extremo absolutista (como lo sería el relativismo extremo): no es que crea o trate de demostrar que nada existe, vale, sirve, etc., sino que se pregunta si realmente las cosas existen, valen, sirve, etc.

*¿Cuáles son las principales tesis del pospositivismo?*⁹²

La filosofía de la ciencia pospositivista se caracteriza por la aceptación de las siguientes tesis: 1) *la tesis del carácter pragmático del lenguaje*, es decir, la radicalización del giro lingüístico, pues, frente a la concepción sintáctica y semántica del lenguaje (como la que suponía y aceptaba el positivismo lógico), ella presupone una concepción del lenguaje pragmática⁹³; 2) *la tesis de la carga teórica de la observación*: no existen observaciones puras o un lenguaje de observación neutro (como en el que creían los positivistas), sino que toda observación está cargada, presupone y está determinada por una teoría que determina lo que se puede observar y lo que no, cómo se tiene que observar, etc.⁹⁴; 3) *la tesis del holismo de las teorías*⁹⁵: no se pueden refutar enunciados o teorías aisladas sino únicamente conjuntos de enunciados o teorías (como si sería posible si aceptáramos una concepción representacionista y logicista del lenguaje), de tal forma que el objeto de estudio de la filosofía ciencia no son ni enunciados ni teorías aisladas sino unidades más amplias, teorías de teorías y aún más: aquello que está presupuesto en las teorías y en toda la actividad científica; 4) *la tesis la ciencia como actividad social*: frente a los positivistas que consideraban a la ciencia como una estructura lógica con contenido empírico, los pospositivistas nos dicen que la ciencia es una cierta “forma de vida”, sometida a reglas, y que para entenderla hay que estudiar la manera en que se la aprende, se trasmite y se conserva, y los factores sociológicos son fundamentales para entender el desarrollo de ella (esto frente al rechazo positivista del llamado “contexto de descubrimiento” y el privilegio del “contexto de justificación”); 5) *la tesis de incomensurabilidad*: no todos los términos de una teoría o de un conjunto de teorías son traducibles a los de cualquier otra (lo que sí sería posible según una concepción lógico-representacionista del lenguaje), pues cada teoría o conjunto de teorías, más aún, lo que está presupuesto en las teorías y las formas de vida que suponen responde a reglas propias, por lo cual los términos tienen un uso y un significado particular en ellas que no será necesariamente el mismo en un conjunto con reglas diferentes⁹⁶; 6) *la tesis de la ciencia como fenómeno histórico*: la ciencia tiene una historia y es histórica, por lo tanto para entenderla la principal herramienta es la historia (frente a la idea positivista de que la principal herramienta

⁹¹ La filosofía pospositivista es “crítica” en sentido kantiano, pero no es trascendentalista, como en seguida veremos al hablar de los procesos que la caracterizan.

⁹² Brown, en *La nueva filosofía de la ciencia*, caracteriza así al pospositivismo: “en contraste con el empirismo lógico, el rasgo más desatado del nuevo enfoque es el rechazo de la lógica como herramienta principal para el análisis de la ciencia, y su sustitución por la confianza en el estudio desarrollado de la historia de la ciencia... La mayor parte de la investigación consiste, según esta concepción en un intento persistente de reinterpretar la naturaleza en términos de un marco teórico presupuesto. Este marco juega un papel fundamental a la hora de determinar qué problemas tienen que ser resueltos y qué cosas han de valer como soluciones a dichos problemas; los acontecimientos más importantes en la historia de la ciencia son las revoluciones, que cambian el marco teórico. En lugar de que las observaciones proporcionen los datos independientes con los cuales contratar nuevas teorías, son las teorías fundamentales las que juegan el papel crucial a la hora de determinar lo que se observa, y la significación de los datos observacionales se modifican cuando tiene lugar una revolución científica. Quizá el tema más importante de la nueva filosofía de la ciencia sea el énfasis que pone en la investigación en curso más que en los resultados aceptados, como núcleo de la ciencia -en consecuencia, el análisis de la estructura lógica de las teorías constituidas es mucho menos interesante que el intento de entender la base racional del descubrimiento científico y del cambio teórico” (*Op. cit.*, pp. 11-12).

⁹³ Su principal fuente de inspiración es la filosofía del “segundo” Wittgenstein: el significado de las palabras es su uso, uso al interior de juegos de lenguaje, juegos de lenguaje sometidos a reglas intersubjetivas, que responde a ciertas formas de vida y en los cuales los participantes aprenden por medio de ejemplos, etc.

⁹⁴ La tesis no es exclusiva de los pospositivistas y si se quiere se puede buscar su origen hasta en los sofistas; pero lo importante es que no estaba presente en la filosofía de la ciencia anterior positivista.

⁹⁵ Que no hay que confundir el “holismo de las teorías”, como hace Laudan, con el “holismo lingüístico”: repito, la concepción del lenguaje pospositivista es pragmática.

⁹⁶ Obviamente la incomensurabilidad no tiene por qué ser absoluta sino que es parcial: implica la existencia también de comensurabilidades.

es la lógica); 7) *la tesis de la discontinuidad de la historia de la ciencia*: frente a la idea de que en la historia de la ciencia existe una continuidad ininterrumpida pues se conoce siempre de una mejor manera una misma realidad, los pospositivistas nos dicen (como se deduce de las tesis anteriores) que en la historia de la ciencia existen discontinuidades, rupturas o revoluciones científicas: esto es, las teorías presupuestas cambian, algunas aparecen y otras desaparecen y unas más se transforman y hasta cierto punto conocemos de diferente manera una diferente realidad, no existe, por tanto, total acumulación del conocimiento⁹⁷.

Dichas tesis, creo, son de sobra conocidas (en apartados posteriores volveré sobre algunas de ellas)⁹⁸.

Pero también se caracteriza por una serie de procesos que se derivan de esas tesis: la historización, la sociologización, la hermeneutización, la etnologización y la politización (en el siguiente apartado hablaré de ellos con cierto detenimiento).

¿Quiénes son los pospositivistas?

La lista de ellos no es completamente aceptada por todos los estudiosos y aquellos que son incluidos dentro de ella no estarían muy de acuerdo en su inclusión.

Sobre Kuhn y Feyerabend generalmente no hay ninguna duda entre los estudiosos de esa filosofía.

Aunque en el caso de Kuhn tenemos el problema de que muchas veces es considerado más como historiador, o hasta como sociólogo, de la ciencia que como filósofo y que él mismo, en algunos textos, se considera como para de una revolución historiográfica en la historia de la ciencia, la cual tiene consecuencias para la filosofía de la ciencia, pero que no puede reducirse a ella.

En el caso de Feyerabend tenemos el problema de que no se considera filósofo ni a su trabajo como filosófico y de que rechaza de plano a la filosofía de la ciencia, la considera inútil, falsa, etc., además de que muchos no considerarían a Feyerabend como filósofo, sino como un mero charlatán.

Pero en el trabajo de Kuhn y Feyerabend encontramos todas las tesis pospositivistas y todos los procesos (aunque sea indicados) que caracterizan a la filosofía de la ciencia pospositivista.

Pero existen dudas sobre la inclusión de Popper y Lakatos.

Se puede considerar a Popper como pospositivista tomando en cuenta que cuestionó uno de los pilares de la concepción positivista de la ciencia: la inducción. Se puede encontrar en sus escritos también antecedentes de las tesis de la carga teórica de la observación, de la convencionalidad de la base empírica, etc. Pero también puede considerársele como positivista pues aceptó que las teorías pueden ser falsadas o refutadas, lo cual parece una nueva versión del principio positivista de la verificación. Además se le puede considerar como positivista por atribuir una gran importancia a los aspectos lógicos y formales de la ciencia, por la aceptación de la distinción entre el contexto de justificación y el de descubrimiento, con el consiguiente rechazo no solamente de lo psicológico sino también de lo histórico y de lo sociológico eso sin mencionar su idealismo. Igualmente se le puede considerar como revolucionario en tanto que criticó a Kuhn por considerar que la ciencia normal es normal (para él lo normal es la revolución). Aunque se le puede considerar como contrarrevolucionario por su crítica a los otros pospositivistas y por su defensa de la "tradicón racionalista".

Se puede considerar a Lakatos como pospositivista por haber tenido como sus principales interlocutores a Kuhn, Feyerabend y Popper. Se le puede considerar como pospositivista por la importancia que le concede a la historia para el estudio de la ciencia, por su propuesta de los programas de investigación continuadora de la idea kuhniana de los paradigmas, etc., pero se le puede considerar como contrarrevolucionario por su crítica al falsacionismo popperiano y por su crítica al supuesto irracionalismo de Kuhn y de Feyerabend. Igualmente se le puede considerar como un filósofo de la ciencia tradicional porque concedió poca importancia a lo externo (la historia externa), porque redujo a la

⁹⁷ De nuevo, no se afirma que no existe en absoluto progreso, que de una época a otra todo es completamente diferente, que nada continua, etc., sino que se niega la idea ingenua de que en la historia de la ciencia siempre existe progreso, entendido esto último como acumulación de conocimiento.

⁹⁸ Las distintas tesis pospositivistas están directamente relacionadas. En efecto, si la observación está cargada de teoría, y si existen diferentes teorías, como las hay, entonces diferentes teorías son inconmensurables, en el sentido de que no todos los enunciados de una teoría son traducibles a los de otra (aunque algunos sí lo sean); no solo eso, sino que se vuelve problemática la tarea de decidir entre dos teorías rivales, pues cada una remite a su propia base empírica, diferente de la de cualquier otra teoría; ahora bien, otra consecuencia es que si existen teorías inconmensurables, entonces la historia de la ciencia es discontinua y no progresiva; y si la observación está cargada de teoría entonces la unidad básica de la ciencia son las teorías y el problema es explicar cómo surgen y por qué son diferentes y esto solamente se puede explicar recurriendo a factores sociales e históricos.

ciencia a una conjunto de reglas y aceptó el idealismo popperiano. Incluso se podría dudar si realmente fue o no un filósofo de la ciencia y si no fue simplemente un historiógrafo de la historia de la ciencia.

En Popper y en Lakatos encontramos la aceptación de solamente algunas tesis pospositivistas y encontramos escasamente desarrollados los procesos característicos del pospositivismo.

El cuestionamiento al positivismo, como el positivismo lógico, no basta para que una filosofía pueda ser considerada como pospositivista; por lo tanto la filosofía de la ciencia de Popper no lo es y mucho menos lo es la historiografía de Lakatos⁹⁹.

¿Estoy reduciendo toda la filosofía pospositivista a Kuhn y a Feyerabend?

No, pero sí los considero sus principales representantes.

¿Cuándo inició la filosofía de la ciencia pospositivista?

Se podría dar como fecha de inicio la publicación de *Lógica de la investigación científica* de Popper, en donde aparece el cuestionamiento de la inducción, o la publicación de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, en cuanto que en dicho libro aparece un cuestionamiento de la concepción del lenguaje y de la filosofía propias del positivismo lógico y dado que la concepción del lenguaje del segundo Wittgenstein es la que presuponen, en buena medida, Kuhn y Feyerabend. Pero se puede decir, que inició en los años cincuenta, que se estableció en los sesenta y que desde entonces comenzó a ser estudiada y criticada.

En 1962 se publicó *La estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn (la obra cumbre y más representativa de la filosofía pospositivista), *Pruebas y refutaciones* de Lakatos y *Explicación, reducción y empirismo* de Feyerabend.

En 1965 se celebró en Londres un Congreso internacional de filosofía de la ciencia en el cual se presentaron Popper, Kuhn, Lakatos y Feyerabend, además de otros filósofos como Toulmin¹⁰⁰. El tema central de ese congreso fue el trabajo de Kuhn, más bien, el tema del congreso fue la crítica a su trabajo; sin embargo, Kuhn presentó una crítica a Popper: "La lógica del descubrimiento científico o psicología de la investigación"; Popper le replicó en "La ciencia normal y sus peligros". Lakatos presentó un texto fundamental de su obra "La falsación y los programas de investigación científica" en donde, además de presentar su propia propuesta, incluyó críticas a Popper a Kuhn. Feyerabend por su parte presentó una crítica a Kuhn, y de pasada a Popper y a Lakatos, "Consuelos para el especialista"¹⁰¹.

Pero ¿cuál es la "verdadera" historia de la filosofía pospositivista?

Algún día será necesario revisar la imagen que tenemos de la filosofía pospositivista, aunque a algunos les parezca innecesario pues suponen que ella ha sido ya escrita. Por lo pronto quiero hacer algunas aclaraciones.

Desde mi punto de vista las cosas son más o menos así: la filosofía de la ciencia pospositivista sí puso en cuestión algunas de las principales tesis del positivismo, de hecho, puso en cuestión la posibilidad misma del positivismo: la idea de que existen hechos positivos. En ese sentido es una filosofía revolucionaria, no total y absolutamente, pues es una ilusión la ruptura total, pero sí planteó una serie de tesis nuevas y desarrollo varios procesos inéditos respecto de la filosofía anterior, los cuales tuvieron como resultado la puesta en cuestión de esta y, con ello, no solo planteó una serie de cuestiones fundamentales para la reflexión filosófica sobre la ciencia y para la reflexión filosófica en general sino que también produjo una transformación en la historia de ellas.

La línea de la filosofía de la ciencia que va de Popper a Kuhn, a Lakatos y a Feyerabend no es una ruta de progresivo irracionalismo; por el contrario, entre ellos ha existido una crítica racional; cada uno, a su manera, ha objetado a los otros el ser racionales pero no lo suficientemente razonables.

Existen importantes semejanzas entre el trabajo de Popper, Kuhn, Lakatos y Feyerabend, pero también importantes diferencias: Kuhn criticó a Popper, Popper le respondió, Lakatos criticó tanto a Popper como a Kuhn, pero recibió críticas de ambos, además también recibió la crítica de Feyerabend,

⁹⁹ También se incluye a Toulmin, Hanson o Hesse, pero las principales figuras son las antes mencionadas.

A veces, por ejemplo Laudan, incluye al segundo Wittgenstein, a Quine, a Goodman o a Rorty. Pero esto es un tanto cuestionable, pues realmente ninguno de ellos es un filósofo de la ciencia, sino, más bien, del lenguaje o del conocimiento (por mucho, se les puede considerar que son la base lingüística y epistemológica de la que parte la filosofía pospositivista).

¹⁰⁰ Publicado en inglés bajo el título *Criticism and the Growth of Knowledge* y traducido al español en la editorial Grijalbo.

¹⁰¹ Brown, en *La nueva filosofía de la ciencia*, incluye a otros autores y obras anteriores: "desde los años 50, los métodos y conclusiones del empirismo lógico han sido objeto de un ataque sostenido por varios autores de antecedentes filosóficos diversos, entre las obras fundacionales del nuevo enfoque, *Patrones de descubrimiento*, de Norwood Russell Hanson, y *Personal Knowledge*, de Michel Polanyi, aparecieron en 1958, *Foresight and Understanding*, de Stephen Toulmin" (*Op. cit.*, p. 11).

quien criticó a su vez a los otros tres, pero que recibió la contrarréplica y las críticas de los demás y a su vez les contrarreplicó...

Debemos rechazar los prejuicios como los de que Popper es el más científicista, logicista o formalista; Kuhn es el más historicista, más sociologista, psicologista, relativista, etc.; Lakatos es el más metódico, más riguroso, menos extremista o de que Feyerabend . . . Feyerabend es más Feyerabend.

Frente a lo que comúnmente se piensa considero a Kuhn como a la principal figura del positivismo y no a Feyerabend, como piensan los contrarrevolucionarios. Tampoco considero que Lakatos es la superación de toda la filosofía de la ciencia anterior y que tampoco es su culminación (ni siquiera lo considero filósofo del todo). No considero tampoco a Popper como propiamente un pospositivista sino como un continuador del pospositivismo por un lado, y como el iniciador de la contrarrevolución ¹⁰².

La filosofía de la ciencia pospositivista no es irracionalista; puede estar equivocada en sus tesis, pues ellas pueden ser incorrectas o hasta falsas, al igual que lo pueden ser las consecuencias que saca de ellas, pero en ese caso hay que demostrarlo y aun en el caso de resultar eso cierto no por ello puede considerársela como irracionalista: como un rechazo de la razón y de la racionalidad y como una apuesta y una apología de la irracionalidad.

No hay que olvidar que los pospositivistas introdujeron (como también lo hicieron los positivistas antes) importantes aclaraciones, precisiones y matizaciones en sus ideas y que sus tesis son menos radicales de lo que se piensa (¿no sería bueno que los contrarrevolucionarios también lo hicieran?).

Sería una tontería negar que existen problemas en la nueva filosofía de la ciencia, así como sería absurdo negar que también los había en la positivista; por eso creo que debemos ser cautelosos frente a la oleada contrarrevolucionaria para no echar al niño junto con el agua sucia.

Ciertamente dentro de la filosofía de la ciencia existen numerosos problemas que han sido planteados por las versiones revolucionarias ¹⁰³. Y tales problemas, queda claro no se resolverán abandonando a la filosofía de la ciencia pospositivista ni con un regreso a la filosofía anterior. Requerimos, entonces, de una filosofía de la ciencia que dé una respuesta consistente a tales problemas; no necesitamos una "filosofía" que nos diga que esos problemas no existen.

La filosofía pospositivista nos presenta una imagen revolucionaria de la ciencia, porque ella misma es el producto de una revolución en la filosofía de la ciencia; en efecto, su concepción de la ciencia podría ser empleada para explicar su propia emergencia, así como los problemas que ha tenido que enfrentar. Algún día habrá que investigar las condiciones sociales e históricas, externas, que la hicieron posible; es decir, habrá que aplicarla a sí misma, pues hasta ahora su estudio se ha limitado al nivel de lo interno, al nivel que ella misma ha cuestionado.

La filosofía pospositivista ¿es solamente anglosajona?

Otra cuestión fundamental es que si bien es cierto que el pospositivismo es una corriente un movimiento dentro de la filosofía de la ciencia anglosajona, ello no implica que sea imposible que en otras tradiciones filosóficas existan filosofías que sostengan tesis parecidas o que hayan desarrollado procesos semejantes. De hecho, podemos encontrar tesis y procesos similares, por ejemplo, en la epistemología francesa o, en concreto, en la filosofía foucaultiana, o, igualmente, en la hermenéutica alemana.

La filosofía pospositivista de la ciencia permite iniciar un diálogo con filosofías de otras tradiciones filosóficas ¹⁰⁴.

Pero por bien de la claridad reservaré el término "positivismo" o "filosofía positivista de la ciencia" para referirme a la corriente anglosajona.

¹⁰² Como ya dije, trataré de mostrar todo lo anterior en el siguiente capítulo.

¹⁰³ Uno de ellos es la relación que existe entre la ciencia y la historia, ¿cómo dar cuenta del hecho de que la ciencia tiene pretensiones universales y, sin embargo, es un fenómeno histórico y cambiante?; otro es el de si existen o no observaciones neutrales, si toda observación está "cargada teóricamente" y si es así ¿qué sucede con la objetividad científica y con la verdad en general?; si se pueden verificar las teorías científicas, si son alguna vez refutadas decisivamente, pues por ser redes de conceptos parece que únicamente se pueden verificar enunciados aislados; el problema de la inconmensurabilidad entre teorías rivales, entre teorías de distintas épocas o culturas; ¿la conmensurabilidad es absoluta o relativa?; si existe inconmensurabilidad, ¿existe o no progreso científico?; la decisión entre paradigmas ¿es racional?; la filosofía de la ciencia ¿es meramente descriptiva o también prescriptiva?, etc.

¹⁰⁴ El filósofo mexicano Velasco ha intentado antes un camino diferente al mío: ha buscado relacionar la filosofía de la ciencia anglosajona con la tradición continental hermenéutica. En "Filosofía de la ciencia, hermenéutica y ciencias sociales" dice que "no obstante el progreso que ha existido en las teorías hermenéuticas de las ciencias sociales y en la filosofía de la ciencia, desafortunadamente no ha existido un diálogo fructífero entre estas dos tradiciones. En su mayoría los filósofos naturalistas y los hermeneutas están poco interesados en promover este diálogo"; sin embargo, Velasco opina que "existen razones de peso para considerar que tal diálogo sería muy fructífero para cada una de estas tradiciones" (*Op. cit.*, p. 79).

Las tesis y la historia pospositivistas son de sobra conocidas para tener que abundar en ellas, así que mejor presentaré algunas reflexiones sobre sus consecuencias.

2. 4. Procesos de la filosofía de la ciencia pospositivista

A continuación trataré, de manera muy sumaria y general, los principales “procesos” a los que ha dado lugar la filosofía pospositivista de la ciencia, los cuales se derivan de la asunción de sus tesis (acerca de la carga teórica de la observación, de la inconmensurabilidad, etc.) antes enunciadas, y que la distinguen netamente de la filosofía de la ciencia positivista anterior pero que también la abren al diálogo con filosofías de otras tradiciones (la alemana y la francesa) y con otras disciplinas no filosóficas (como la historia, la sociología, la antropología, etc.), pues dichos procesos han sido ya recorridos en ellas¹⁰⁵.

Los procesos de los que hablaré no se encuentran presentes en igual forma en todos los filósofos pospositivistas e, incluso, algunos de ellos pueden encontrarse en filósofos tradicionales como Popper o Lakatos. En Kuhn podemos encontrar indicios, aunque no un desarrollo completo, de procesos como la historización, la sociologización, la hermeneutización y hasta algo de la etnologización, pero casi nada de la politización. En Feyerabend, en cambio, encontramos indicios de todo ellos, pero solamente la politización y la etnologización se encuentran plenamente desarrollados.

Dichos “procesos” no son “soluciones” (en eso tienen razón los contrarrevolucionarios) sino que son más bien problemas, es decir, cuestiones sobre las que deben reflexionar los estudiosos de la ciencia. Tampoco son muestras del irracionalismo autocontradictorio del pospositivismo (como piensan sus críticos)¹⁰⁶. Dichos procesos son, creo, inevitables, en el sentido de que no hay marcha atrás de ellos, si no es al precio de la ingenuidad y del dogmatismo: no podemos no considerar a la ciencia como un fenómeno histórico, por ejemplo. Además reflejan una actitud crítica, reflexiva, de la que ya he hablado, propia de la filosofía pospositivista. Esos procesos ponen en cuestión el esencialismo implícito en la filosofía de la ciencia tradicional y dan cuenta de los “hechos” que el positivismo se limita a constatar.

Los procesos de los que en seguida hablaré traen consigo una especie de “des-disciplinización” de la filosofía, de la historia, de la sociología y de las demás disciplinas que estudian la ciencia, así como la necesidad de un diálogo entre las diferentes corrientes y tradiciones filosóficas, pues nos muestran que no se puede entender la ciencia haciendo uso únicamente de un solo tipo de enfoque y de una sola disciplina¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Particularmente, en la tradición francesa, en la filosofía foucaultiana, en su “ontología histórica de la verdad”, como trataré de mostrar al final de este capítulo, encontramos todos esos procesos (en la tradición germana se puede mencionar, por ejemplo, la hermenéutica de Gadamer).

¹⁰⁶ “Historización”, por ejemplo, no es lo mismo que “historicismo”: la historización es la consideración de la historia como elemento fundamental para entender la ciencia, el historicismo, en cambio, es la tesis de que “todo” es histórico, de que “todo” es relativo (dentro de lo cual queda incluida esa misma afirmación), es decir, es una forma de absolutismo que conduce a la autocontradicción.

¹⁰⁷ La filosofía de la ciencia pospositivista ha traído un cuestionamiento de la concepción positivista de la ciencia, es decir, del paradigma dominante en los países anglosajones hasta los años cincuenta y ello ha permitido la apertura del pensamiento anglosajón a otras tradiciones filosóficas y de las ciencias sociales a corrientes continentales de pensamiento.

Lo anterior es lo que dicen Giddens y Turner en la introducción a *La teoría social, hoy* de 1987: “dentro de la ciencia natural, el dominio del empirismo lógico, ha declinado ante los ataques de escritores tales como Kuhn, Toulmin, Lakatos y Hesse” y “estos desarrollos de la ciencia natural han influido inevitablemente en el pensamiento de la ciencia social, al tiempo que han acentuado el creciente desencanto respecto a las teorías dominantes en la ‘corriente principal’ de la ciencia social”. En efecto, “el resultado de tales cambios ha sido la proliferación de enfoques del pensamiento teórico”. De tal suerte que “tradiciones de pensamiento anteriormente ignoradas pero mal conocidas, han adquirido mucha mayor importancia”; por ejemplo la fenomenología, el marxismo, el estructuralismo o la hermenéutica (*Op. cit.*, p. 11).

Lo que nos dicen Giddens y Turner es que el pospositivismo ha permitido que la filosofía anglosajona se abra a la mundialización de la filosofía pues mientras que el positivismo obligaba a una cerrazón ante lo exterior y diferente, en cambio, gracias al pospositivismo se han comenzado a ver las semejanzas que existen entre las distintas corrientes y tradiciones filosóficas o de otras disciplinas, al mismo tiempo que se ha visto la necesidad de recurrir a ellas. Las pretensiones etnocéntricas, *anglosajonas*, han quedado cuestionadas.

Ciertamente existen semejanzas entre el pensamiento alemán reciente y la filosofía de la ciencia pospositivista, pues en ambas se han dado procesos semejantes como el de historización y el de hermeneutización.

Bubner, en *La filosofía alemana contemporánea*, de 1981, dice que “la discusión acerca de la teoría de la ciencia, que ha tenido lugar en Alemania predominantemente bajo la influencia analítica, ha reaccionado con notable sensibilidad al golpe de Kuhn. Es algo difícilmente sorprendente cuando se recuerda la atención fuertemente histórica que ha sido un elemento constante en la filosofía alemana del XIX. La tesis de los cambios de paradigma que suministran una base constitutiva a la racionalidad científica llega justo en el momento apropiado. Mientras que en el campo analítico la tesis ha tenido el efecto irreversiblemente liberalizador de descubrir los dogmas positivistas de la teoría de la ciencia oficial, tal efecto crítico no fue tan necesario en el clima de la filosofía continental con su carácter hermenéutico y dialéctico” (*Op. cit.*, p. 161).

Nuestro problema no debe ser rechazar las ideas de que la ciencia es un fenómeno histórico, social, cultural, etc., sino cómo, aceptando eso, evitar el sociologismo, el historicismo, el culturalismo, etc.

a) La historización

Es una verdad parcial decir que lo característico de la filosofía de la ciencia pospositivista es simplemente conceder más importancia a la historia, pues pueden existir, y de hecho existen, historias de la ciencia positivistas¹⁰⁸.

El positivismo lógico no excluía la historia de la ciencia, aunque en realidad la descuidó, como descuidó en general a las ciencias humanas; pero se puede hacer perfectamente una historia de la ciencia positivista; ella partiría del conocimiento actual, considerado como verdadero, y buscaría en el pasado cómo esa verdad se liberó de los prejuicios, cómo se realizó su marcha continua, ascendente, progresiva. Se haría una historia positivista de la ciencia si se supusiera que existe una misma realidad que cada vez conocemos mejor. Se puede hacer una historia positivista, también, en el sentido de creer que la tarea de ella es constatar hechos, inducir generalidades, buscar leyes, etc.

Recordemos, además, que ninguno de los pospositivistas hizo realmente historia de la ciencia sino que, por mucho, historiografía o filosofía de la historia de la ciencia (y esto es válido incluso para Kuhn).

Si en la filosofía de la ciencia pospositivista se puede hablar de una "historización" es porque ella considera a la ciencia desde el punto de vista histórico y no ya lógico, formal, porque considera que su análisis se debe hacer a través del estudio de la historia. Para el pospositivismo para entender lo que es la ciencia (pues no renuncia a dicha tarea, típica de la filosofía) no basta con hacer un análisis interno de la ciencia ni mucho menos de las teorías científicas sino que es necesario investigar lo que es y ha sido realmente en la historia.

Para el pospositivismo la ciencia es un fenómeno histórico que no siempre ha existido, sino que apareció en cierto momento y lugar bajo condiciones determinadas y ha cambiado a través de la historia.

Pero lo característico del pospositivismo no es solamente darle mayor importancia a las consideraciones históricas sino el proponer determinado tipo de historia de la ciencia, que se puede llamar "discontinuidad" (frente al progresismo continuista que presupone el positivismo); concepción que se deriva directamente de sus tesis: si es verdad que la observación está cargada de teoría, si toda observación presupone una teoría, y si las teorías no existen independientemente sino relacionadas con un conjunto de teorías y otras presuposiciones y si esos conjuntos son aceptados por una comunidad determinada y si cada comunidad es histórica y determinada y si no existe una única comunidad, sino muchas y cambiantes, la historia de la ciencia tiene que ser discontinua; no de manera absoluta, pero tampoco puede ser totalmente continua.

Historización de la ciencia no quiere decir, sin embargo, que como la ciencia es histórica y como todo cambia en la historia y nunca es igual, entonces la ciencia no existe, que es una ilusión. Historizar es, por el contrario, buscar en la historia qué es la ciencia, pero sin presuponer una continuidad interrumpida.

Quizá el primero en poner de manifiesto las semejanzas entre el pensamiento continental hermenéutico y la filosofía de la ciencia pospositivista, pues ambos critican al positivismo, fue Apel. Él, en efecto, en su libro *La transformación de la filosofía*, de 1972, dice que los trabajos de Kuhn "han producido de hecho un *continuum* entre la teoría de la ciencia y la historia de la ciencia, reproduciendo así casi todos los problemas planteados a fines de siglo por los científicos histórico-hermenéuticos del espíritu. Por ejemplo, se ha establecido nuevamente la distinción metodológica entre 'comprensión' y 'explicación' de una forma más sutil, como es la que existe entre la 'reconstrucción' relevante normativamente de una 'historia interna' de la ciencia, que corresponde en lo posible a la comprensión normativa de la ciencia en los clásicos y una 'explicación externa' de lo que no se puede regular racionalmente en la línea de la 'historia interna' y también "el del relativismo historicista, y, con él, el del escepticismo ante una idea de progreso racional que obligue normativamente" (*Op. cit.*, p. 121). Apel también señala que "el llamado 'contexto de descubrimiento' ya no se considera como un tema puramente empírico-psicológico de la ciencia particular, ni sería separado del 'contexto de justificación' meta-científico, sino que debería conectarse con el problema hermenéutico -trascendental de construir nuevos juegos lingüísticos u horizontes de sentido", como los paradigmas de Kuhn (*Ibid.*, p. 18). Aunque Apel alerta en contra de las consecuencias relativistas de la postura kuhniana (*Ibid.*, p. 172, nota,

Por su parte Gadamer en su texto "Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica" de 1977 dice que "el problema hermenéutico adquiere nuevo énfasis en la esfera de la lógica de las ciencias sociales. Hay que reconocer que la experiencia del mundo supone siempre la dimensión hermenéutica y por eso esta subyace ya en la labor de los científicos naturales, como ha mostrado Kuhn" (*Verdad y método*, t II, p. 115). Gadamer señala también que Kuhn mostró que el camino de la ciencias no es simplemente el del progreso metodológico y señala que con ello "coincidía en realidad con las ideas que había sugerido Heidegger *Diezeit des Weltbildes...* el 'paradigma' es decisivo para el empleo y la interpretación de la investigación metodológica y es mero resultado de la misma" (*Ibid.*, p. 391).

¹⁰⁸ El positivismo comteano fue eminentemente histórico (recuérdese la "teoría de los tres estados"); solamente que el tipo de historia que suponía era una historia teleológica, progresista, continuista, presentista, etc.

b) La sociologización

La sociología de la ciencia ya existía desde el siglo pasado; encontramos sus antecedentes en el economicismo marxista, en la sociología de la ciencia de Mannheim y en el funcionalismo de Merton. La sociología de la ciencia en la tradición anglosajona ha recibido un nuevo impulso a través de los llamados representantes del “programa fuerte” de la sociología de la ciencia. Lo característico de su propuesta no es solamente considerar que los factores sociales e históricos influyen en la ciencia, sino el considerar que lo hacen al nivel de los intereses de los sujetos o de los grupos sociales, que las explicaciones sociológicas pueden ser “naturalistas”, es decir, causales, y que el sociólogo debe adoptar una posición de neutralidad valorativa frente a la verdad y racionalidad de la ciencia, con la consiguiente negación de estándares universales.

Pero por “sociologización” no me refiero a eso; por ello entiendo, más bien, el hecho de que en la filosofía pospositivista la ciencia no solamente es considerada como un fenómeno histórico, sino fundamentalmente como algo social, esto es, como una actividad, relacionada con otras actividades sociales, que realizan un conjunto de individuos. La sociologización implica que a la ciencia se la considera no como un conjunto de verdades o teorías científicas sino como el producto de la actividad social de una comunidad ¹⁰⁹.

Sociologización de la ciencia quiere decir dar más importancia a las actividades que realizan los científicos, a las reglas a las que están sujetos, pues las teorías son los simples resultados, las cristalizaciones, de esa actividad ¹¹⁰. Sociologización quiere decir también prestar atención a la función que cumple la ciencia dentro de la sociedad y a las condiciones sociales que la hacen posible y necesaria. Lo cual, junto con la “historización”, va en contra de una de las distinciones básicas del positivismo: la distinción entre el contexto de justificación y el contexto de descubrimiento y contra la idea de que solamente el primero es permanente para la filosofía de la ciencia, pues el segundo es meramente accidental respecto del primero. El pospositivismo nos dice, por el contrario, que el aspecto sociológico de la ciencia (así como el histórico), es esencial para la ciencia pues sin él no podría existir ¹¹¹.

Sociologización no quiere decir, desde luego, reducir la ciencia al reflejo o a la expresión de los “intereses” de un grupo, olvidándose de su autonomía y consistencia propia; sociologización de la ciencia es el estudio de la ciencia como una actividad social, autónoma, pero relacionada con otras actividades sociales.

c) La etnologización

De los anteriores dos procesos se deriva otro tercero: la etnologización. En efecto, si la ciencia es una actividad social y es un fenómeno histórico eso quiere decir que es propio de determinada cultura. En concreto, de la nuestra, occidental y moderna, la cual actualmente es dominante y se ha extendido por todo el mundo, pero que no es la única que ha existido, que existe o que puede existir.

Entiendo por “etnologización” el asumir una actitud de distanciamiento respecto de nuestra propia cultura y considerarla como una cultura entre otras y no necesariamente la forma más alta o el modelo de todas las otras culturas, pues su dominio mundial no implica su mayor valor; es decir, es el cuestionamiento de la concepción tradicional del conocimiento y de la ciencia que conduce a un cuestionamiento de las pretensiones absolutistas que supondrían que la ciencia es una necesidad histórica, el resultado inevitable de toda la historia, algo universal, necesario y eterno.

La etnologización podría ser fácilmente entendida como posmodernismo y este como antimodernismo y antioccidentalismo y este como irracionalismo... Pero etnologización de la ciencia no quiere decir, sin embargo, pretender que la ciencia no vale nada, que de nada sirve, que es el peor tipo de conocimiento, que todo conocimiento no occidental y no moderno es mejor, que solo es válida y sirve

¹⁰⁹ En el caso de la filosofía de la ciencia anglosajona el primero en tomar en cuenta los factores sociológicos fue Popper, pero sobre todo fue Kuhn, al hablar de las “comunidades científicas”.

¹¹⁰ Lo anterior implica que, frente a la idea de Laudan de que una de las características del pospositivismo es su concepción “holista” del lenguaje y del significado, lo que planteo es que lo característico es ella es, más bien, su concepción “pragmática del lenguaje”. Frente a una concepción representacionista o semántica del lenguaje y frente a una concepción puramente sintáctica u holista, el pospositivismo plantea que el lenguaje es una actividad social, sujeta a reglas y que responde a cierto modo de vida: es wittgensteniana y no estructuralista. Así, si la ciencia es concebida como un juego de lenguaje, lo principal en ella no es la manera en que representa la realidad o las relaciones que existen entre sus elementos sino la manera en que se la usa, la actividad social a la que responde y la manera cómo se la aprende y se enseña.

¹¹¹ El gran problema con la filosofía de la ciencia anglosajona se tiende a reducir los factores sociales a la opinión o voluntad de un grupo, como si lo social fuera la proyección en lo grande de un sujeto individual psicológico; así es fácil cuestionar al sociologismo como a una forma de subjetivismo o de relativismo autocontradictorio; pero lo social no es solamente eso: es fundamentalmente un conjunto de reglas compartidas.

para nosotros y no para otras culturas, ni nada parecido; es simplemente abrir los ojos ante el hecho de que es una posibilidad cultural entre otras.

d) La hermeneutización

Frente al naturalismo o al monismo metodológico que plantea que existe un único tipo de ciencia y que el modelo de ella es la física, la hermenéutica en la filosofía y las ciencias sociales plantea que existe una diferencia entre las ciencias naturales y las sociales pues mientras que las primeras buscan “explicar” por medio de leyes, las segundas buscan “comprender” el sentido, esto por la diferencia de su objeto de estudio: el de las primeras la naturaleza y el de las segundas los seres humanos.

Pero existe también hermeneutización de los estudios sobre la ciencia en el sentido de que se asume una actitud de comprensión, y no de juicio objetivistas, supuestamente neutrales, ante los fenómenos científicos del pasado o, en todo caso, se trata de juzgar al pasado en términos de él mismo y no en términos del presente.

De nuevo, lo anterior se deriva de las tesis pospositivistas: si la observación supone una teoría, si no existen observaciones puras, lo que deben hacer los estudiosos de la ciencia frente a un enunciado científico no es juzgar tanto su valor de verdad, su relación con la referencia, sino primero deben entender la teoría que presupone y que le da sentido; lo anterior no significa entender lo que “quiso decir” su autor, sea individual o colectivo, sino cuáles son las reglas, socialmente compartidas, que la hicieron posible.

Por hermeneutización entiendo, finalmente, el hecho de que el estudioso de la ciencia, por una suerte de reflexividad, se da cuenta de que si la ciencia es un fenómeno histórico y social, propio de determinada cultura, ella misma también lo es; es decir, se percata de que existe un círculo hermenéutico entre el sujeto y el objeto que impide toda presunción de objetividad o neutralidad absolutas (como las que pretendía el positivismo). Hermeneutización implica darse cuenta de que se estudia a la ciencia desde el presente y al interior de cierta cultura ¹¹².

e) La politización

Si la ciencia es un fenómeno histórico y social, entonces sería imposible que no tenga una relación con la política o una función política, y si es algo cultural, si no es algo universal, necesario y eterno, sino que es propio de una cultura determinada, es lógico preguntarse por la función política que cumple y cuestionar esa función.

Sin duda alguna en el positivismo lógico latía una preocupación política; su interés por el criterio de demarcación estaba directamente relacionado con oposición al nazismo, pues para los positivistas lógicos él era una forma de irracionalismo, basado en concepciones metafísicas, pero nunca tematizó ni cuestionó la función social de la ciencia (para él el problema era defender a la ciencia frente a los ataques del irracionalismo metafísico y buscar imponer su reino sobre el resto de la sociedad).

En la filosofía anglosajona la politización de los estudios científicos comenzó con Popper y se radicalizó con Feyerabend, pero en ambos casos se estableció una relación directa entre cierta concepción de la ciencia y cierta concepción de la sociedad.

Frente a la idea ilustrada según la cual la ciencia es neutra y objetiva pero, al mismo tiempo, liberadora, el pospositivismo cuestiona la relación, cada vez más estrecha en nuestras sociedades, entre la ciencia y la tecnología, la economía y la política, pero también cuestiona su función como legitimación de medidas políticas.

Politización no quiere decir creer que la ciencia no es sino política por otros medios, que la ciencia es el mero reflejo de los intereses políticos, que lo que importa en ella no es la verdad, la validez, etc., sino simplemente el poder que la sostiene. Politización es simplemente aceptar la existencia de factores políticos que influyen desde fuera y actúan en el interior de la ciencia ¹¹³.

¹¹² Hay que aceptar que la expresión “hermeneutización” no es muy feliz, pues por “hermenéutica” se entiende cosas muy diferentes en las distintas corrientes y tradiciones filosóficas así como en las disciplinas no filosóficas. Existe una hermenéutica religiosa y una hermenéutica jurídica, existe la hermenéutica de Gadamer y la de Ricoeur. Por hermenéutica se entiende frecuentemente únicamente la hermenéutica textual y la búsqueda de un sentido oculto. Pero también se entiende la relación que tiene el hombre en el mundo, es decir, el hecho de que siempre está situado en una red de significaciones en la cual las cosas solamente adquieren sentido solamente en correspondencia con las demás, que existe entonces una mutua implicación del todo y las partes, en fin, el “círculo hermenéutico”. Ese sentido es vago y hasta trivial, además de que es sostenido por otras corrientes de pensamiento diferentes a la hermenéutica: la dialéctica, el estructuralismo, el holismo “hologramático”, etc.

¹¹³ En los últimos años, bajo el problema de la posmodernidad, hemos visto cada vez más claramente la relación que existe entre los diversos procesos culturales: modernidad, modernización y modernismo, así como la conexión que existe entre la concepción del mundo y la política que propone de un filósofo.

f) Persistencia y reaparición de posturas formalistas y positivistas

Ciertamente la filosofía de la ciencia pospositivista no es la única tendencia en los estudios actuales de la ciencia, no lo es ni siquiera en la propia filosofía anglosajona.

Por ejemplo, existe también el estructuralismo en la versión de Stegmüller y Moulines, el cual se encuentra en las antípodas de la nueva filosofía, historia y sociología de la ciencia; de hecho, ambos autores son serios críticos de Kuhn y ambos siguen más bien la línea logicista del positivismo.

Otra de las tendencias más fuertes e importantes en los estudios de la ciencia y del conocimiento en general, es lo que se conoce como el “naturalismo” o las “ciencias cognitivas”, las cuales se apoyan, principalmente, en los desarrollos de las ciencias biológicas y de la teoría de la información. Lo que plantean es que el conocimiento humano no es sino un caso del conocimiento en general, comparable con el “conocimiento” animal y con la “inteligencia” artificial, es decir, que es un fenómeno natural, sometido a las mismas leyes físicas o biológicas que todos los fenómenos naturales y susceptible de un análisis en términos de las ciencias naturales¹¹⁴.

El naturalismo es un intento de hacer ciencia sobre la ciencia, dejando de lado las “especulaciones” filosóficas y de las ciencias humanas.

Frente a esto, el pospositivismo nos recuerda que la ciencia es un fenómeno histórico propio de la cultura occidental y de la Modernidad, que surgió en determinado momento y lugar bajo ciertas condiciones determinadas; nos recuerda, igualmente, que el positivismo, lejos de ser la forma “natural” de relación del hombre con el mundo, es una corriente filosófica también histórica determinada. Es decir, asume una actitud crítica, de cuestionamiento de sus condiciones de posibilidad, frente a los positivismos, naturalismos y formalismos.

La persistencia y la reaparición de los naturalismos y de los formalismos, que son la continuación, en cierta medida, del positivismo (ambos aceptan la existencia de “hechos” y se dedican a tratar de explicarlos o formalizarlos, recurriendo a disciplinas “científicas”), justifica la importancia del pospositivismo y la necesidad de su estudio. En efecto, frente a los que quieren ir “*beyond*” de ella, entendiendo por ello acabar con ella; frente a los que piensan que no es sino una mera continuación, absurda y maléfica, del positivismo... creo que es necesario volver y continuar con su estudio, pero con una perspectiva más amplia que la anglosajona: hay que tener en cuenta otras corrientes y otras traiciones filosóficas; hay que aprovechar la mundialización de la filosofía y no ceder a los ataques de la contrarrevolución.

2. 5. La filosofía pospositivista y las tradiciones filosóficas

Como se sabe, el término “filosofía de la ciencia” es propio de la filosofía anglosajona, es decir, de la filosofía de la ciencia que surgió de la recepción en Inglaterra y Estados Unidos del positivismo lógico del Círculo de Viena. La filosofía de la ciencia anglosajona es, sin duda, una de las más desarrolladas y respetables; tanto es así que es considerada por muchos como la única filosofía de la ciencia que existe; sin embargo, evidentemente existen otras filosofías de la ciencia, pero no solamente porque para cada ciencia exista una filosofía de la ciencia particular o porque cada filósofo tenga su propia filosofía de la ciencia sino porque hay diferentes tipos de filosofía de la ciencia que corresponden a las otras tradiciones filosóficas además de la anglosajona, es decir, la alemana y la francesa.

Es arbitrario hablar de *la* filosofía de la ciencia pues lo que realmente existen son *las* filosofías de la ciencia, diversas versiones que (como sucede con las disciplinas filosóficas) corresponden a las principales tradiciones filosóficas. Dichas tradiciones, hasta finales de los años sesenta como ya mencioné, se mantuvieron prácticamente en un aislamiento total, desarrollándose cada una por su lado, no sin ciertas semejanzas e influencias, como sucede, precisamente, en el caso de la filosofía de la ciencia.

Pensar que la filosofía de la ciencia es la única que existe es solamente muestra de ignorancia¹¹⁵.

¹¹⁴ Aunque Varela, el científico chileno, autor, junto con Maturana de la “teoría de la autopoiesis”, dice en su libro *Conocer* que “en el trabajo reciente de algunos pensadores europeos (sobre todo Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty y Michel Foucault) ha comenzado la crítica explícita de las representaciones. Estos pensadores se interesan en el fenómeno de la interpretación entendida como actividad circular que eslabona la acción y el conocimiento, al conocedor y a lo conocido, en un círculo indisoluble” (*Op. cit.*, p. 90). En efecto, esos autores, nos dice Varela, nos enseñan que “el conocimiento se relaciona con el hecho de estar en un mundo que resulta inseparable de nuestro cuerpo, nuestro lenguaje y nuestra historia social” y que “no podemos plantarnos fuera del mundo donde nos hallamos para analizar cómo su contenido concuerda con las representaciones; estamos siempre inmersos, en él, arrojados en él” (*Ibid.*, p. 95). Es decir, que supuestamente, por lo menos desde la perspectiva de Varela, la fase última de las ciencias cognitivas sería semejante a la hermenéutica.

¹¹⁵ La filosofía de la ciencia anglosajona es considerada como la única que existe porque es considerada, a diferencia de las filosofías de otras tradiciones, como la única verdadera y rigurosa, en fin, como la única válida y valiosa.

En Francia se puede decir que la filosofía de la ciencia tiene su origen en Comte, en el positivismo ¹¹⁶. En la filosofía alemana encontramos a la fenomenología, la cual también tuvo pretensiones positivistas, como puede verse desde su lema “a las cosas mismas”, bajo la pretensión de “fundar” a las ciencias. En cuanto a la filosofía anglosajona, si bien es cierto que desde los pragmatistas, principalmente Pierce y Dewey, así como en el “utilitarista” Mill, encontramos reflexiones sobre la ciencia, no encontramos en ellos claramente definida una filosofía de la ciencia, sino que fue solo hasta la recepción del positivismo lógico vienes que se constituyó esta ¹¹⁷.

Creo que todas las distintas formas de la filosofía de la ciencia, que surgieron en el siglo XX, bajo el impulso de la revolución científica del siglo XVIII, fueron positivistas, aunque de distintas maneras: pragmatistas, fenomenológicas, comteanas y logicistas.

Pero la versión más reciente y más elaborada del positivismo es sin duda la del positivismo lógico. El se caracteriza por el giro lingüístico, por considerar que el punto de partida para el estudio de la ciencia es el lenguaje y no las ideas del sujeto; por presuponer una concepción representacionista del lenguaje; por pretender separar el lenguaje con sentido del lenguaje sin sentido; por su empirismo, por considerar que el conocimiento comienza y se verifica en la experiencia; por su logicismo, es decir, por considerar a la lógica como la principal herramienta de análisis de la ciencia y por pensar que lo principal es la ciencia es su estructura lógica; por su inductivismo, por considerar que el conocimiento se deriva de generalizaciones de lo observado en la experiencia; por su separación entre el contexto de descubrimiento y el de justificación, siendo este último el único pertinente para la ciencia.

Pero si todas las tradiciones filosófica conocieron en sus formas iniciales el positivismo, en todas ella también existieron críticas al mismo.

Por ejemplo, en Francia existe un equivalente de la filosofía de la ciencia anglosajona, la llamada “epistemología francesa”, que incluye nombres como los de Bachelard, Canguilhem, etc., y que se caracteriza por ser una investigación histórica del saber en general; por ello es conocida en Francia como la “epistemología histórica”. La epistemología francesa es crítica del positivismo: puso en cuestión la idea de que existen hechos o datos puros y cuestionó la visión progresista y continuista de la historia que se deriva de ella. Y por esas características se puede ver tiene ciertas semejanzas con la corriente que cuestionó al positivismo en la tradición anglosajona: el pospositivismo ¹¹⁸.

Existen grandes semejanzas entre la epistemología francesa y la filosofía pospositivista de la ciencia anglosajona. Por ejemplo; dos principales representantes de ambas tendencias (y que son en buena medida los indicadores del movimiento revolucionario en su tradición filosófica), Bachelard ¹¹⁹ y Popper, criticaron por razones semejantes, aunque de manera diferente, al positivismo; ambos se interesaron por el problema de la demarcación científica (Popper) o el de la ruptura epistemológica (Bachelard), etc. Sin embargo, existen grandes diferencias entre la filosofía de la ciencia anglosajona y la epistemología francesa; por ejemplo, el objeto de estudio de la epistemología histórica no es únicamente la ciencia sino en general el saber; otra diferencia es que ella está menos preocupada por los problemas de la justificación del conocimiento y es más histórica, de tal suerte que algunos de sus principales representantes son considerados como historiadores de la ciencia y no como filósofos de la ciencia; una más es que el objeto

¹¹⁶ El cual derivó en una epistemología histórica, que incluye nombre como los de Koyré, Bachelard, Cangilhem, etc. Lo característico de ella ha sido el no hacer tanto un análisis interno de la ciencia o preguntarse por qué es verdadera y racional (como acostumbra la filosofía de la ciencia anglosajona), sino preguntarse cómo ha surgido, cómo se ha liberado del pensamiento no-científico, etc.

¹¹⁷ La tradición soviética de la ciencia, la última en surgir y la primera en casi desaparecer, retomó al marxismo, pero en una versión presuntamente “científica”, dando lugar a una mezcla extraña entre historicismo, economicismo, empirismo y positivismo, como lo es el leninismo.

¹¹⁸ Lecourt, en la introducción a *Para una crítica de la epistemología*, de 1972, refiriéndose a los trabajos de Bachelard, de Canguilhem y de Foucault, dice que “indudablemente es difícil imaginar obras más disímiles en cuanto a sus objetivos, pretensiones y ecos respectivos” (*Op. cit.*, p. 7), por lo cual sería “inexacto decir, con respecto a estos autores, que pertenecen a una ‘escuela’ epistemológica”. Lecourt acepta que hay “algo en común” entre ellos, sin embargo, insiste en que “sería superficial tratar de rendir cuenta de ello mediante las supuestas ‘influencias’ intelectuales que pudieran haber ejercido los maestros sobre los discípulos; Bachelard fue, por cierto, el ‘maestro de Canguilhem y Canguilhem el de Foucault, peor no es lícito pedir a la psicología que sustituya al análisis histórico, sin renunciar al mismo tiempo a comprender algo más que lo anecdótico”. ¿Qué es entonces lo que hay de común entre ellos, según Lecourt?: “su ‘posición’ común en filosofía”, a saber “su ‘no-positivismo’ radical y deliberado” (*Ibid.*, p. 8).

¹¹⁹ Las principales obras epistemológicas de Bachelard son *La filosofía del no*, *La formación del espíritu científico* y *El compromiso racionalista*, aunque también se debe consultar la selección de textos realizada por Lecourt con el título de *Epistemología*. Algunos de los principales estudios sobre su pensamiento son el de Lecourt *Le jour et la nuit*, Gastón Bachelard, *Los poderes de la imaginario* de Kogan y de Vadée *Bachelard o el nuevo idealismo epistemológico*.

de estudio o el referente de la epistemología francesa son principalmente las ciencias biológicas, en cambio el de la filosofía anglosajona es la física; etc.¹²⁰

Como en el caso de otros fenómenos filosóficos contemporáneos, se han realizado pocos estudios al respecto. Pero existen algunas excepciones.

Lecourt, en su libro Bachelard, *Le jour et la nuit* de 1974, en el capítulo titulado “Rupture et Révolution scientifique. Eléments d'épistémologie comparée”, dice que algo que sorprende es “la ignorancia recíproca en la que se han mantenido estos trabajos de epistemología (los de Bachelard) y aquellos que, principalmente, en los países anglosajones *se menaíent* en el mismo momento”, como los de Popper. Lecourt nos recuerda que *El Nuevo espíritu científico*, la primera gran obra de epistemología de Bachelard, ha sido publicada en 1934, el mismo año en el que apareció en Viena el célebre libro de Karl Popper sobre *La lógica de la investigación científica*” (*Op. cit.*, pp. 151-152). Lecourt también señala que “ese libro se da como punto de partida de sus análisis el mismo estado de las ciencias físicas que Bachelard, trata los mismos ‘descubrimientos’ y se plantea aparentemente cuestiones análogas” a las que plantea Popper. Entonces se pregunta Lecourt cómo es posible que “los trabajos de Bachelard y de Popper estrictamente contemporáneos se han desarrollado, enriquecido, rectificado y difundido sin que nunca se pueda señalar entre ellos ni el principio de una confrontación ni índice de una emulación”. Por ello nos dice Lecourt que “nos hace falta una historia de la epistemología -que tomaría necesariamente la forma de una epistemología comparada- para dar cuenta de esta indiferencia persistente. Y es evidente que no pueden ser suficientes los argumentos sacados del chovinismo intelectual de los unos y de los otros” (*Ibid.*, p. 153)¹²¹. Lecourt insiste en lo que ya he mencionado: es necesario salir de la red de prejuicios en la que estamos atrapados y hacer análisis concretos, rigurosos, etc., de las diferencias y de las semejanzas¹²².

Las semejanzas tienen, por cierto, una razón de ser.

El propio Kuhn en el “Prefacio” a *La tensión esencial* nos dice que “los primeros modelos del tipo de historia que ha influido tanto en mí y en mis colegas históricos es que un producto de la tradición europea postkantiana, que mis colegas filósofos y yo seguimos encontrando oscura... y sospecho cada vez más que todos los que crean que la historia puede tener una profunda importancia filosófica tendrían que aprender a salvar el abismo que hay entre la tradición filosófica en lengua inglesa y su correspondiente de la Europa continental” (*Op. cit.*, p. 15). Kuhn dice que algunos pensadores franceses “influyeron” en él (se refiere a autores como Koyré) y termina proponiendo lo que he venido también proponiendo: iniciar un diálogo. Recordemos de pasada que uno de los grandes interlocutores de Popper, en la *Lógica de la investigación científica*, es Duhem y el convencionalismo francés.

Igualmente se podrían señalar semejanzas entre el trabajo de Bachelard y el de Kuhn pero ciertamente que no hay que dejarse llevar tan fácilmente por esas semejanzas¹²³.

¹²⁰ Otra gran diferencia, que quizá no viene al caso, es que Popper es tanto un filósofo de la ciencia como un teórico de la política, en cambio, Bachelard es al mismo tiempo que un gran epistemólogo y un gran teórico de la literatura.

¹²¹ Besnier en *Historie de la philosophie moderne et contemporaine* hace referencia a la “insuperable abismo que separa la filosofía de las ciencias anglosajona y la epistemología francesa”. Por ejemplo, entre Popper y Bachelard existen varias diferencias: “el primero se ha dedicado a criticar más al positivismo lógico del Círculo de Viena, el segundo no conoce otro positivismo, de hecho, que el positivismo de Augusto Comte” y “el primero se reconoce en una tradición a la vez empírica y racional, el segundo rechaza la filiación de Hume culpable a sus ojos de introducir la continuidad entre el sentido común y la ciencia, y confía que una concepción discontinuista sea capaz de dar cuenta del advenimiento de la razón científica”, además “la sensibilidad política de los dos es irreductible: liberalismo de Popper que descansa sobre el ejercicio de la deliberación, republicanismo de Bachelard que se vincula a las virtudes de la instrucción” Pero Besnier señala que existen ciertas semejanzas entre ellos: “nada menos que los dos hombres tienen común haber publicado, el mismo año, en 1934, una obra que defiende la opinión contraria a las teorías de la ciencia fundadas en la inducción. Los dos revelan, por esto, la misma convicción de que el desarrollo contemporáneo de la ciencia impone nuevas actitudes epistemológicas así como el ideal de una ciudad científica”, es decir, que quizá ocupan “topológicamente la misma situación epistemológica” (*Op.cit.*, p. 421).

¹²² Chalmers, en *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* de 1976, dice que “ya en 1934, Karl Popper en Viena y Gaston Bachelard en Francia habían publicado obras que contienen refutaciones muy concluyentes del positivismo, pero no obstante eso no se detuvo la marea del positivismo. De hecho, las obras de Popper y de Bachelard, pasaron casi inadvertidas y solo recientemente han recibido la atención que merecen” (*Op. cit.*, p. 7). Así como pasaron desapercibidas las semejanzas entre ambos pensadores.

¹²³ Como Lecourt señala, de nuevo, en *Le jour et la nuit*, sería fácil identificar a las rupturas epistemológicas de Bachelard con las revoluciones kuhnianas pues “Kuhn, como Bachelard, sostiene una concepción discontinuista de la historia de las ciencias” y “busca, aparentemente como Bachelard, determinar las ‘normas’ del saber científico” (*Op. cit.*, p. 155). Ricoeur, en *Ideología y utopía*, de 1986, también relaciona la filosofía de Bachelard con la de Kuhn (*Cf. op. cit.*, p. 151).

Aunque el filósofo español Murguena en la “introducción” a la edición castellana de *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, dice que el lector “no habrá dejado a buen seguro de reparar en la aparente analogía entre las ‘revoluciones o

En fin se podrían marcar gran número de diferencias y semejanzas entre los diferentes filósofos de las distintas tradiciones filosóficas; pero para ello sería necesario salir de la red de prejuicios en la que está encerrada cada tradición filosófica; cosa hasta hace algunos años impensable, aunque ahora con la mundialización de la filosofía es posible y necesaria; no obstante, dicha tarea parece cada vez más difícil pues no solamente siguen existiendo muchos prejuicios (los franceses no son verdaderos filósofos, sino por mucho historiadores, que mezclan los hechos reales con la poesía, la mala poesía; los anglosajones son positivistas y empiristas ingenuos y chatos, etc.) sino que también se ha vuelto difícil debido a que en la filosofía de la ciencia anglosajona ha aparecido una oleada contrarrevolucionaria y como la epistemología francesa, como ya he dicho, coincide con muchas tesis con la llamada “nueva filosofía de la ciencia” o “pospositivista” (además que tiene en contra muchos de los prejuicios que existen en contra de la filosofía francesa), entonces ella también se ha vuelto sospechosa de irracionalismo.

Hay defectos de ambos lados. Como antes ya he hablado de los defectos de la filosofía anglosajona y como volveré a hablar de ellos al tratar las críticas a la filosofía foucaultiana, aquí únicamente mostraré algunos del lado francés.

En un texto de 1980 “Comment peut-on ne pas être empiriste?” que sirve como introducción a una compilación de textos de la filosofía analítica titulada *De Vienne à Cambridge. L’heritage du positivisme logique de 1950 à nos jours*, Jacob dice que “el empirismo y el positivismo tienen en la epistemología francesa desde la segunda guerra mundial mala reputación” (*Op. cit.*, p. 9). En efecto, dice Jacob que “para la epistemología pos-bachelardiana no se puede ser empirista, bajo pena de ser idiota” (*Ibid.*, p. 10). Lo anterior por la asunción de la carga teórica de la experiencia. Sin embargo, recordemos que una característica distintiva de la filosofía pospositivista es la asunción de esa tesis, precisamente. Es decir, que en Francia se tiende a reducir la filosofía de la ciencia anglosajona al positivismo lógico, que actualmente nadie lo sostiene tal cual.

Otra razón por la que los filósofos franceses no aprecian a la filosofía de la ciencia francesa de la ciencia es, según Jacob en su libro *L’Empirisme logique. Ses antécédents ses critiques*, es que “fuera de la historia no existe epistemología posible; y la historia continua no es historia auténtica. La epistemología post-bachelardiana tiene dos enemigos: el empirismo y el positivismo. El primero escamotearía la ‘ruptura’ entre el sentido común y las ciencias; el segundo borraría las discontinuidades que escanden la historia de las ciencias”. Para los filósofos franceses, dice Jacob, basta que se mencione la palabra “positivismo” para que se le adjudique la creencia en el “progreso continuo de las ciencias” (*Op. cit.*, p. 10). Es decir, la epistemología francesa rechaza tanto a la filosofía de la ciencia positivista como a la historia de la ciencia, progresista, continuista, que se deriva de ella.

Existen, pues, semejanzas entre ambos tipos de filosofía pero dichas semejanzas se oscurecen debido al desconocimiento y a la incomprensión, principalmente, de la epistemología francesa. Desconocimiento e incomprensión no solamente existe en los países anglosajones sino incluso en Francia misma, curiosamente entre los estudiosos influenciados por la filosofía anglosajona, como el propio Jacob.

Según Jacob, de nuevo en *L’Empirisme logique*, “para la epistemología pos-bachelardiana, el error imperdonable del empirismo es creer que existen hechos” pues para ella “no hay hecho: hay signos a descifrar” (*Ibid.*, p. 12), por lo cual “una teoría científica es una lectura. Toda lectura es un interpretación, que sirve a un poder... Dicho de otra manera, las teorías científicas no tienen otra razón de ser que las que les confieren los intereses de clase o la voluntad de excluir. Es decir, son irracionales” (*Ibid.*, p. 13), pero Jacob señala que “el nihilismo epistemológico, que es un relativismo integral, es incoherente” (*Ibid.*, p. 13)¹²⁴.

los ‘cambios de paradigma’ de Kuhn y las ‘rupturas’, ‘cortes’ y ‘discontinuidades’ en la historia de la ciencia... la que hablan... desde Gaston Bachelard a Michel Foucault, pasando por algunos discípulos de Althusser”, pero, según él, “la analogía de esas nociones es superficial” (*Op. cit.*, p. 14) pues las revoluciones en las ciencias son para Kuhn parte de su historia y no de su prehistoria, como para los franceses (*Op. cit.*, p. 13). Lo anterior es cierto en el caso de Bachelard y de Althusser, pues su problema es el paso de lo no científico a la ciencia, pero no en el caso de Foucault.

¹²⁴ Según Jacob, en “Comment peut-on ne pas être empiriste?”, los grandes principios de la epistemología francesa son: “I. Los instrumentos científicos son ‘teorías materializadas’ (la famosa ‘fenomenotécnica’) y por lo tanto (¿por qué no?) toda teoría es una práctica./ II. Todo estudio epistemológico debe ser histórico./ III. Existe un doble discontinuidad de una parte entre el sentido común y las teorías científicas; por otra parte, entre las teorías científicas que se suceden en el curso de la historia (es la famosa ‘ruptura epistemológica’)./ IV. Ninguna filosofía (tradicional) tomada individualmente (ni el empirismo ni el racionalismo ni el materialismo ni el idealismo) es capaz de describir adecuadamente al teoría de la física moderna (es la ‘polifilosofía’ o la ‘filosofía del no’)” (*Op. cit.*, p. 9).

No es el momento discutir qué es la epistemología francesa, y muchos menos en qué consiste la epistemología “posbachelardiana”, pues primero habría que definir en qué consiste la epistemología bachelardiana. Pero por la forma en

Varias cosas se puede decir sobre lo que dice Jacob, pero una es que la incompreensión de la filosofía francesa no es privativa de los anglosajones sino que también existe entre los propios filósofos franceses, notablemente entre los que tienen pretensiones analíticas. Se puede ser franceses y no entender a la filosofía francesa.

En efecto, Jacob, en "Comment peut-on être empiriste?", también insiste en que los grandes, maestros de la sospecha Nietzsche, Marx y Freud, enseñaron a los epistemólogos franceses que "los procesos mentales y cognoscitivos son 'prácticas' materiales y no 'representaciones'" (*Op. cit.*, p. 9)

Es verdad que en la epistemología francesa es eminentemente histórica, tanto es así que es considerada por muchos como una mera historia de la ciencia; es verdad que su concepción de la historia es discontinuista y también es cierto que ella se opone al empirismo y al positivismo ingenuos, pues ellos se olvidan de que la ciencia se sostiene en prácticas que determina las observaciones, pero es falso afirmar que es nietzscheana, o una filosofía de la sospecha, en el sentido de que para ella todo es interpretación y que las interpretaciones, como tales, son instrumentos de poder y que, por lo tanto, la ciencia es poder...¹²⁶ De la misma manera que la filosofía de la ciencia pospositivista no dice que la ciencia no existe, que en sus historia hay inconmensurabilidades absolutas, que la magia es mejor que la ciencia, etc., como afirman que dice sus críticos contrarrevolucionarios.

Por lo pronto, lo anterior nos debería hacer entender la importancia y la necesidad de una "epistemología comparada" (dicho en francés) o de una "filosofía de la ciencia comparada" (dicho en inglés).

2. 6. La contrarrevolución en la filosofía de la ciencia anglosajona

La ciencia avanza destruyendo prejuicios e ilusiones. La ciencia es una especie de instinto natural en el hombre que a través de la historia ha ido evolucionado, perfeccionándose. La ciencia nos ayudará a entender, predecir y controlar la naturaleza. Por ello, nos liberará del reino de la necesidad y nos hará

que la caracteriza Jacob quizá corresponda a la filosofía althusseriana o a la foucaultiana, pero no es del todo seguro, pues ellas no aceptarían completamente la caracterización de Jacob.

No haré una crítica puntual de lo que dice Jacob pues tendré toda esta tesis, los tres últimos capítulos principalmente, para mostrar que, por lo menos en el caso de la filosofía foucaultiana, lo que plantea Jacob no es cierto.

¹²⁵ En su ya mencionado *Lo mismo y lo otro*, Descombes dice que para estudiar a la filosofía francesa lo mejor es "partir del hoy" y señala que "la gran preocupación de una generación es saldar la deuda heredada de la generación precedente" (*Op. cit.*, p. 15) y que "podemos ver en la evolución reciente de la filosofía francesa el paso de la generación de las '3 H' como se decía después de 1945, a la generación de los tres 'maestros de la sospecha' como se dirá en 1960. Los tres H son Hegel, Husserl y Heidegger y los tres maestros de la sospecha son Marx, Nietzsche y Freud". Descombes acepta que "el historiador escrupuloso de la filosofía podrá hacer toda clase de objeciones" a dicha idea (*Ibid.*, p. 16).

Yo no soy un "escrupuloso historiador de la filosofía" pero sí puedo hacer varias objeciones a lo que dice Descombes. Primero, la generación de las 3 H, correspondería, es verdad, al existencialismo; pero resulta extraño, por ejemplo, que Descombes desconozca la importancia de Bergson en la filosofía francesa; segundo, que en el caso de Derrida la principal influencia es Heidegger; tercero, tenemos el caso de Lacan o del propio Lévi-Strauss, que sin ser filósofos propiamente dichos, aunque lo mismo se podría decir de Sartre, tenían casi la misma edad que este último, pero que, sin embargo, no pertenecen a la generación de las "3 H"; cuarto, resultado más desconcertante la exclusión de Saussure como influencia en la filosofía francesa reciente; quinto, ni Foucault ni Derrida aceptarían ser "filósofos de la sospecha", por el contrario, su filosofía es un cuestionamiento de dicho tipo de filosofía. Quien habló de "filosofía de la sospecha" fue Ricoeur, un filósofo, por cierto, para nada "típicamente francés".

Ricoeur en *De l'interprétation: essai sur Freud* (publicado al español extrañamente como *Freud: una interpretación de la cultura*) de 1965, ha dicho que "las experiencias de sobre sentido constituyen el tema principal de ese campo hermenéutico" (*Op. cit.*, p. 12), pero que "no hay una hermenéutica general ni un canon universal para la exégesis, sino teorías separadas y opuestas que atañen a las reglas de la interpretación". Pero Ricoeur existen dos tipos de hermenéutica: 1) "la hermenéutica se concibe como manifestación y restauración del sentido"; 2) "se concibe como desmitificación, como una reducción de las ilusiones"; en pocas palabras, "voluntad de sospecha y voluntad de escucha; voto de rigor y voto de obediencia", "desmitificación y restauración del sentido" (*Ibid.*, p. 28). Ricoeur dice que la escuela de la sospecha "considera en primer lugar la consciencia en su conjunto como una consciencia 'falsa'" (*Ibid.*, p. 33) y considera que "toda interpretación es revocable... no hay exégesis sin impugnación" (*Ibid.*, p. 409); pero, según él, no se limita a la pura destrucción porque "la destrucción... es un momento de toda fundación"; en efecto Nietzsche, Marx y Freud, "los tres despejan el horizonte para una palabra más auténtica, para un nuevo reinado de la Verdad" (*Ibid.*, p. 33). En pocas palabras, la filosofía de la sospecha, según la caracteriza Ricoeur, cree que existe un sentido verdadero, auténtico u originario y se dedica a buscarlo; idea que, repito, cuestionarían y rechazarían no solo Foucault y Derrida sino también Deleuze y Lyotard e incluso, según Foucault, Marx, Nietzsche y Freud. *Cf.* el texto foucaultiano "Nietzsche, Marx, Freud", también conocido como "Introducción a las técnicas de interpretación de Nietzsche, Marx y Freud"; *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, de Derrida, etc. etc..

¹²⁶ Como ya dije, tendré tiempo después para mostrar que la filosofía foucaultiana, mejor dicho, la ontología histórica de la verdad que podría ser considerada como "posbachelardiana", si bien es cierto que comparte algunas de las características señaladas por Jacob, sin embargo, no cae en la reducción del conocimiento al poder.

libres y felices. Hay que buscar el advenimiento, distante, pero cada vez más cercano, del reino de la ciencia.

Esa es la imagen ilustrada de la ciencia.

La ciencia se basa en hechos y no en especulaciones, la ciencia parte y se fundamenta en la experiencia y de la experiencia deriva leyes, leyes que sirven para explicarla y que son contrastadas en ella. Únicamente podemos obtener conocimiento basándonos en la experiencia, lo que no se basa en la experiencia o bien es una tautología lógica o matemática o bien es metafísico y es un sinsentido, lo cual es lo mismo; debemos, pues, liberarnos de toda filosofía o religión. Todas las ciencias deben, por tanto, imitar y reducirse a las ciencias físicas (que sí nos proporcionan conocimiento). De hecho, lo único que existe, que es verdadero y científico es lo que coincide con lo que dicen las ciencias físicas. La ciencia es conocimiento, verdadero, objetivo, indiscutible, pues dice exactamente cómo son las cosas y ante eso no cabe opiniones personales o pareceres subjetivos. Queda establecido el reino de la ciencia unificada y los filósofos científicos son los guardianes de su puertas y del orden.

Esta es lo que podemos llamar la concepción de la ciencia positivista (del positivismo lógico).

Existe otra imagen que comúnmente se puede encontrar en los libros de la filosofía de la ciencia: la pospositivista.

Según esta imagen la ciencia está formada por un conjunto de presuposiciones que determinan lo que puede ser observado y lo que no, qué es considerado como una prueba y que no lo es, etc. Esas presuposiciones no son, por supuesto, ni verdaderas ni falsas, sino que son puramente arbitrarias. Las decisiones científicas no se basan ni en la evidencia empírica ni en la coherencia lógica sino en factores psicológicos y sociales, muchas veces inconscientes. La historia de la ciencia está escandida por grandes rupturas en las cuales la ciencia cambia por completo: lo que era considerado antes como verdadero es después considerado como falso: verdaderamente nada es verdadero; en la ciencia, por tanto no existe progreso. La ciencia es una forma de conocimiento entre otras, totalmente inconmensurable respecto de otras formas de conocimiento y, de hecho, es una forma más bien dañina, pues impone sus normas y reprime nuestra libertad y creatividad; la ciencia no es sino un instrumento de poder, la expresión de instintos irracionales. Hay que acabar, por ello, con el reino injustificado de la ciencia y hay que comenzar acabando con la filosofía de la ciencia misma.

Esas son tres imágenes de la ciencia, de las cuales tal vez ninguna sea correcta, pues, en principio, son caricaturas que han elaborado los críticos de la ilustración, del positivismo y de la filosofía pospositivista. Pero son imágenes que muchas veces se suponen verdaderas no solamente en libros de texto y de divulgación sino incluso en los libros y textos de estudiosos de la ciencia serios, rigurosos, eruditos y que pretenden escribir nuevas historias de la ciencia y de su disciplina.

Existen, pues, distintas imágenes de la ciencia que han sido y son compartidas por la mayoría de las personas, desde los propios científicos, pasando por los filósofos y los historiadores de la ciencia hasta la gente común y corriente y esas imágenes son aceptadas muchas veces sin cuestionar. Sería falso decir que esas imágenes son responsabilidad únicamente de los filósofos, que son ellos quienes las inventan y las difunden, pues muchas veces son los propios científicos quienes, espontáneamente, las producen (la "ideología espontánea de los científicos", como diría Althusser).

Un trabajo fundamental de la historia y de la filosofía de la ciencia, además de hacer historia de la ciencia o de reflexionar sobre ella, es corregir las imágenes que existen sobre la ciencia, principalmente las imágenes filosóficas e históricas. Tanto la historia puede corregir dichas imágenes como lo puede hacer la filosofía y una puede corregir las de la otra: la filosofía cuestionando los supuestos de los que parten las historias y la historia confrontando a la filosofía con lo que realmente ha sido la ciencia¹²⁷.

Sin duda alguna, siempre es bueno revisar las imágenes que tenemos sobre la ciencia para mostrar que las cosas son diferentes de como parecen, que existen diferencias que han sido subestimadas, que existen semejanzas que no han sido notadas, que allí donde se acepta una discontinuidad existe también una continuidad y viceversa; también es importante mostrar que, a través de textos poco cuidados, descuidados o inéditos, que lo que "verdaderamente se dijo" o "se quería decir" en el pasado, es diferente a lo que pensamos que se dijo.

En el caso concreto de la historia de la filosofía ciencia sin duda que es bueno revisar la imagen que tenemos del positivismo y de la filosofía pospositivista, es decir, emprender una revisión de ambos, repensar sus tesis, poner de manifiesto las diferencias y diferencias que existen entre los miembros de ambos movimientos, los cambios que hay de una posición a otra, etc.

¹²⁷ Una "filosofía histórica" o una "historia filosófica", sería lo ideal, pero sin duda es difícil conseguirlo, aunque, el pospositivismo y la filosofía foucaultiana conducen a ese camino.

Pero otra cosa es pretender desconocer por completo las aportaciones de una filosofía, decir que lo que poco bueno que dijo ya se había dicho antes (que incluso lo había dicho la filosofía a la que pretendió cuestionar), y que todo lo demás se reduce a un relativismo que se autoelimina¹²⁸.

Y otra cosa es también pensar que porque se está haciendo historia de la filosofía de la ciencia, o una reinterpretación de ella, en realidad se está haciendo filosofía o historia de la ciencia.

Pues bien, eso es lo que encontramos en los últimos años en la filosofía anglosajona; o bien un menosprecio de la filosofía pospositivistas, pero un menosprecio no fundado en argumentos sino simplemente en su falta de consideración, en su olvido y descuido, o bien una nueva historia de la filosofía de la ciencia, una reinterpretación de la historia de la filosofía reciente, según la cual ella es la villana, porque en realidad no dijo nada nuevo y todo lo que dijo es falso. Pero en ambos casos lo anterior sirve para que algunos pasen por revolucionarios sin serlo y para que puedan pasar por héroes no solo de la historia de la filosofía de la ciencia sino incluso de la historia de la humanidad, pues ellos sí dicen lo que es verdaderamente la ciencia y ellos sí hacen verdadero trabajo filosófico sobre ella.

En la filosofía de la ciencia anglosajona desde finales de los setenta y principios de los años cincuenta surgió un movimiento "revolucionario" o de crítica de la concepción positivista de la ciencia, cuyos principales representantes fueron Kuhn y Feyerabend. Pero de unos años para acá, digamos que desde de finales de los ochenta, se ha dado una especie de reflujó de la nueva filosofía de la ciencia y ha aparecido, cada vez más fuerte, un movimiento contrarrevolucionario, es decir, una crítica de la concepción revolucionaria de la nueva filosofía de la ciencia; no es, desde luego, un regreso ingenuo o dogmático a las tesis del positivismo lógico vienés, pero sí ha tomado la forma de un rechazo casi total de la filosofía de la ciencia pospositivista¹²⁹.

¹²⁸ Esto es más o menos lo que dice Laudan en su último libro, de 1996, titulado *Beyond Positivism and Relativism*. Laudan dice que "desde principios de 1960, ha sido un cliché virtual que la epistemología y la filosofía de la ciencia están en su fase 'positivistas'" (*Op. cit.*, p. 4). Pero, en el primer capítulo, que es una especie de introducción, "The sins of the Fathers...: Positivism Origins of Postpositivism Relativism", presenta una tesis que está enunciada desde el título mismo del capítulo: el pospositivismo lejos de ser un ruptura, una superación, etc., del positivismo, es más bien su consecuencia y su continuación: ambos parten de las mismas tesis.

Laudan comienza diciendo que cuando era joven creyó que "los positivistas se habían equivocado tanto sobre la agenda para la filosofía como sobre las soluciones a ciertos problemas importantes" y que por ello se distanció de la ortodoxia positivista. Pero señala que a mediados de los setenta, debido a la influencia de Kuhn y de Feyerabend, "el positivismo se había convertido en *passé* (anticuado) en muchos círculos, solo para ser reemplazado por varias formas de relativismo epistémico y metodológico". Y Laudan lamenta que "incluso si los positivistas estaban (como pensaba) a menudo equivocados, ellos al menos tenían las virtudes de ser claros y de esforzarse por alcanzar la coherencia". En cambio, Laudan encuentra que "los relativistas de los últimos tiempos... gozan de argumentos ambiguos y desordenados" (*Ibid.*, p. 3).

Así, Laudan se dio cuenta que su trabajo debería ser escapar tanto al positivismo como al relativismo. Pero clara que la alternativa no era y no es entre "dos grandes tradiciones" sino que "los relativistas y los positivistas están mucho más cerca unos de los otros de lo que mi posición está de la de ellos", pues comparten una serie de tesis semejantes. Efectivamente, Laudan se propone mostrar que "los principios centrales del relativismo cognitivo -lejos de ser una reacción opuesta al positivismo- son positivistas de cabo a rabo. Dicho de otra manera, la inminente autodestrucción (vía incoherencia autorreferencial) del relativismo representa el agotamiento del juego final del positivismo lógico" (*Ibid.*, p. 5). Por eso Laudan concluye diciendo que "gran parte de la filosofía de la ciencia desde los sesenta, conscientemente continúa la tradición positivista", pues el pospositivismo "es una forma particular autorrefutada de neopositivismo" (*Ibid.*, p. 25), y que, en consecuencia es necesario, "un regreso de nuevo a los temas de la racionalidad científica y del progreso científico" (*Ibid.*, p. 6).

¹²⁹ Stove, un filósofo australiano, en su libro *El culto a Platón*, afirma que Popper es el iniciador de la "época del jazz en la filosofía", es decir, de la época del "todo vale" (*Op. cit.*, p. 23) y a la cual se caracteriza por "una repetición inmisericorde de estupideces, y una voluntad generalizada de utilizar las palabras con absoluto desprecio de su significado" (*Ibid.*, p. 39).

Algunos ejemplos de las "estupideces" que dice Popper, según Stove, son los siguientes:

- 1) Según la tradición lo característico de las proposiciones científicas es que pueden verificarse: "Popper habría dicho que la señal distintiva de las proposiciones científicas es que pueden desmentirse".
- 2) La tradición había dicho que el método de la ciencia era inductivo: "Popper afirmaría que no debemos ni podemos deducir lo que no vemos de lo que vemos, que en la ciencia siempre deducimos lo desconocido de lo conocido, que el método de la ciencia es fundamentalmente deductivo".
- 3) La tradición decía que la prudencia era fundamental en la filosofía: "Popper dijo que la audacia es fundamental en la ciencia y que, de dos teorías iguales en otros aspectos, la más osada es la mejor".
- 4) La tradición decía que las conclusiones de la ciencia pueden verificarse: "Popper diría que las conclusiones científicas nunca son más que suposiciones, hipótesis, conjeturas" (*Ibid.*, p. 24) y que "la irrefutabilidad no es una virtud sino un vicio de la teoría" (*Ibid.*, p. 25).

Todo lo anterior conduce, dice Stove, a la conclusión de que "ninguna contrastación científica puede llegar a ser probable, que ninguna teoría llega a ser *más* probable, cuando se descubren pruebas a su favor, de lo que ya era antes, y que

La filosofía pospositivista ha puesto en cuestión la concepción de la ciencia dominante, la positivista, la cual subyace a muchas ideas acerca de nuestra sociedad y del mundo en general. Es decir, ha puesto en cuestión uno de los pilares de nuestra forma de pensar. No es raro, entonces, que algunos hayan reaccionado violentamente frente a ella.

Una de las manifestaciones de esa reacción es identificar a la filosofía de la ciencia pospositivista con el “posmodernismo”. Supuestamente lo que dicen los positivistas es más o menos lo mismo que dicen los posmodernos, y dentro de estos se incluye a un grupo bastante heterogéneo: desde los antropólogos, como Winch o Geertz, los desconstructores como Derrida, De Man, a los feministas, etc., todo lo que parezca un cuestionamiento de la racionalidad, de la Modernidad o de cualquiera de los valores tradicionalmente reconocidos, o, de manera más sencilla, todo lo que se aleje o no corresponda al proceder de la llamada filosofía analítica anglosajona¹³⁰.

Notemos las tremendas simplificaciones que se hacen: se olvidan las diferencias entre los diferentes filósofos positivistas, se olvida sus críticas mutuas, etc., pero se olvidan incluso las diferencias entre las diferentes corrientes y tradiciones filosóficas así como entre estas y las disciplinas no filosóficas. Si se cuestiona al pospositivismo por habernos dado una imagen falsa del positivismo y de la ciencia, eso no impide aceptar una visión falsa y simplista de él, pues, como todo lo que dice es falso y completamente absurdo, si se reduce en última instancia al relativismo, ¿qué importan los detalles?

Cuando se trata de cuestionar a las filosofías pospositivistas se las toma como un bloque, se construye una falsa coherencia entre ellas, se toman las tesis más radicales de alguna y se las transforma en las tesis de todas ellas.

Los filósofos anglosajones que se autodenominan defensores de la ciencia, de la racionalidad y hasta de toda vida civilizada, se olvidan de las normas mínimas de la discusión racional, tales como leer a aquellos que critican, comprenderlos, analizar sus argumentos, etc.: basta con caricaturas (con ridiculizaciones que comienzan desde el nombre mismo que les asignan), basta con decir que todos son relativistas para descalificarlos. En efecto, considerar al pospositivismo como un relativismo facilita tremendamente las cosas, pues el relativismo, llevado hasta sus últimas consecuencias, es decir, absolutizándolo, conduce a una autocontradicción, a un corto circuito que parece destruirlo e inutilizarlo por completo¹³¹.

Si realmente el relativismo pospositivista pone en peligro nuestra civilización, y a toda la humanidad ¿no harían un gran servicio a la humanidad criticándolo, demostrando que está equivocado?

Lo anterior deja en claro que se cuestiona a la filosofía pospositivista no tanto por cuestiones teóricas (de hecho la apelación a ellas es una mascarada), sino por sus consecuencias políticas, pues se dice: si fuera verdadero lo que dice el pospositivismo o, simplemente, si aceptamos sus tesis entonces caeríamos en el relativismo y el relativismo nos llevaría al anarquismo y este, desde luego, a la disolución de nuestra sociedad y de hecho, de toda forma de vida civilizada y, con ello, de la humanidad misma, por eso lo que dice el pospositivismo es inaceptable (el problema no es que sea incorrecto o falso) y por eso defender a la ciencia y criticar a la filosofía pospositivista, que, según esto, es lo mismo, es un deber casi patriótico.

en realidad las teorías científicas no solo empiezan siendo *infinitamente improbables* sino que siguen siéndolo siempre” (*Ibid.*, p. 25); lo cual es, a juicio de Stove, a todas luces absurdo.

En general, lo que caracteriza a la filosofía de Popper, según Stove, es “neutralizar las palabras éxito” (*Ibid.*, p. 35). Por ejemplo, Popper habla de “conocimiento conjetural”; lo cual es, según Stove, una “tontería”, “ya que el conocimiento es de algo que se sabe cierto, mientras que algo es conjetural solo si no se sabe que es cierto” (*Ibid.*, p. 37); es decir, cae en una contradicción.

Lo anterior es simplemente un ejemplo de la crítica contrarrevolucionaria. Dejo en libertad al lector para que haga sus comentarios.

¹³⁰ Dudo que alguno de ellos, por ejemplo, haya leído a Derrida, sin embargo, eso no les impide llamarlo y calificarlo de irracionalista y relativista. ¿Cómo puede ser esto así? ¿Cómo saben algo sobre Derrida? Pues a través de lo que han dicho otros sobre él. Es decir, su “crítica” no se basa en un análisis de los textos derridianos, sino en una crítica de lo que dicen sobre él algunos intérpretes, norteamericanos, o en lo que dicen otros críticos sobre él.

¹³¹ Habría que preguntarse hasta qué punto Habermas, con sus famosas “lecciones”, o algunos como él, no merecen el título de *Doctor honoris causa* por parte de todas las universidades anglosajonas, por haber prestado el invaluable servicio de demostrar que los que dicen los filósofos anglosajones, los padres del posmodernismo y sus descendientes franceses, es autocontradictorio. Aunque Habermas señala al final de su artículo “Las servidumbres de la crítica a la racionalidad” (en *Ensayos políticos*) que “durante los últimos diez o veinte años, en París se han originado más impulsos creadores que en otros lugares en materia de diagnósticos del tiempo en teorías sociológicas. Me refiero a los trabajos de Bourdieu, Castoriadis, Foucault, Ricoeur y Touraine, trabajos que solo se producen merced al esfuerzo continuado de toda una vida” (*Op. cit.*, p. 109).

No obstante, curiosamente, se cuestiona a los pospositivistas, entre otras cosas, por sugerir que las cuestiones científicas están relacionadas con cuestiones políticas (como muestra muy bien la crítica a la que es sometido). Pero si se cuestiona al positivismo por sugerir que la ciencia y la propia filosofía de la ciencia están relacionada con cuestiones sociales y hasta apolíticas, cuando se lo acusa de conducir al anarquismo, ¿no se está afirmando eso mismo que sugieren los pospositivistas? Claro, se dirá, la diferencia es una “buena relación” entre la ciencia y la política como la que buscan sus críticos. Pero, entonces, habría que preguntarse cuál es la posición política que defienden los contrarrevolucionarios (obviamente es defender el “americana ay of libe”, como Rorty ese extraño liberal conservador).

Claro está que los contrarrevolucionarios defienden las sacrosanta división del trabajo analítica: los epistemólogos supuestamente solamente hablan o deben hablar de epistemología, porque eso es lo único de lo que saben y dejen a sus colegas, los filósofos políticos, el defender la democracia norteamericana.

Lo anterior queda de manifiesto en otra tendencia negativa que observamos en la filosofía anglosajona: una especie de “regreso a sus fuentes”, a sus verdaderas fuentes, es decir, tratar de dejar de lado toda influencia exterior, de la filosofía continental (pues incluso se quiere cometer parricidio con los filósofos germanos que emigraron a EUA y fundaron la filosofía de la ciencia de la que los contrarrevolucionarios ahora se dicen los verdaderos herederos) y centrarse en su propia tradición, esto es la norteamericana del siglo pasado (pues antes no había filosofía norteamericana, ¿o sí?), por ejemplo, el pragmatismo americano: ¿no es extraño que tres filósofos tan distintos, como Rorty, Putnam y Laudan, que se critican entre sí, coincidan en apelar al pragmatismo?, ¿quién, hasta hace poco, consideraba a Dewey el filósofo más grande del siglo pasado?

Lo que está en juego es en realidad el *modus vivendi* de los filósofos analíticos anglosajones, es decir, la defensa, frente a la intromisión de los no-filósofos o de los filósofos continentales, en su campo de trabajo. Lo que está en juego es un conservadurismo. Sería exagerado ver en esto una expresión del “nacionalismo” o del “tradicionalismo”, pero notemos que los contrarrevolucionarios se oponen a las mezclas peligrosas de la verdadera, auténtica, pura, única, indivisible, filosofía de la ciencia anglosajona, con otras disciplinas o con filósofos de otras tradiciones.

Ahora bien, otro problema es que, la filosofía contrarrevolucionaria, a pesar de su dureza en contra de la filosofía pospositivista, a pesar de sus menosprecio por ella, sin embargo, no nos ofrece mucho a cambio.

No sin temor de ser injusto o de ser malinterpretado diré que frente a la extraordinaria riqueza de la filosofía positivista, de la revolución que implicó, frente a la riqueza que encontramos en la filosofía pospositivista, en la actualidad encontramos un panorama diferente: lejos de encontrar nuevos planteamientos, nuevas respuestas a las viejas preguntas, nuevos campos de estudio, etc., lo que encontramos es una revisión de la filosofía positivista y pospositivista y de su historia, para repartirse la fortuna.

Notemos que muchos de los grandes filósofos de la ciencia actuales que hacen es dedicarse a la historiografía o a la historia de la filosofía de la ciencia, es decir, no solamente no estudian propiamente la ciencia, sino que más bien se dedican a escribir panfletos en contra de la filosofía de la ciencia pospositivista o una supuesta defensa de la ciencia.

Desde luego, la filosofía de la ciencia no tiene por qué aportar necesariamente novedades, su valor no radica en su originalidad, lo nuevo por lo nuevo no tiene sentido, pero aún así, habrá que preguntarse por qué una filosofía con pretensiones casi científicas, que rechaza las especulaciones inútiles, que se dice pragmatista, por ejemplo, resulta tan poco productiva.

Otro punto que debemos considerar es si lo que hacen los filósofos contrarrevolucionarios no es en realidad simplemente mejorar, precisar, etc., lo que dijeron los pospositivistas, es decir, si lejos de haberlo superado, abandonado, simplemente son su continuación, su desarrollo. Porque es claro que los filósofos contrarrevolucionarios no proponen un regreso puro y simple a las propuestas de los positivistas y es claro que retorna algunas tesis y procesos propios de los pospositivistas: sin ir más lejos, la importancia del estudio de la historia.

En fin, todos los pospositivistas han muerto, primero Lakatos, luego Feyerabend, después Popper y finalmente Kuhn.

¿Ha muerto la filosofía pospositivista con ellos?

Una parte de la filosofía de la ciencia anglosajona ahora quiere pretender que se ha desarrollado sin deber nada (si no es que pérdida de tiempo) a la filosofía pospositivista y quiere desarrollarse sin tomarla en cuenta, como si no hubiera existido o como si no hubiera dicho nada importante, es decir, algunos de los “descendientes” de dicha filosofía que se lanzan al parricidio.

¿Fue el pospositivismo solamente una moda, de la cual, gracias a la verdadera filosofía de la ciencia, a los auténticos filósofos de la ciencia, esto es, los contrarrevolucionarios anglosajones, nos estamos librando, ya nos hemos liberado o debemos liberarnos?

Es necesario, pues, realizar un trabajo de esclarecimiento, esto es, clarificar qué dijeron realmente los pospositivistas, por qué lo dijeron, cuáles son las consecuencias de sus tesis, pero, también cuáles son las diferencias entre ellos, críticas se les han hecho, etc.

No pretendo, en tan corto espacio, hacer una defensa de la filosofía de la ciencia pospositivistas, lo único que haré será presentar como ejemplo de la filosofía contrarrevolucionaria a la filosofía de la ciencia de Laudan.

2. 7. Dialogando con Laudan

En los últimos años la concepción pospositivista de la ciencia ha sido cuestionada. El cuestionamiento a la concepción pospositivista de la ciencia no es nuevo, pues cada uno de los "pospositivistas" (Popper, Kuhn, Feyerabend y Lakatos) fue crítico de los demás ¹³².

Lo nuevo es la acusación que se lanza contra del pospositivismo de ser una forma de relativismo y, como tal, de ser autocontradictorio; lo nuevo es afirmar que todo lo que ha dicho o no es importante o ya lo habían dicho por los positivistas o es simplemente falso; y lo nuevo es también culpabilizarlo de ser parte y promotor del irracionalismo contemporáneo y de constituir, en sí mismo, un peligro para nuestra cultura y para toda forma de vida civilizada ¹³³.

Un ejemplo de lo que digo, lo encontramos en el libro *La ciencia y el relativismo* de Laudan, en el cual se hace una crítica de la filosofía de la ciencia pospositivista. Laudan caracteriza a la filosofía de la ciencia pospositivista como un relativismo epistemológico y como una forma peligrosa de irracionalismo.

Laudan se opone a las consecuencias que sacan algunos "filósofos de la cultura" que "no son filósofos de la ciencia", que creen que la filosofía de la ciencia contemporánea suministra argumentos a favor del relativismo cultural ¹³⁴.

Muchos de los verdaderos filósofos de la ciencia, dice Laudan, piensan que "el relativismo es precisamente una de esas estupideces culturales episódicas que espontáneamente se debilitan y mueren", pero la verdad es que el relativismo "no muestra signo alguno de debilidad". Laudan se lamenta que los "teóricos" de la ciencia "ven cómo los legos en la materia malinterpretan nuestra disciplina", pero no hacen nada, pues creen que el relativismo se autodestruirá con su propia estupidez: "perecen pensar que si uno ignora a los Kuhns y a los Feyerabends, o los rechaza mediante una rápida simplificación, no pasará mucho tiempo antes de que las aguas vuelvan a su cauce" (*Op. cit.*, p. 11). Es decir, Laudan está de acuerdo, como los verdaderos filósofos de la ciencia, en que el relativismo cultural, o sea, el pospositivismo, es una "estupidez", pero en lo que no está de acuerdo es en que se esfumará por sí sola debido a su propia estupidez, sino que considera que es necesario combatirla, es necesario emprender una cruzada contra de ella.

El libro de Laudan es un largo diálogo entre un positivista, un realista, un pragmatista y un relativista. El relativista es el representante de Kuhn, Feyerabend, Quine, Goodman, Rorty y Barnes, es decir, los filósofos de la ciencia pospositivistas, los filósofos del lenguaje holistas, los sociólogos de la ciencia y las mezclas entre ellos y otros bichos "posmodernos"; el realista es el de Putnam, Sellars, Popper y Maxwell; el positivista es el de Carnap, Hempel, etc. y el pragmatista es el propio Laudan y quizá Dewey.

Según Laudan el realista, el positivista y el pragmatista, a pesar de sus diferencias, coinciden en que "las teorías juegan un papel importante en la actividad científica, que los científicos de tiempo en tiempo cambian sus propuestas sobre cuáles deberían ser las teorías centrales de sus disciplinas y que la inferencia deductiva y la observación por sí mismas son instrumentos para permitir al científico tomar una

¹³² Kuhn cuestionó a Popper, este le cobartreplicó; Lakatos cuestionó a ambos y Feyerabend cuestionó a los otros tres...

¹³³ El ya mencionado Stove, en otro de sus libros, *Popper y después. Cuatro irracionales contemporáneos*, dice que Popper, Lakatos, Kuhn y Feyerabend "adoptan una visión fundamentalmente irracionalista de la filosofía de la ciencia y niegan por completo o dudan de que pueda haber alguna razón para creer en una teoría científica. De modo similar, dudan o niegan *a fortiori* que haya habido un incremento del conocimiento en los último siglos. Pese a esto, con la excepción parcial de Feyerabend, los lectores no los consideran irracionales. En general su irracionalismo está tan lejos de advertirse, que, por ejemplo, la mayoría de los lectores de Popper lo toman como un opositor del irracionalismo científico" (*Op. cit.*, p. 21).

¹³⁴ ¿Quiénes son los filósofos de la cultura? En "The Sins of the Fathers" Laudan habla de lo que llama los "constructivistas sociales" (probablemente los teóricos de la sociología del conocimientos, los sociólogos constructivistas y quién sabe quién más?), los "anarquistas epistemológicos" (Feyerabend, por supuesto), los "inefables bíblicos" (probablemente, Derrida y Bloom), los "conservadores políticos" (¿los comunitaristas o los conservadores de extrema derecha?), los "relativistas culturales" (¿quién no lo es según Laudan?).

decisión sobre qué teoría debería aceptar". También coinciden en que "la ciencia moderna suministra un grado importante de predictibilidad y control manipulativo sobre la naturaleza" (*Ibid.*, p. 170).

En cambio el relativista se sale del cuadro, se sale de la comunidad de los entes racionales.

El relativismo epistemológico, según Laudan, se caracteriza por sostener la tesis de que "el mundo natural y la evidencia que tenemos sobre ese mundo no pone límites o solo muy pocas restricciones a nuestras creencias". Lo anterior quiere decir que "cómo aceptamos que son las cosas, es bastante independiente de la manera en que las cosas son" (*Ibid.*, p. 10). El relativismo, entonces, es una forma de idealismo absoluto, que considera que no existe ninguna relación entre nuestro pensamiento y o el lenguaje y la realidad y que incluso esta depende de aquellos. Para los pospositivistas lo que importa no son "los hechos y la evidencia" sino que "todo se reduce a intereses y perspectivas subjetivas" (*Ibid.*, p. 12)¹³⁵.

La cuestión es, según Laudan, que el relativista "no puede despegar sin proponer algunas hipótesis" sobre lo que se da en la realidad, pero principalmente la tesis de la infradeterminación de las teorías socava su propia posición (*Ibid.*, p. 185). En efecto, "si todo lo que decimos depende de nuestra propia perspectiva, si cualquier punto de vista es tan bueno como cualquier otro, entonces nadie estaría nunca en una posición que le permita defender que un programa político es preferible a otro" (*Ibid.*, p. 186). Lo que dice Laudan es que los relativistas no son consecuentes y que si fueran consecuentes caerían en un absurdo¹³⁶.

El relativismo, dice Laudan, es una "creencia errónea", es más, "la posición relativista está plenamente equivocada" (*Ibid.*, p. 13). La conclusión a la que llegarían tanto el realista, como el positivista y el pragmatista, según Laudan, es que "el relativismo es incoherente por autoreferencialidad y además se predica de varias tesis epistemológicas muy dudosas, por ejemplo, la de inconmensurabilidad el holismo y de la infradeterminación radical. El relativista supone que el falibilismo, que todos aceptamos, implica que todos las creencias están igualmente bien o mal fundamentadas. Excepto su propia posición, claro está, ¡que considera mejor fundada que las nuestras!" (*Ibid.*, p. 193).

Ante una demostración tan contundente como la de Laudan, ante una demostración no solamente de la falsedad del pospositivismo sino de su autocontradicción de principio y de fondo, parecería que hay poco que agregar: el pospositivismo es un relativismo epistemológico y este es autocontradictorio¹³⁷.

Pero me quedan dudas acerca de lo que dice Laudan: ¿existe el relativismo del que habla y al cual critica de manera tan contundente?, ¿qué es lo que está atacando Laudan y qué es lo que define?, ¿demuestra lo que dice o simplemente lo afirma?, ¿qué es lo que está presuponiendo Laudan y que da por "hecho"?, ¿es realmente su libro un "diálogo" o es simplemente un "monólogo"?

Como he venido anunciado, mi objetivo no es únicamente mostrar la pertinencia de la filosofía foucaultiana para los estudios actuales sobre la ciencia, sino, fundamentalmente, enfrentar un problema: el

¹³⁵ Laudan, en *Beyond Positivism and Relativism*, menciona dentro de los positivistas a "Kuhn, Feyerabend, el último Wittgenstein, el último Goodman, Rorty y docenas de luminarias menores" (Laudan confunde a los pospositivistas con los llamados filósofos "posanalíticos": confunde la filosofía de la ciencia con la filosofía del lenguaje y quizá hasta con la epistemología; ¿por qué?, no lo sé). ¿Qué es lo que tienen en común los pospositivistas?: "ellos rechazan la idea de que las teorías pueden ser objetivamente comparadas, que las teorías son alguna vez decisivamente refutadas, que existen reglas epistemológicamente fuertes para la selección de teorías que guían las elecciones científicas, que los científicos que abrazan diferentes teorías son completamente capaces de comunicarse entre sí". De manera más general, dice Laudan "lo que estos 'pospositivistas' tienen en común es un relativismo epistemológico completo sobre la ciencia. Mientras que los positivistas tendían a creer que la ciencia estaba progresando inexorablemente y que ella era la única empresa congestivamente significativa, los 'positivistas' mantienen que el progreso científico es completamente ilusorio y que la ciencia... está en la misma posición epistemológica que numerosas alternativas para conformar la experiencia o, en su jerga, 'manera de hacer el mundo'". De manera más específica los positivistas, según Laudan, comparten tres tesis: "(1) que la evidencia determina radicalmente la elección teórica -al grado de que virtualmente cualquier teoría puede ser racionalmente conservada frente a cualquier evidencia concebible (relativismo epistémico); que los estándares para la evaluación de teorías son meramente convencionales... (relativismo metodológico); y (3) que un marco conceptual o visión del mundo no puede ser inteligible en el lenguaje de un rival (relativismo lingüístico)" (*Op. cit.*, p. 5).

¹³⁶ Pero si los relativistas son consecuentes ¿por qué no habrían de aceptar la contradicción? No estoy defendiendo al relativismo solo indico que en el razonamiento de Laudan se encuentra una falacia que dice que si las consecuencias del relativismo son inaceptables, en el sentido de que son contradictorias, entonces debemos abandonar el relativismo. Pero si sus tesis o premisas son correctas, entonces ¿por qué habríamos de abandonarlo?, ¿no será ilógico e irracional huir de una contradicción que se deriva lógicamente de premisas verdaderas? Siendo que lo que en realidad debería probar Laudan es que el relativismo es falso y después pedir que se le abandone.

¹³⁷ Lo anterior es principalmente en el "Prefacio" del libro pero al final de él Laudan da otras razones en contra del relativismo: primero, de hecho, prácticamente todos los científicos y los filósofos de la ciencia coincidirían en que sí existen criterios para determinar, por ejemplo, el progreso científico; segundo, no existe prácticamente ninguna sociedad en el mundo que tenga una actitud ante la ciencia semejante a la de los pospositivistas, es decir, relativista.

de las de entre los saberes y los poderes, lo interno y lo externo a la ciencia, dicho en términos de la filosofía anglosajona.

En el siguiente capítulo abordaré este problema con detenimiento, pero en este capítulo he venido tratando de mostrar que en la filosofía contrarrevolucionaria no solamente está presupuesta una concepción equivocada de esa relación sino que incluso ella misma es una ejemplo de la existencia de esa relación que quiere negar, pues su rechazo de la filosofía revolucionaria y de otras tradiciones filosóficas es más la expresión, puro y simple, de sus intereses económicos y políticos que una cuestión teórica.

Un buen ejemplo de lo que estoy afirmando lo encontramos en el libro de Laudan *La ciencia y el relativismo*, pues en el establece desde el principio una dicotomía entre lo interno y lo externo en la filosofía de la ciencia y luego rechaza a lo externo, incluyendo dentro de esto último todo lo que no es igual a su filosofía de la ciencia y a la de sus colegas (los verdaderos, auténticos filósofos de la ciencia), pues todo lo demás es relativismo y es irracionalismo.

Aclaro que mi objetivo no es defender al relativismo (por lo menos no como lo define Laudan) y mucho menos al irracionalismo, sino mostrar que su “crítica” es incorrecta porque ataca una concepción simplista del primero y porque ninguna filosofía aceptaría dicha concepción. Lo que quiero es simplemente dialogar con Laudan.

a) Laudan y los otros

Espero que se me perdone por hacer un análisis de prácticamente toda lo que dice Laudan en el prefacio de su libro Laudan, pero creo que solamente así se pueden poner de manifiesto sus presupuestos (algunos de ellos sumamente cuestionables) y solamente así se puede hacer justicia a la propuesta en exceso rigurosa de Laudan, pues, como dice Laudan refiriéndose a sus amigos, los filósofos de la ciencia anglosajones (no pospositivistas) se consideran “rigurosos y precisos en extremo” (*Ibid.*, p. 9)¹³⁸.

Laudan pretende hacer, en efecto, “un análisis cuidadoso y en términos no técnicos de lo que es posible decir desde el trabajo actual en filosofía de la ciencia y de lo que desde él no es posible decir sobre la naturaleza y los límites del conocimiento” (*Ibid.*, p. 10). Como Kant, por buscar un símil no tan radical, Laudan pretende legislar sobre los límites de lo que es posible decir sobre la ciencia (desde la filosofía de la ciencia anglosajona).

Pero Laudan esquiva el verdadero problema: demostrar que la filosofía pospositivista está equivocada, pues dice no estar interesado en el “registro exégetico”, es decir, en el análisis cuidadoso de los textos pospositivistas, sino que su objetivo es más bien “analizar la obra de determinados pensadores contemporáneos que, en repetidos actos plenamente desiderativos, han tratado de apoderarse de conclusiones procedentes de la filosofía de la ciencia y los han puesto al servicio de una variedad de causas sociales y políticas donde esas conclusiones se adaptan mal”. Aquí aparece la idea de los bárbaros que invaden, se apoderan y usan lo que no les pertenece, que solamente responden a sus deseos, que desconocen la racionalidad y que solamente les interesa el poder (la pregunta que habría que hacerle a Laudan es ¿a qué causas políticas y sociales “se adaptan bien” las conclusiones de la filosofía de la ciencia?).

Pero si es así, el texto de Laudan no cumple con sus objetivos, pues no discute los textos de aquellos “pensadores contemporáneos” que han tratado de “apoderarse de las consecuencias” de la filosofía de la ciencia, los cuales son visiblemente teóricos de otras disciplinas, legos y filósofos de otras tradiciones, sino que exclusivamente discute las tesis de filósofos de la ciencia de la tradición anglosajona.

La función del libro de Laudan es supuestamente “profiláctica” y “catártica”, esto es, “catártica para quienes ya han *sucumbido* ante las *estratagemas* del relativismo, aceptando la creencia de que es una posible filosofía coherente” y “profiláctica para quienes -sin haber optado por una u otra posición- se encuentran a sí mismo perplejos por las variadas propuestas y contrapropuestas que aparecen en el debate entre el *relativismo* y sus críticos”. Laudan entonces (y nótese que es su propio lenguaje y no un lenguaje que le esté tratando de imponer) se opone a las “estratagemas” de los relativistas, quienes son una especie de “magos” y pretende salvar a quienes han “sucumbido” a sus hechizos.

Laudan dice que “la forma diálogo parece estar bien diseñada para tales situaciones”. No estoy de acuerdo con él; lo que yo esperaría no es un diálogo, sino un texto riguroso (como supuestamente son los textos de los anglosajones) en el que demuestre contundentemente, analizando los textos de los

¹³⁸ Según Laudan hay dos tipos de teorías: “teorías sobre la constitución del mundo y teorías sobre cómo orientar las investigaciones”, las segundas son propias de la filosofía de la ciencia, pero en ambos casos la evidencia empírica es importante, aunque no es definitiva. Las aceptamos porque “funcionan”, es decir, “nos capacitan para anticipar y explicar los fenómenos naturales” (“Un enfoque de solución de problemas al progreso científico”, p. 126), porque nos dan un conocimiento fiable

pospositivistas, entresacando sus presupuestos, analizando sus argumentos, etc., que su posición es falsa, incorrecta e inválida¹³⁹. Si no lo hizo así debe ser por alguna razón: ¿será porque no pudo hacerlo?

Nuestro autor nos confiesa que “cuando empecé a escribir este libro, se trataba literalmente de un diálogo, precisamente entre dos interlocutores -uno que hablaba desde el punto de vista dominante en filosofía de la ciencia y el otro hablando desde el relativismo epistemológico”, pero que pronto se dio cuenta de que en la filosofía de la ciencia no existe un punto de vista dominante. Pero, por lo visto, siguió creyendo que sí existe un único tipo de “relativismo”.

Laudan igualmente señala que los distintos personajes, a excepción del pragmatista (que es él), son “compuestos” y que no le sorprendería que “no hubiese filósofo vivo alguno que mantenga todas las posiciones” que ha puesto en boca de ellos. Pero, entonces, ¿de qué sirve su diálogo y por qué obliga a su relativista a defender todas las tesis relativistas?

Laudan también nos jura que hizo esfuerzos por asegurarse de que las posiciones generales que atribuye a cada tendencia “sean efectivamente defendidas por uno u otro filósofo contemporáneo enrolado bajo la bandera apropiada” (lo cual pongo seriamente en duda), pero que le costó mucho trabajo encontrar una “voz adecuada” para el relativista pues “la posición relativista está plenamente equivocada”. Claro, su relativista es un relativista absoluto, sin salvación.

Señala, sin embargo, que no está interesado en “victorias cómodas y baratas” y que se esforzó en hacer del relativista “un ser inteligente y muy competente desde el punto de vista argumental” (*Ibid.*, p. 13). Creo que Laudan no consiguió su propósito, pues su relativista es más bien un tonto; un tonto que se siente obligado a defender todas las tesis relativistas en su versión más extrema; un tonto que acepta actuar el papel de patíño que le han asignado los pragmatistas y los verdaderos filósofos de la ciencia. La función de su relativista es semejante a la de los personajes cómicos de las obras de teatro del siglo XVII, pues sirve para introducir una serie de ideas extrañas, cómicas, que finalmente son reducidas al silencio por el triunfo de la razón.

El filósofo anglosajón cree que “los que sean simpatizantes de las pretensiones del relativismo -si el diálogo logra su objetivo- renunciarán a ese tipo de relativismo” (*Ibid.*, pp. 13-14). Laudan mismo subraya la palabra “ese” pues, sabe bien que no es él único tipo posible. Lo cual implica que su crítica, en realidad, no toca a las “otras” formas de relativismo.

Laudan igualmente dice que “nada me agradaría más que el descubrimiento de que nadie está preparado para mantener en esa forma las posiciones de la herencia relativista”. Le tengo una buena noticia a Laudan: no existe nadie que las defienda: ni los pospositivistas ni los filósofos de las ciencias sociales ni los filósofos continentales¹⁴⁰. En efecto, nadie intentaría mantener un relativismo como el *suyo*.

Aunque Laudan advierte que está preparado para “defender la afirmación de que buena parte de los escritos del relativismo contemporáneo está comprometida con la mayoría de las posiciones que aquí se ponen en discusión” (*Ibid.*, p. 14). Habrá que esperar a que Laudan demuestre eso, mientras tanto lo que dice Laudan quedará en suspenso¹⁴¹.

Pero me estoy detenido demasiado en detalles sin importancia (el rigor de análisis de Laudan, la base empírica que los sostiene, su verdad, etc.) y lo que me interesa mostrar es, más bien, que establece una dicotomía entre lo interior a la filosofía de la ciencia, el mundo de la verdad y de la racionalidad, y lo exterior a ella, el mundo de la barbarie y del error.

Laudan se opone, entonces, a la influencia exterior sobre lo interior y defiende la pureza de este.

¹³⁹ Laudan dice que los filósofos de la ciencia no escriben “diálogos” pero al decir eso olvida el libro de su maestro Lakatos *Conjeturas y refutaciones* y los dos libros de Feyerabend *Diálogos sobre el método* y *Diálogos sobre el conocimiento* ¿o es que no son verdaderamente filósofos de la ciencia?

La concepción del diálogo es ciertamente diferente en Feyerabend que en Laudan, pues el primero nos dice, en *Diálogos sobre el conocimiento* que “Platón pensaba que el abismo entre las ideas y la vida podía salvarse mediante el diálogo... un intercambio oral de verdad entre personas de distinta procedencia”. Para Feyerabend “un diálogo proporciona más que un ensayo” pues un diálogo “proporciona argumentos, demuestra el efecto de estos argumentos en terceros o en especialistas de otras escuelas, pone de manifiesto los cabos sueltos que un ensayo o un libro tratan de citar, y, lo más importante de todo, demuestra que el carácter quimérico de nuestras creencias constituye la parte más sólida de nuestra vidas”, pero señala que “el inconveniente es que todo esto se hace sobre el papel, no se traduce en acciones realizadas por personas de carne y hueso ante nuestros ojos” (*Op.cit.*, p. 129).

¹⁴⁰ En una nota de pie de página Laudan señala que algunos de los supuestos relativistas no aceptarían esa etiqueta: que algunos de ellos, como Kuhn o Quine, son “investigadores serios y conscientes que pueden comprender sin ninguna dificultad muchas de las paradojas del relativismo”, pero que “las intenciones son aquí menos importantes que las consecuencias” (*Ibid.*, p. 14).

¹⁴¹ En *Beyond Positivism and Relativism* tampoco lo hace, así que habrá que esperar a su siguiente libro.

Desde el principio Laudan establece una dicotomía valorativa entre “nosotros” y “ellos”, los “demás”, en general, “los otros”; es decir, entre los filósofos de la ciencia, los verdaderos y auténticos filósofos de la ciencia (y los científicos que aceptan su concepción de la ciencia) y los que no pertenecen a ese grupo, en el cual quedan incluidos desde los “legos”, hasta los pospositivistas, los especialistas de otras disciplinas (principalmente de la ciencias humanas) o los filósofos de otras tradiciones filosóficas pero también los científicos. Dentro del subgrupo de los “legos” y de los “científicos” hay, pues, dos subgrupos: los buenos, los que siguen las enseñanzas de los verdaderos y auténticos filósofos de la ciencia (Laudan y sus amigos) y los que no lo hacen, los malos. En efecto, los que “están afuera” no solamente son los malvados pospositivistas sino que incluso los propios científicos, pues algunos de ellos tienen una visión de la ciencia que no concuerda con la de Laudan y sus colegas (*Ibid.*, p. 10).

Recordemos que para Laudan la función del diálogo filosófico es, según el ejemplo de Galileo, pero, sobre todo de Platón, hacer accesibles, “más inteligibles”, las verdaderas ideas científicas, que son “secretas” y “oscuras”, a los que “están fuera de la disciplina”. Galileo, y sin duda Platón, según Laudan, se lamentaban de que “existía una amplia confusión entre sus contemporáneos (no científicos) sobre lo que trataba o dejaba de tratar la ‘nueva ciencia’”. Y Laudan dice encontrarse ante “una perplejidad semejante” (*Ibid.*, p. 9).

La perplejidad de Laudan es porque encuentra, en efecto, que “los que están fuera de lo que se considera propiamente la filosofía de la ciencia... habitualmente tienen ya cierto esquema de la historia reciente de *mi* materia y de su situación actual”. A la pregunta ¿quién determina “lo que se considera propiamente la filosofía de la ciencia?”, la respuesta no pueden ser sino que lo hacen los verdaderos auténticos filósofos de la ciencia, como Laudan y sus amigos, pues es “su” materia.

¿Cuál es el “esquema” de la historia reciente y de su situación actual que tienen los que no son filósofos de la ciencia?: “el positivismo ha sido durante un siglo desde Comte hasta Carnap la autoridad suprema. Y esa historia continúa diciendo: a principios de los años setenta el positivismo fue desbancado y reemplazado por lo que se llamó de manera general (por parte de *todos*, *salvo* por la de los especialistas del campo) ‘filosofía pos-positivista de la ciencia’” (*Ibid.*, p. 10). Detengámonos, Laudan dice que los “demás” tienen una visión “esquemática” y falsa no de la historia de la ciencia (lo cual no sería tan malo) sino de la historia de la filosofía de la ciencia anglosajona (lo cual es terrible). Laudan deja entrever que los pospositivistas no fueron especialistas de su campo o que realmente no provocaron una revolución, lo cual es cuestionable pues Kuhn y Feyerabend, si bien es cierto que no pretendieron haber producido una ruptura absoluta con respecto de la filosofía de la ciencia anterior, sin embargo, propusieron un serie de tesis nuevas y pusieron en marcha algunos procesos inéditos; además, si Laudan tiene razón, la pregunta es ¿qué hizo entonces realmente la filosofía pospositivista?, si no es revolucionaria ¿qué es, pues?; de hecho, cabe recordar que el cuestionamiento al positivismo no solamente se realizó en la filosofía de la ciencia sino que principalmente se dio en la filosofía del lenguaje (¿no acaso la filosofía analítica surgió de ahí?) y ¿sostendría Laudan que la filosofía analítica, la filosofía del lenguaje ordinario, etc., tampoco produjo ningún cambio y que solamente los “legos” creen que así fue?

Laudan dice que los “demás” no solamente creen que la supuesta filosofía pospositivista constituyó una revolución sino que además creen que “hizo problemáticas -quizá más allá de cualquier posible recuperación- ciertas nociones claves como la de progreso, objetividad y racionalidad”. En efecto, esa es la idea que comúnmente se tiene de la filosofía pospositivista, es la que tienen los positivistas de su propio trabajo y la que yo defiendo. Lo que pregunto es ¿realmente la filosofía pospositivista no hizo “problemáticas” dichas nociones? Notemos que es Laudan el que plantea la posibilidad de que no solamente hicieron “problemáticas” dichas nociones (lo cual sin duda me parece cierto, si no fuera así Laudan no se estaría ocupando de ellas) y que es él el que asume que realmente se volvieron “irrecuperables”.

Pero el problema no es solamente que los de afuera tienen una visión equivocada de la historia de la filosofía de la ciencia anglosajona y no solamente tienen una idea errónea de los alcances de la filosofía pospositivista sino que además se equivocan acerca de sus consecuencias. En efecto, dice Laudan muchos “individuos”, “que no son filósofos de la ciencia” por supuesto, parecen creer que la filosofía de la ciencia suministra poderosos argumentos en nombre de cierto relativismo cultural sobre el conocimiento en general, y, en particular sobre el conocimiento científico”. Es decir, esas ideas falsas no serían tan malas si no fuera porque dan lugar a consecuencias relativistas que ponen en peligro a uno de los baluartes de nuestra cultura (*Ibid.*, p. 10)¹⁴².

¹⁴² En *Beyond Positivism and Relativism* Laudan dice que “estos días, constructivistas sociales, anarquistas epistemológicos, infalibles bíblicos, conservadores políticos, y relativistas culturales encuentran en las huellas conservadas

El problema que se plantea Laudan, frente a la normatividad que intenta establecer, no se limita a los estrechos límites que concede a la filosofía de la ciencia, sino que tiene consecuencias y resonancias sociales y culturales. Laudan se opone no tanto a cierta filosofía de la ciencia pospositivista sino a cierta concepción de la cultura que pone en cuestión la función de uno de sus baluartes: no la ciencia sino más bien la filosofía sobre ella.

Aunque, de nuevo, “los colegas” de Laudan, entre los cuales existe un “consenso”, consideran que “las formas fuertes del relativismo epistémico obtienen un apoyo muy escaso de una comprensión precisa e *inteligente* de la situación contemporánea de la filosofía de la ciencia”. Es decir, el tribunal supremo de la filosofía de la ciencia anglosajona ha dictaminado que ella no tiene ninguna relación con el relativismo y que, por tanto, deben cesar los intentos por relacionarla con él, bajo pena de... hacer enojar a los filósofos anglosajones (o bajo pena de ser llamado “tonto”).

Primero, ¿es verdad que dentro de la filosofía de la ciencia, y dentro de la filosofía en general, existe algo así como una “filosofía de la ciencia normal”, o es ella “un programa de investigación”, en el sentido de que existen un acuerdo acerca de los presupuestos ontológicos y de la metodología? Laudan quiere hacernos creer que el hecho de que entre él y sus colegas exista un consenso (¿cuál y quiénes son esos “colegas”, los verdaderos filósofos de la ciencia?, ¿no tendrán ellos también algo criticable?) es signo inequívoco e indiscutible de que tienen la razón, de que lo que dicen es verdadero y de que, por consiguiente, así con las cosas y así deben ser.

Segundo, la comprensión “precisa e inteligente” de la situación de la filosofía de la ciencia contemporánea es la de los colegas de Laudan, pues supuestamente ellos no solamente son los únicos que la practican, sino que además son los únicos que la conocen y, por consecuencia, los únicos que la comprenden y, así las cosas, su juicio es inapelable.

Notemos que el problema para Laudan no es tanto que los de afuera tengan una idea equivocada de la ciencia sino que la tengan sobre la filosofía de la ciencia, sobre “su” materia y que hagan un uso inadecuado de ella, que saquen consecuencias no autorizadas por ella.

Sin embargo, los de dentro no son escuchados por los bárbaros de afuera: “muchos científicos (en particular los científicos sociales), intelectuales y filósofos que *están fuera* de la filosofía de la ciencia *en sentido estricto* han terminado por creer que el análisis epistémico de la ciencia desde los años setenta suministra potente munición para proceder al asalto de la idea de que la ciencia representa una forma de conocimiento plenamente fiable o superior”.

Para Laudan, entonces, si se cuestiona que la ciencia es un conocimiento “plenamente” fiable, entonces se es relativista e irracionalista: se pretender “asaltar” a la Razón¹⁴³.

Laudan ve como “una comunidad intelectual cada vez más amplia supone de manera creciente que las pretensiones de la ciencia, de conocer el mundo, a pesar de ser conocimiento contratado de una forma falible, han sido desacreditadas o por lo menos se duda seriamente de ellas”. Notemos que para Laudan el poner “en duda” es lo mismo que pensar que algo está “desacreditado” (*Ibid.*, p. 11).

El colmo lo encuentra Laudan en el hecho de que “la fundación Alfred Nobel, la misma que patrocina los premios para conquistas y avances científicos” haya patrocinado una reunión declaradamente relativista. Es decir, que el mundo, para Laudan, está totalmente de cabeza; solamente los verdaderos y auténticos filósofos de la ciencia se dan cuenta de la realidad: todo mundo está en la caverna.

Quizá alguien piense que lejos de hacer un análisis filosófico del texto de Laudan, lo que he hecho ha sido simplemente una serie de consideraciones personales en tono burlón sin ningún orden. Sin embargo, eso es debido a que el mismo texto de Laudan es más un panfleto que un texto riguroso y analítico. A pesar de su promesa de hacer un “análisis cuidadoso” de la filosofía pospositivista nos ofrece únicamente eso.

Creo que el “tono” que he adoptado en este apartado es necesario para poner de manifiesto lo que se encuentra en juego en las críticas contrarrevolucionarias a la filosofía revolucionaria; en efecto, esas críticas nos quieren hacer creer que en ellas está en juego el destino de la humanidad, que son serias y

del positivismo agua para su molino”, “el positivismo de esta manera se transforma en un potente herramienta para resucitar las ideologías más anti-empíricas que se han inventado” (*Op. cit.*, p. 25).

¹⁴³ Stove en *Popper y después* parte del siguiente hecho: “hoy se sabe mucho más de lo que se sabía hace cincuenta años y mucho más se conocía entonces por comparación al año 1580. Por tanto, durante los últimos cuatrocientos años ha habido una gran acumulación o incremento de conocimiento.

Es este un hecho ampliamente conocido.... Cualquier filósofo que lo desconociera mostraría una ignorancia fuera de lo común” (*Op. cit.*, p. 25).

racionales; sin embargo, si se las analiza con cuidado, leyéndolas literalmente, se puede dar una cuenta que son otra cosa: prejuicios, gustos personales, ignorancia, miedos, dogmatismo, etc.

El propio Laudan reconoce al principio de su libro, desde el primer párrafo, que normalmente se considera a los diálogos “como excesivamente inconcluyentes o como bastante confusos”. Y, en efecto, su diálogo es una muestra de ello. Pues, aunque su pretensión es, a través del diálogo, acorralar al relativista y obligarlo a aceptar lo equivocado su posición y lo verdadero de la posición pragmatista, lo que encontramos en el diálogo es algo bastante diferente.

Pero lo que he dicho quedará en el aire si no demuestro de manera detallada y con ejemplos que la crítica de Laudan al pospositivismo está equivocada. Por eso ahora debo enfocarme a demostrar eso.

De la “crítica” de Laudan al pospositivismo tomaré solamente dos ejemplos: lo que se refiere a la tesis de la “inconmensurabilidad” y lo que se refiere a la tesis de la “carga teórica de la observación”.

Abordaré esos dos problemas porque no solamente son esenciales en la filosofía pospositivista sino también porque son problemas a los que he estado y estaré haciendo referencia constantemente en este texto.

b) La carga teórica de la observación

Un ejemplo del proceder de Laudan lo encontramos en su crítica a la tesis pospositivista de la carga teórica de la observación, que es una de las tesis principales de la “filosofía de la ciencia pospositivista”. Ella consiste en negar la existencia de observaciones neutrales, libres de toda teoría; niega, por tanto, la existencia de un lenguaje observacional como en el que creían los positivistas.

La tesis pospositivista de la carga teórica de la observación puede encontrar un antecedente en la filosofía kantiana, en la idea de que existen condiciones *a priori* del conocimiento, es decir, que el conocimiento es el resultado de lo dado por la experiencia y de las estructuras del sujeto; el objeto de conocimiento no es simplemente representado: es construido¹⁴⁴.

Pero dentro de la filosofía de la ciencia reciente el primero en hablar de ella fue Karl Popper en su libro *La lógica de la investigación científica*, en donde, en el capítulo tercero, “Teorías”, en una nota a pie de página, dice: “mi punto de vista es que nuestro lenguaje habitual está lleno de teorías, que llevamos a cabo toda observación a la luz de teorías, que el prejuicio inductivista es lo único que nos lleva a muchos a creer que podría existir un lenguaje fenoménico, libre de teorías y distinguible de un lenguaje teórico” (*Op. cit.*, p. 57).

Todos sabemos que Popper propugnó por el realismo, pero, en la cita anterior presenta claramente, además de un cuestionamiento a la tesis positivista de que existe un “lenguaje fenoménico”¹⁴⁵, la tesis de que la observación está “cargada” de teoría.

Fue Popper, sin duda, quien inició el cuestionamiento de la concepción positivista de la ciencia a través de su cuestionamiento de la inducción¹⁴⁶ (otra de las piedras fundamentales de la concepción positivista de la ciencia), pero creo que la tesis de la carga teórica de la observación es aún más radical que el cuestionamiento popperiano y que incluso puede cuestionar la propia propuesta falsacionista de Popper¹⁴⁷. De hecho, me parece, Popper estuvo lejos de sacar todas las consecuencias de dicha tesis, cosa que sí hizo Kuhn¹⁴⁸.

Kuhn planteó este problema en el capítulo décimo de su libro *La estructura de las revoluciones científicas*, titulado “Las revoluciones como cambios del concepto del mundo”.

En dicho capítulo, Kuhn plantea el problema de si personas que parten de teorías diferentes observan o no lo mismo (*Op. cit.*, p. 189)¹⁴⁹. Kuhn se pregunta “¿es fija y neutral la experiencia

¹⁴⁴ En la tradición filosófica francesa encontramos la misma tesis, por ejemplo, en la filosofía de Gaston Bachelard. Cf. su libro *La formación del espíritu científico*.

¹⁴⁵ Sin embargo, en seguida Popper dice que: “el teórico se interesa por la explicación como tal, es decir, por las teorías explicativas contrastables: las aplicaciones y las predicciones le interesan solamente por razones teoréticas -porque pueden emplearse como medios para contrastar teorías” (*Ibid.*, p. 57). Pero, si la observación está cargada de teoría, si no existe un lenguaje fenoménico independiente de las teorías, entonces ¿cómo pueden “contrastarse” las teorías?

¹⁴⁶ Popper puso en cuestión la idea de que es legítimo derivar enunciados universales a partir de enunciados singulares, como se hace en el “razonamiento” inductivo.

¹⁴⁷ Un gran problema en la propuesta falsacionista de Popper es el de la “base empírica”, la cual tiene un carácter “convencional”.

¹⁴⁸ Antes de Kuhn, Russell Hanson, en su libro *Patrones de descubrimiento*, ya había planteado el problema.

¹⁴⁹ El problema de la carga teórica de la observación no es simplemente un problema epistemológico sino que también tiene repercusiones para la ontología. Kuhn comienza, en efecto, diciendo que un historiador de la ciencia está tentado a decir que “cuando cambian los paradigmas, el mundo cambia con ellos”, pues después de una revolución científica “los científicos ven cosas nuevas y diferentes al mirar con instrumentos conocidos y en lugares en los que ya habían buscado antes. Es algo así como si la comunidad profesional fuera repentinamente transportada a otro planeta, donde los objetos familiares se ven

sensorial?, ¿son las teorías simplemente interpretaciones hechas por el hombre de datos dados?” (*Ibid.*, p. 197). Es decir, se pregunta si el supuesto positivista de un lenguaje observacional es correcto.

Kuhn, como es sabido, para responder a esa pregunta, recurre a la psicología de la *Gestalt* o de la forma, la cual muestra que “dos hombres con las mismas impresiones en la retina pueden ver cosas diferentes” (*Ibid.*, p. 198). La explicación de este fenómeno se encuentra en la educación y el entrenamiento al que han sido sometidos los individuos. Kuhn plantea que un científico puede observar objetos científicos porque ha sido entrenado o educado para ello y que una persona que no ha recibido ese entrenamiento o educación no lo puede hacer (*Ibid.*, p. 177). La observación varía, entonces, “de acuerdo con la preparación y el adiestramiento previos de los sujetos”. Por lo cual se puede decir que la teoría es un “requisito previo para la percepción misma. Lo que ve un hombre depende tanto de lo que mira como de lo que su experiencia visual y conceptual previa lo ha preparado a ver” (*Ibid.*, p. 179). Es decir, “las experiencias previamente asimiladas” o las teorías desempeñan un papel determinante en el proceso de la percepción (*Ibid.*, p. 178)¹⁵⁰.

Y para Kuhn eso “no puede reducirse completamente a una reinterpretación de los datos individuales y estables”. Primero, porque “los datos no son inequívocamente estables” (*Ibid.*, p. 191). Segundo, porque las observaciones dependen de las teorías, pues gracias a ellas un científico sabe qué es un dato, qué instrumentos podrían utilizarse para ubicarlo y qué conceptos son importantes para su interpretación, en pocas palabras, ellas determinan lo que existe y lo que no, lo que es observable y lo que no lo es, cómo ha de ser observado, etc. Además Kuhn nos recuerda que todos los intentos por elaborar un “lenguaje puro de la observación” han fracasado (*Ibid.*, p. 198).

Así, Kuhn concluye diciendo que “las operaciones y las mediciones que realizan los científicos en el laboratorio no son ‘lo dado’ por la experiencia”, como creían los positivistas, sino más bien “lo reunido con dificultad” (*Ibid.*, p. 197), es decir, son algo “construido”.

En conclusión, lo que nos dice Kuhn es que no existen observaciones neutrales, libres de toda teoría, sino que la observación está determinada *por* y cargada *de* teoría.

Aclaremos que la tesis de la carga teórica de la observación no significa, desde luego, que el sujeto inventa a la realidad al observarla (que la realidad no existe o que todo es subjetivo) o que cualquiera puede observar lo que quiere: solamente existen observaciones cuando los sentidos son estimulados, es decir, la observación depende en parte de los datos sensibles; pero no basta la mera estimulación física para que exista observación; como dice Chalmers, “otra parte muy importante... está constituida por el estado interno de nuestras mentes o cerebro, el cual dependerá evidentemente de nuestra educación, cultura, nuestro conocimiento, nuestras expectativas, etc.” (*¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, p. 45). En resumen, como dice Brown, “los objetos de la percepción son el resultado tanto de nuestras teorías cuanto de la acción del mundo exterior sobre nuestros órganos sensoriales” (*La nueva filosofía de la ciencia*, p. 121).

Kuhn nos dice que la manera en que observan los científicos (y también lo que observan), está determinada por la educación que han recibido, pero igualmente dice, en *La estructura de las revoluciones científicas*, que “el proceso neuronal que transforma los estímulos en sensaciones tiene las siguientes características: ha sido transmitido por medio de la educación; tentativamente, ha resultado más efectivo que sus competidores históricos en el medio actual de un grupo; y, finalmente, está sujeto a cambio, tanto por medio de una nueva educación como por medio del desarrollo de la incompatibilidad con el medio” (*Op. cit.*, p. 299). Así, Kuhn no solamente nos dice que la observación está determinada por la educación que han recibido los observadores sino que también nos dice que el proceso neuronal resultante tiene que ser compatible con el medio, pues de no serlo, tendrá que ser abandonado o cambiado.

La tesis de la carga teórica de la observación es una tesis central de la concepción pospositivista de la ciencia; incluso se podría decir que es su tesis central pues las otras tesis del pospositivismo (la

bajo una luz diferente, y además, se les unen otros objetos desconocidos”. Kuhn señala de inmediato que “por supuesto, no sucede nada de eso: no hay transplantación geográfica: fuera del laboratorio, la vida cotidiana continúa como antes”; pero, de todas maneras, Kuhn insiste en que, de alguna manera, se puede decir que los científicos, después de una revolución, “ven el mundo... de manera diferente” (*La estructura de las revoluciones científicas*, p. 176). Y Kuhn pregunta: “¿hay algún sentido legítimo en el que podamos decir que realizaban sus investigaciones en mundos diferentes?” (*Ibid.*, pp. 189-190). Es decir, Kuhn se pregunta si ven de manera diferente porque el mundo mismo ha cambiado con su visión.

¹⁵⁰ Aquí he hablado de manera general de carga “teórica”, pero es obvio que la observación no solamente está determinada por “teorías”, en el sentido de las teorías científicas, sino también por “paradigmas” (Kuhn), “programas” (Lakatos), “tradiciones” (Laudan), etc., que serían conjuntos más amplios que incluirían presupuestos ontológicos y metodológicos. Pero también se podría hablar de “ideologías” (Marx), de “prejuicios” (Gadamer), de “saberes” (Foucault), etc.

teoría holista del significado, la concepción discontinuista de la historia y su cuestionamiento del progreso, la tesis de la inconmensurabilidad, la importancia que concede a los factores sociales en la explicación del desarrollo de la ciencia, el cuestionamiento del privilegio de la ciencia), hasta cierto punto se fundamentan, se derivan o conducen a ella.

Pero si la aceptamos nos surgen una serie de problemas.

La principal consecuencia de su aceptación es que la comprobación de las teorías se vuelve problemática, pues no existe una base observacional, como creían los pospositivistas que existe, para comprobar o refutar las teorías¹⁵¹.

En efecto, una de las principales objeciones a la tesis es el relativismo al que parece conducir. Como dice Brown el problema es que “si la observación está cargada de teoría se destruye dicha objetividad, pues si las teorías que ya mantenemos juegan un papel central a la hora de determinar lo que percibimos, entonces es imposible recurrir a la observación para contrastar la aceptabilidad de las teorías científicas”, es decir, el problema es que “una teoría que crea sus propios datos nunca puede ser refutada por dichos datos” (*La nueva filosofía de la ciencia*, p. 121).

Pero, como el mismo Brown señala, “la tesis de que la carga teórica de la percepción comporta el relativismo solo es plausible si se acepta la presuposición anterior de que solamente la observación de datos libres de teoría puede proporcionar una razón para adoptar una teoría en lugar de otra” (*Ibid.*, p. 123); supuesto que, lo sabemos ya, es falso.

Otro problema es que, como señala Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*, si es cierta dicha tesis, “el científico no puede tener ningún recurso por encima o más allá de lo que ve con sus ojos y sus instrumentos”, es decir, no puede “salirse” o “dejar de lado” sus “teorías” para comprobar cómo son “en realidad” las cosas (*Op. cit.*, p. 181)¹⁵².

Aclaro que con dicha tesis no se está afirmando que existe verdadera observación o que toda observación es falsa o mentirosa, que la observación no juega un papel importante en la constatación de las teorías, que las teorías no pueden constatarse y, mucho menos, que no existe la realidad. Lo que se cuestiona es la existencia de observaciones y de realidades independientes de toda teorías¹⁵³.

Lo anterior es, según yo, lo que dice Kuhn y lo que se puede derivar de lo que dice. Sin embargo, no es eso lo que piensa Laudan.

Según Laudan la tesis de la carga teórica implica que las teorías no pueden ser “contrastadas”, es decir, “las pruebas de contrastación son actividades profundamente inconcluyentes. Las hipótesis aisladas, y las teorías, nunca se contrastan individualmente sino tan solo como partes de redes más complejas de creencias. Además las teorías más compresivas o cosmovisiones tienen recursos para protegerse ellas mismas de los resultados de cualquier serie de pruebas. Todavía más... la pruebas de contrastación se diseñan conforme a ciertas reglas o métodos; tales reglas o métodos no caen del cielo. Por el contrario,

¹⁵¹ Habría que preguntarse hasta qué punto el problema de la carga teórica de la observación, no repite, a pesar del giro lingüístico que supone, y de su aparente superación de la filosofía del sujeto, los problemas clásicos de la filosofía de la representación. Recordemos que en la filosofía del sujeto se considera que este se relaciona con el mundo a través de representaciones y el problema es, entonces, saber si ellas representan o no fielmente a los objetos representados o incluso si existen estos.

¹⁵² En su ensayo “Algo más sobre paradigmas” de 1974, Kuhn dice que “dato” filosóficamente significado “lo dado”, en el sentido de “los mínimos elementos estables suministrados por nuestros sentidos”. Kuhn aclara que las sensaciones no son lo dado, sino que lo son los “estímulos” (*Op. cit.*, p. 332), pero igual afirma que “un estímulo dado puede producir toda una variedad de sensaciones”. Pero ¿de qué depende esto? Kuhn dice que estas reacciones no son innatas, sino que son aprendidas: “la producción de datos a partir de los estímulos es un procedimiento aprendido”, pero aclarar que “tiene que ser también respuestas compartidas a un estímulo dado”. Y en una nota a pie de página aclara que a “los miembros de comunidades diferentes se les presentan datos diferentes mediante los mismos estímulos” y que, en ese sentido, está justificado decir que viven en “un mundo diferente” (*Ibid.*, p. 333).

¹⁵³ Quizá me arriesgue mucho, pero creo que una posible solución al problema no está tanto del lado de un “pragmatismo” como el de Laudan (que finalmente da por solucionado el problema), sino del lado de un realismo, como el de Putnam. Putnam se opone al realismo metafísico, que hasta cierto punto, corresponde a la posición positivista; según esta, el mundo existe independientemente de nuestro lenguaje y representación de él y la verdad es la representación de lo que los objetos son realmente; existe una imagen o representación completa del mundo tal como es en sí mismo, una descripción desde el punto de vista del “Ojo de Dios”. Putnam, en cambio, nos dice que sí existe un mundo real, pero no un mundo independiente de nuestra representación o de “objetos en sí”, al margen de nuestro lenguaje y representación de él. La realidad, entonces, es relativa al aparato conceptual que utilizamos para hablar de ella o para representárnosla. Ahora bien, Putnam nos dice que aunque la realidad es relativa a nuestro esquema lingüístico y conceptual y, aunque, de hecho, existen diferentes esquemas, ellos no significa que no podamos distinguir, dentro de un determinado esquema, entre lo real y lo irreal o entre los enunciados verdaderos y los falsos y que sí es posible comparar diferentes esquemas entre sí. Es verdad que Putnam ha criticado a los pospositivistas, pero creo que su “realismo interno” coincide con lo que plantea Kuhn en “¿Qué son las revoluciones científicas”.

simplemente son convenciones sancionadas socialmente, sin ninguna fuerza probatoria" (*Ibid.*, pp. 51-52).

Laudan reconoce que "la tesis de la infradeterminación es absolutamente central para el relativismo epistemológico" (*Ibid.*, p. 67), pero su "crítica" básicamente consiste en restarle importancia a dicha tesis, pues no da ningún argumento en contra de ella, de hecho afirma que "cualquier de nosotros, sea positivista, realista o pragmatista admite que la observación (y por ende la evidencia) está cargada de teoría"; además señala que "de hecho fueron los positivistas como Duhem y Neurath y realistas como Popper y Grover Maxwell" quienes plantearon ese "viejo cliché tan utilizado" (*Ibid.*, p. 53) y afirma que la tesis de la carga teórica de la observación, dice Laudan, es simplemente la "reiteración del idealismo kantiano" y del "papel activo de la mente" y que su aceptación solamente pone en peligro "las formas estrechas del empirismo" (*Ibid.*, p. 54).

La estrategia de Laudan es clara: nos dice que la tesis que plantean los pospositivistas no es para nada original: lo conocemos desde Kant; incluso nos recuerda que los positivistas la plantearon, pero ni aquel ni estos sacaron las consecuencias irracionistas que obtienen de ella los positivistas y nos dice que, de hecho, esa tesis es más bien trivial y que en nada afecta nuestra idea de la ciencia.

La cuestión es, sin embargo, si Laudan ha entendido correctamente la tesis y sus implicaciones, lo cual no es seguro ¹⁵⁴. Por eso creo que es importante volver sobre el problema de la carga teórica de la observación.

Veamos si la tesis de la carga teórica de la observación es tan trivial como dice Laudan y si realmente no afecta nuestra concepción de la ciencia ¹⁵⁵. Veamos incluso si la propia propuesta de Laudan, su "pragmatismo", es inmune a sus efectos. Pero antes hablemos del problema de la inconmensurabilidad, pues de ahí también obtendremos elementos para criticar al pragmatismo que propone Laudan.

c) El problema de la inconmensurabilidad

Laudan objeta contra la tesis de la inconmensurabilidad que si fuera cierto que dos teorías son absolutamente inconmensurables no se podría decir ni siquiera que son inconmensurables pues para decir eso sería necesario compararlas, lo cual es, según la propia tesis, imposible; por lo que la tesis absolutista de la inconmensurabilidad es autocontradictoria; en pocas palabras, Laudan objeta que solamente se puede hablar de "inconmensurabilidad" si se presupone algo en común que sirve como punto de comparación, es decir, que la inconmensurabilidad es por mucho parcial y no absoluta.

Laudan objeta, en "The sins of the Fathers", que "la proclamada inconmensurabilidad de las perspectivas rivales hace imposible hablar cuándo o dónde ellas se oponen" (*Op. cit.*, p. 7); en efecto, "establecer relaciones de mutua traducibilidad entre dos esquemas es una precondition para determinar que ellas son esquemas conceptuales diferentes" y el hecho de que dos personas puedan comprenderse la una a la otra manifiesta que comparten al menos algo en común (*Cf. Ibid.*, p. 9). Tiene razón Laudan cuando dice, en *La ciencia y el relativismo*, que "de hecho si (*dos cosas*) son completamente inconmensurables ni siquiera sabemos si son rivales porque para que los puntos de vista sean rivales debe demostrarse que discrepan en algo" (*Op. cit.*, p. 145). Decir que son parcialmente inconmensurables implica que también son parcialmente conmensurables (*Ibid.*, p. 162) ¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Según Laudan, el "principal objetivo" de la tesis es "insistir en que las reglas del método científico conducen invariablemente a elecciones ambiguas" (*La ciencia y el relativismo*, p. 85).

¹⁵⁵ Yo, como el relativista del libro de Laudan *La ciencia y el relativismo*, considero que no se han tomado en cuenta con suficiente cuidado y radicalidad "las implicaciones epistémicas que brotan del reconocimiento de que la observación -la clásica piedra angular del empirismo- está infectada por presupuestos teóricos" (*Op. cit.*, p. 53), pues, como reconoce Laudan, si efectivamente todas nuestras afirmaciones sobre el mundo están cargadas de teorías por todas partes, no tiene sentido hablar sobre cómo la "observación" corrige a la "teoría" (*Ibid.*, p. 56).

¹⁵⁶ La crítica de Putnam a Kuhn por la tesis de la inconmensurabilidad es diferente a la de Laudan, aunque también supone la idea equivocada de que Kuhn plantea que existe inconmensurabilidades absolutas.

En *El significado de las ciencias morales* de 1978, Putnam se pregunta "¿cómo se verían afectadas nuestras nociones de verdad y referencia si decidiéramos que no hay convergencia en el conocimiento". La pregunta tiene sentido porque Kuhn, dice Putnam, "se muestra escéptico con respecto a la convergencia y escribe (por lo menos en *La estructura de las revoluciones científicas*) como si el mismo término no pudiera tener el mismo referente en paradigmas distintos (afirma que teorías que pertenecen o que generan paradigmas diferentes corresponden a 'mundos' diversos)". En efecto, Kuhn habla "como su cada teoría tuviera referencias -a saber, su propio mundo de entidades" (*Op. cit.*, p. 34). En este punto Putnam es más cuidadoso que Laudan, pues hace referencia únicamente a *La estructura de las revoluciones científicas* y acepta que Kuhn hizo posteriormente importantes correcciones.

En *Razón, verdad e historia*, de 1981, Putnam acepta que Kuhn "pues de manifiesto bastantes aspectos importantes acerca de las teorías científicas y acerca de cómo debe concebirse la actividad científica", pero critica su "relativismo extremo". Putnam dice que la obra de Kuhn "cautivó a gran número de lectores, pero horrorizó a la gran

La crítica de Laudan a la tesis absolutista de la inconmensurabilidad me parece correcta; el problema es el de si algún pospositivista sostiene tal tesis, que de entrada es absurda.

En su escrito titulado "Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad" Kuhn trata de aclarar sus ideas y de responder a algunas de las críticas que ha recibido. Kuhn comienza diciendo que el término "inconmensurabilidad", Feyerabend y él lo tomaron de las matemáticas "para describir la relación de teorías científicas sucesivas" (*Op. cit.*, p. 96). Más precisamente para describir el hecho de que los significados de los términos y conceptos científicos cambiaban frecuentemente según la teoría en que aparecían y que cuando sucedía esto a veces era imposible definir todos los términos de una teoría en el vocabulario de la otra. La tesis de la inconmensurabilidad de las teorías científicas implica dos cosas, dice Kuhn: primera que "si dos teorías son inconmensurables deben ser formuladas en lenguajes mutuamente intraducibles" (*Ibid.*, p. 97), segundo, que "es imposible traducir teorías antiguas a un lenguaje moderno" (*Ibid.*, p. 98). Es sabido que ambas tesis han sido criticadas, fundamentalmente por ser supuestamente autocontradictorias, pero, según Kuhn, en realidad no se ha entendido lo que significan; por eso considera que es necesario aclarar a qué se refiere cuando utiliza en término "inconmensurabilidad" así como lo que entiende cuando habla de "intraducibilidad".

En principio, dice Kuhn, "inconmensurabilidad" se refiere a que entre dos cosas, dos teorías por ejemplo, "no hay medida común"; sin embargo, aclara que "la falta de una medida común no significa que la comparación sea imposible", como creen sus críticos que él dice. Ahora bien, "sin medida común" significa "sin lenguaje común", es decir, que no existe un lenguaje neutral al que ambas teorías, concebidas como conjuntos de enunciados, puedan traducirse "sin resto ni pérdida", pero, aclara de nuevo Kuhn, la inconmensurabilidad no implica incomparabilidad pues, de hecho, "la mayoría de los términos comunes a las dos teorías funcionan de la misma forma en ambas"; es decir, los significados se preservan y "surgen problemas de traducción únicamente con un pequeño subgrupo de términos (que normalmente se interdefinen)" (*Ibid.*, pp. 99-100); sin embargo, si eso es cierto, también lo es que algunos términos no son idénticos en las dos teorías y que, por lo tanto, sí existe inconmensurabilidad, aunque local y parcial. Y Kuhn acepta que "los términos que preservan sus significados a través de un cambio de teoría proporcionan una base suficiente para la discusión de las diferencias". Así, dice Kuhn, "la afirmación de que dos teorías son inconmensurables es más modesta de lo que la mayor parte de sus críticos y críticas ha supuesto".

Pero lo anterior se refiere a lo que Kuhn llama "inconmensurabilidad local" y "no es claro que la inconmensurabilidad pueda restringirse a una región local" (*Ibid.*, p. 100). En efecto, si es verdad que algunos términos preservan su significado también es cierto que algunos términos cambian su significado, de hecho, dice Kuhn, "los significados son productos históricos" y "es sencillamente poco plausible que algunos términos cambien sus significados cuando se transfieren a una nueva teoría sin infectar los términos transferidos con ellos" (*Ibid.*, p. 101).

Inconmensurabilidad, nos dice Kuhn, no quiere decir incomparabilidad, no quiere decir tampoco que dos teorías sean totalmente diferentes o que el significado de todos sus términos sea totalmente diferente; lo que existe es, por el contrario, inconmensurabilidad y conmensurabilidad locales. Y lo

mayoría de los filósofos de la ciencia, debido al énfasis en lo que parece constituir las determinantes irracionales de la aceptación de una teoría y a su uso de términos como 'conversión' y 'cambio gestáltico'; también señala que "según la lectura de Kuhn que cautiva más estudiantes de segundo curso, Kuhn afirma que en la ciencia no hay justificación racional, sino tan solo cambios gestálticos y conversiones" (*Op. cit.*, p. 118).

Según Putnam "la tesis de la inconmensurabilidad afirma que los términos utilizados por otra cultura... no pueden hacerse equivalentes en significado o referencia con ninguno de nuestros términos o experiencias", así que "los científicos que se hallan bajo paradigmas diferentes habitan 'mundo diferentes'". Pero Putnam señala que la tesis de la inconmensurabilidad "se autorrefuta" (*Ibid.*, p. 119). Efectivamente, "si la tesis fuera realmente verdadera no habría manera de traducir otros lenguajes -ni siquiera estados anteriores de nuestro propio lenguaje. Y si nos es absolutamente imposible interpretar los ruidos de los organismos, dejamos de tener razones para considerarlos como seres que piensan y hablan, ni siquiera para considerarlos como personas". Así, si fuera correcta esa tesis, "solo podríamos caracterizar los miembros de otras culturas, incluyendo a los científicos del siglo dieciséis como animales que producen respuestas a estímulos" (*Ibid.*, p. 120).

"Kuhn arguye -señala Putnam- que el progreso en la ciencia únicamente es instrumental: estamos mejor dotados para transportar a la gente de un lugar a otro, etc. Pero eso también resulta incoherente a menos que locuciones como 'transportar a la gente de un lugar a otro' conserven algún grado de fijación en la referencia, ¿cómo podemos comprender la noción de éxito instrumental de un modo estable?" (*Ibid.*, pp. 122-123).

Putnam concluye diciendo que el conocimiento supone ciertas "precondiciones": "la comparación supone la existencia de algunas conmensurabilidades" (*Ibid.*, p. 123); lo cual significa que "por muy diferentes que sean nuestras imágenes del conocimiento y nuestras concepciones de la racionalidad, compartimos un vasto fondo de suposiciones y de creencias de lo que es razonable, incluso con la cultura más rara que consigamos interpretar" (*Ibid.*, p. 124).

importante para Kuhn es que existe al menos un término, si no es que más (pues los términos se interdefinen), que resulta intraducible (aunque uno o muchos sí lo sean).

Ahora bien, si alrededor del término “incomensurabilidad” existen muchas confusiones (se le identifica con “incomparabilidad”), también sucede lo mismo con el término “traducción” al cual se le identifica con el de “interpretación” (*Ibid.*, p. 102). Sin embargo, dice Kuhn, la traducción y la interpretación son dos actividades diferentes. En efecto, “la traducción es algo afectado por una persona que sabe dos idiomas”, es decir, al enfrentarse a un texto el traductor sustituye sistemáticamente palabras u oraciones “a fin de producir un texto equivalente” en ambos idiomas (*Ibid.*, p. 103). En cambio, la interpretación es efectuada por alguien que inicialmente domina solo un idioma y “al principio, el texto sobre el que trabaja consiste, total o parcialmente, en ruidos o inscripciones ininteligibles” (*Ibid.*, p. 104) y lo que intenta el intérprete es “inventar hipótesis que hagan inteligible la preferencia o inscripción”. En cualquier caso, resulta claro, dice Kuhn, que “aprender una nueva lengua no es lo mismo que traducir de ella a la propia” (*Ibid.*, p. 105). Quien interpreta aprende una nueva lengua, pero no necesariamente la traduce, pues quizá en la nueva lengua se estructure el mundo de forma diferente y quizá existan en ella términos intraducibles, incomensurables (aunque existan uno o muchos que sí lo sean) respecto de los de su idioma. Y el problema es que los términos intraducibles, como todos los términos en general, constituyen “un conjunto interrelacionado o interdefinido que debe aprenderse a la vez, como un todo” (*Ibid.*, p. 115) por lo cual no es posible transmitirlos individualmente mediante una traducción. Pero si no es posible traducirlos sí es posible interpretarlos, es decir, inventar significados que los hagan inteligibles: “la interpretación es el proceso mediante el que se descubre el uso de esos términos” (*Ibid.*, p. 117).

La tesis de fondo es que, según Kuhn, personas diferentes se entienden, es decir, identifican los mismos referentes para sus términos porque “su lenguaje está adaptado al mundo natural y social en el que viven” (*Ibid.*, p. 128); los lenguajes responden a determinadas formas de vida y cada lenguaje impone una estructura al mundo, una taxonomía. La traducción solo es posible cuando entre dos idiomas existe la misma taxonomía pero, obviamente, si se comparte la misma taxonomía no hay dos idiomas sino uno; en cambio, “cuando la traducción no es factible, se requieren dos procesos que son muy diferentes: interpretación y aprendizaje de un lenguaje” (*Ibid.*, p. 133)¹⁵⁷.

En resumen, para Kuhn incomensurabilidad no quiere decir incomparabilidad, no quiere decir tampoco que dos teorías sean totalmente diferentes o que el significado de todos sus términos sea completamente opuesto; por el contrario, para que exista incomensurabilidad basta que por lo menos un término, si no es que más (pues los términos se interdefinen), resulte intraducible (aunque uno o muchos sí sean traducibles); pero eso no significa que no exista comunicación, pues en eso caos se puede recurrir a la interpretación.

La formulación kuhniana de la tesis de la incomensurabilidad es mucho más compleja de como la acabo de exponer, pero creo que dicha exposición proporciona buenos elementos para cuestionar la crítica de Laudan a la filosofía pospositivista y su rechazo casi total de ella.

Me parece que Laudan le atribuye a Kuhn, por lo menos en el caso de la incomensurabilidad, tesis más fuertes y radicales de las que realmente sostiene y que, hasta cierto punto, está diciendo algo semejante a él: Laudan dice que sí existe comensurabilidad, lo cual es cierto; pero también es cierto lo que dice Kuhn, a saber, que la comensurabilidad es siempre parcial y que también existe la incomensurabilidad; es decir, ambos están de acuerdo en que comensurabilidad e incomensurabilidad son fenómenos parciales y nunca absolutos¹⁵⁸.

d) El pragmatismo de Laudan

Antes dije que aunque pretende que la filosofía pospositivista no tiene ningún valor y que es más bien dañina, pues es relativista, sin embargo, su propia filosofía puede ser cuestionada a partir de las tesis de aquella, como la tesis de la carga teórica de la observación o de la incomensurabilidad. Me corresponde ahora tratar de mostrarlo.

¹⁵⁷ Y no se crea que lo que dice Kuhn en el texto anterior es una corrección de último momento pues ya en *La tensión esencial* habla de incomensurabilidad y comunicación parcial y dice que “los exponentes de teoría diferentes -o de paradigmas diferentes, en el sentido amplio del término- hablan idiomas diferentes: lenguajes que expresan diferentes compromisos cognoscitivos, adecuados a mundos diferentes. Sus capacidades para captar los puntos de vista ajenos, por consiguiente, están limitadas inevitablemente por las imperfecciones de los procesos de traducción y de determinación de referencia” (*Op. cit.*, p. 23).

¹⁵⁸ El debate ente la hermenéutica gadameriana y la desconstrucción derridiana es del mismo tipo: Gadamer pone énfasis en la comunicación y Derrida pone énfasis en los límites de la comunicación; pero ambos comparten algo parecido: que la comunicación existe, aunque es limitada; ambos se oponen al absolutismo: siempre nos comunicamos o nunca nos comunicamos.

Comencemos hablando de la filosofía de la ciencia de Laudan, a la cual define como “pragmatismo”, según la expone en su libro *La ciencia y el relativismo*.

La filosofía de la ciencia de Laudan pretende ser una superación de la filosofía de la ciencia pospositivista, pues recoge su crítica al positivismo pero también critica las tesis pospositivistas. Laudan, frente al supuesto irracionalismo de la nueva filosofía de la ciencia, pretende un regreso a los temas de la racionalidad y del progreso científicos, pero evitando los presupuestos aporéticos de los positivistas que comparten los pospositivistas.

¿En qué consiste la concepción pragmatista de la filosofía de la ciencia de Laudan? Consiste en concebir a la ciencia como una actividad destinada a “resolver problemas”; de hecho, la ciencia es, según Laudan, la mejor manera que conocemos de resolver los problemas que enfrenta el hombre. Y la manera en que la ciencia resuelve problemas es explicando, prediciendo y ayudando a manipular a la naturaleza. Laudan no parte de la pregunta escéptica acerca de si el conocimiento científico es posible, sino que parte del hecho de que la ciencia existe y funciona bien; su pregunta es más bien ¿“por qué la ciencia funciona tan bien como lo hace”?, es decir, qué hay en ella que la hace tan fiable. La ciencia, entonces, no necesita, según Laudan, ninguna fundamentación metafísica o trascendente, su única justificación es su “éxito”.

¿Qué entiende Laudan por “progreso de la ciencia”? “la realización de sus fines”. El progreso implica la idea de que a través del tiempo se alcanzan ciertos objetivos (*Ibid.*, p. 35); y decimos que la ciencia progresa si se acerca a la realización de sus fines; los cuales, como ya sabemos, son explicar, predecir y manipular a la naturaleza, en general, resolver problemas.

Laudan, de cierta manera, deja de lado el problema tradicional acerca de si nuestro conocimiento corresponde o no a la realidad (y que late detrás del problema de la representación la cual es cuestionada por la tesis pospositivista de la carga teórica de la experiencia), pero ello no significa que lo olvida, sino que nos da una respuesta indirecta a él: la ciencia, dice Laudan, es una herramienta para la generación de expectativas sobre el mundo natural y, dado su éxito, es natural pensar que hay algo correcto en esas reglas (*Cf.*, *Ibid.*, p. 122), es decir, es natural suponer que “a menos que las reglas del método científico reflejen algo sobre ‘los hechos substantivos’, la investigación científica no podría ser una actividad con tanto éxito como el que tiene” (*Ibid.*, p. 23).

Como vemos, Laudan, en lugar de preguntarse si nuestras teorías corresponden o no a la realidad, pasa por encima del problema de la relación entre teoría y observación y adopta una actitud “pragmática”: lo que nos interesa es resolver problemas y lo que buscamos es éxito en esa empresa. El problema es el de si está justificado que Laudan haga eso, es decir, si puede simplemente dejar de lado o dar por solucionado ese problema.

Sería aventurado tratar de hacer una crítica a la filosofía de la ciencia de Laudan basándose en una exposición tan pobre de ella como la que he hecho. Simplemente quiero señalar que lo que propone Laudan se expone a los cuestionamientos pospositivistas que antes ha minimizado.

e) Críticas a Laudan a partir de la filosofía de la ciencia pospositivista

Se equivoca Laudan cuando considera que el pospositivismo comparte los mismos supuestos que el positivismo, pues lo característico del pospositivismo es la actitud crítica. Positivista es aquel que parte de la existencia de hechos indiscutibles, últimos, que considera que existen hechos puros, independientes de toda interpretación, teoría o valoración, que existen hechos que se imponen por sí mismos y que los seres humanos solamente tenemos que constatar, que pueden ser descritos por un lenguaje neutral, objetivo, y que por tanto son indiscutibles o evidentes. Positivista es el que cree que existe una commensurabilidad completa y absoluta entre diferentes teorías o “tradiciones de investigación”, de tal suerte que lo que es considerado de terminada manera en una de ellas también es considerado de la misma manera en otra; por ejemplo, el “éxito” es lo mismo, aquí y en China. No importa que dos individuos partan de dos marcos teóricos diferentes (marcos que determinan lo que observan): los dos estarían de acuerdo en que algo tuvo éxito o no, pues el éxito es algo “objetivo”, es un hecho, que solamente nos corresponde “constatar”.

La propuesta de Laudan parece ser una gran petición de principio pues da por hecho aquello que está a discusión: el problema de si existen o no observaciones independientes de las teorías; lo que propone, frente al “relativismo” pospositivista, es que, independientemente de cualquier interpretación, “la ciencia “progresa” y progresa porque tiene “éxito” y tiene éxito porque “soluciona” problemas, pero ¿cómo determinar si la ciencia ha resuelto un problema?, más aún, ¿existen “problemas” y “soluciones a

problemas” independientemente de las teorías?, ¿existe un acuerdo unánime acerca de qué es un “problema” y qué es una “solución” o acerca de qué es el “éxito”?¹⁵⁹

Laudan parece suponer que existen conceptos “metahistóricos” o “transculturales”, conceptos neutros, objetivos, que todo el mundo acepta y debe aceptar, con independencia de cualquier teoría; Laudan parece creer que existen “problemas” en sí, que la ciencia tiene o no “éxito” en resolverlos y que, por tanto, hay “progreso” y que cualquiera puede observar y constatar esos “hechos”¹⁶⁰.

El pragmatismo de Laudan parece ser una forma ingenua de positivismo; “ingenua” no por falta de elaboración sino por su creencia en la existencia de “hechos” (como el “éxito” o el “progreso”), hechos que pueden ser observados y que son independientes de toda teoría.

No puedo seguir haciendo objeciones sin el temor de que Laudan me incluya en el distinguido, y cada vez más amplio, grupo de los irracionalistas; aunque las dudas anteriores no carecen totalmente de fundamento pues Laudan mismo reconoce, en su texto “Solución a problemas”, que “según nuestra elección de metas, una y la misma secuencia temporal de teoría puede ser progresiva o no progresiva”, asimismo reconoce que “no hay un gran acuerdo de lo que cuenta como problema” y “qué tipos de problemas hay y qué constituye una solución a un problema” (*Op. cit.*, pp. 276-277)¹⁶¹. Pero entonces ¿qué sentido tiene su “pragmatismo”? Amenos que sea un pragmatismo ciego, sordo y quizá hasta un poco desalmado, pues parece importarle solamente el “éxito” y no mucho cómo se obtuvo ese éxito y si realmente es un ético justificado.

Su propia propuesta de las “tradiciones de investigación científica” implica que existen diferentes maneras de resolver problemas e incluso diferentes criterios para determinar qué es un problema pues, ¿no caso lo que diferencia a una tradición de investigación de otra son su presupuestos y no estos se refieren a su ontología y a su metodología y no caso no han existido en la historia diferentes tradiciones de investigación (si no las hubiera no tendría sentido ni siquiera hablar de ellas)?

Aclaro que no creo, desde luego, que lo anterior prueba que la filosofía de la ciencia de Laudan está completamente equivocada; pero sí creo que prueba que puede ser cuestionada por la filosofía de la ciencia pospositivista a la que pretende haber superado (recordemos que Laudan no proporciona ningún argumento en contra de la tesis de la carga teórica de la observación: la considera trivial; y recordemos que su cuestionamiento de la tesis de la inconmensurabilidad implica la aceptación de que sí existen inconmensurabilidades, aunque parciales: cosa que su pragmatismo no parece tener en cuenta) y debe despertarnos la sospecha acerca de la corrección de sus críticas a los pospositivistas y de sus propios presupuestos teóricos.

Quizá alguien piense que simplemente he hecho una *parodia* de lo que dice Laudan, pues si Laudan ha tratado de mostrar que los pospositivistas en realidad comparten los mismos presupuestos equivocados que los positivistas, yo, por mi parte, he intentado mostrar que el propio Laudan también lo hace¹⁶².

No defendiendo el relativismo, como tampoco lo hace Kuhn, solamente quiero señalar que las cosas son más complicadas de lo que Laudan observa y que sus observaciones sobre la ciencia están cargadas de supuestos teóricos cuestionables; como lo son sus prejuicios en contra de la filosofía de la ciencia pospositivista¹⁶³.

¹⁵⁹ Es verdad, al propuesta de Laudan es más complicada. Laudan dice que “la capacidad de una teoría para resolver precisamente los problemas para cuya resolución fue inventada, no constituye en general una prueba muy importante de esa teoría”. Lo importante no es solo que una teoría resuelva problemas sino que constituya “una guía fiable para el futuro” y la prueba para ello es si ha pasado o no pruebas de contrastación más rigurosas que sus predecesoras (*La ciencia y el relativismo*, p. 46). Lo que buscamos en última instancia es, dice Laudan, “teorías que sean más fiables” y la fiabilidad depende de que procedimientos de contrastación a los que ha sido sometido hayan sido exigentes (*Cf.*, *Ibid.*, p. 48). De tal suerte que se puede decir que una teoría implica un progreso respecto de otra cuando “la teoría nueva ha logrado superar ciertos tipos de contrataciones que la primitiva teoría no había logrado pasar... En la medida en que nuestro conocimiento se va haciendo más fiable, se va consiguiendo el progreso” (*Ibid.*, p. 36). Sin embargo, hablar de “contrastaciones” no modifica mucho las cosas.

¹⁶⁰ Como objeta el relativista del libro de Laudan: no queda claro cuáles son los “fines” del ciencia, pues “¿varían esos fines de un científico a otro, de una época a otra, o de un paradigma a otro?, ¿serán esos fines fijos y trascendentes?” (*La ciencia y el relativismo*, p. 49).

¹⁶¹ El criterio del progreso además parece tautológico: algo es científico si es progresivo y si es progresivo es científico: si uno se coloca desde el lugar de los ganadores, al final, todo es sencillo: el que ganó, ganó y ganó porque era el mejor, pero al momento de la competencia, ¿quién estaría seguro del resultado?

¹⁶² En “The Sins of the Fathers. Positivist origins of post-positivist relativisms” Laudan sostiene que los pospositivistas comparten los mismos presupuestos, equivocados, que los positivistas.

¹⁶³ La tesis de la carga teórica de la observación lejos de ser una solución, representa un problema, sobre todo si se sacan las consecuencias que se derivan de ella. Si se aplica la tesis así misma, es decir, si se considera que se aplica a “toda”

3. Conclusiones sobre de la situación actual de la filosofía

Rorty en un texto titulado “Cosmopolitismo sin emancipación”, presentado en la Universidad Johns Hopkins, en su debate con Lyotard, hace algunos señalamientos generales acerca de las relaciones entre la filosofía francesa y la anglosajona. Dice que “los filósofos franceses pasan su tiempo intentando establecer un ‘dominio de la palabra y del sentido’, empeñándose en una ‘crítica radical’ -es decir, inventando un nuevo vocabulario que disuelva los viejos problemas filosóficos y políticos-. Los filósofos anglosajones, por el contrario, pretenden que todo el mundo siempre ha hablado el mismo lenguaje, que las cuestiones de vocabulario son ‘simplemente verbales’ y que lo que cuenta es la argumentación -argumentación que apela a intuiciones experimentales en el vocabulario universal, que todo el mundo siempre ha utilizado-”. Lo que nos dice Rorty es que, en términos kuhnianos, la *filosofía francesa* vive en un perpetuo estado de *revolución*, de *crisis* (no solamente en ella no existe un único paradigma o existen muchos en competencia sino que la labor de los filósofos parece ser el rebelarse contra la aparición de cualquier paradigma: está siempre ocupada en investigaciones extraordinarias y desprecia toda solución de enigmas)¹⁶⁴ y que, en cambio, en la *filosofía anglosajona* domina desde hace tiempo un paradigma, lo cual les hace creer a los filósofos que trabajan con él que siempre han existido los mismos problemas, que todos los filósofos de la historia se los han planteado y se los tienen que plantear (están dedicados a solucionar enigmas y a justificar su manera actuar de filosofar), de tal forma que lo que no corresponde a ellos es condenado como inútil, especulativo o “irracional”: “tanto así fingimos tomar esta posición inverosímil que nosotros los anglosajones tendemos a utilizar este epíteto torpe e inadecuado de ‘irracionalista’” (*Op. cit.*, p. 579).

Y Rorty dice que “la filosofía anglosajona haría mejor en renunciar a ese epíteto para convertirse en un poco más francesa, y admitir que un vocabulario universal no está dado, pero que es necesario conseguirlo”, pero también dice que “la filosofía francesa ganaría admitiendo que la adopción de un nuevo vocabulario no puede hacerse más que si se puede hablar de debilidad en el antiguo vocabulario y si se puede navegar, dialécticamente, entre el antiguo y el nuevo vocabulario” pues los filósofos franceses “están muy prestos a crear un islote lingüístico y a invitar a las personas a instalarse en él, y no están interesados en la creación de puentes entre esos islotes y la tierra” (*Ibid.*, p. 580). Rorty nos dice que los filósofos anglosajones son víctimas de una ilusión y que deberían darse cuenta que existen inconmensurabilidades y revoluciones, pero también nos dice que los franceses deberían dejar de empeñarse en tratar de inventar siempre nuevos vocabularios inconmensurables y revolucionarios.

Rorty aboga por una “conversación” entre las tradiciones filosóficas, conversación que él mismo ha tratado de llevar a acabo. Pero el problema es si es posible lo que plantea Rorty.

¿Basta con que los filósofos anglosajones y los franceses se den cuenta, gracias a Rorty, de la situación anterior para que esta desaparezca?

Kuhn nos dice que la comunicación entre investigadores es posible porque comparten un paradigma y un mismo tipo de educación, es decir, un conjunto de presupuestos, los cuales determinan lo que es un problema, cómo debe ser respondido y cuándo se considera que lo ha sido, entre otra cosas. Esa es la “ciencia normal”. Y quizá sea aceptable afirmar que en la filosofía anglosajona, desde los años cuarenta, con el advenimiento de la llamada filosofía analítica existe algo así como una “filosofía normal”. Eso podría explicar su aparente continuidad y el “progreso” del que están tan orgullosos y seguros los filósofos anglosajones y que es admirado y tratado de imitar por algunos profesores de países como el nuestro: su supuesto “rigor” provendría de que sus presupuestos no son puestos en cuestión y su “éxito” de que se dedica únicamente a solucionar “enigmas” sobre los cuales se sabe por adelantado que hay una respuesta pero no se sabe todavía cuál es.

Pero, en término kuhnianos, el hecho de que en una comunidad exista una “filosofía normal” no implica que se tenga un contacto seguro con la realidad ni que lo que se dice sea verdad, sino simplemente que, por razones *sociales e históricas* (incluidas las políticas) el caso es que esa comunidad

observación, y se considera que ella misma es una observación, en el sentido de que nos pretende decir que “cede” realmente entre la teoría y la observación, encontraríamos que pretende ser lo que ella misma cuestiona y que es una observación neutral.

¹⁶⁴ Lo cual en parte es cierto. Lyotard, por ejemplo, dice que la filosofía es “reflexiva”, es decir, que tiene como “única regla” el “examinar casos de diferencia o desacuerdos” y “buscar las reglas de los géneros heterogéneos que ocasionan esos casos”. En efecto, el filósofo, a diferencia del “teórico”, “no presupone las reglas de su discurso sino que tan solo supone que su discurso debe también obedecer a reglas”, “tiene como meta el descubrimiento de sus reglas y no su conocimiento de principio” (*La diferencia*, p. 12). Lyotard, evidentemente, está apelando a la distinción kantiana entre “juicio reflexivo” y “juicio determinante”.

coincide en la aceptación de un paradigma, de una manera de hacer filosofía y que, por ello, esa “forma” de hacer filosofía se ha ido perfeccionando y que cada vez resuelve mejor sus enigmas.

Cuando hablo de razones “sociales e históricas” no estoy haciendo referencia a algo irracional (¿a poco la política lo es?) ni estoy excluyendo la posibilidad de que, en parte, esas “razones” no son conscientes ni están basadas, en parte, en argumentos. Lo que digo es que no es debido a que la filosofía anglosajona encontró *el verdadero* método filosófico (el análisis lógico u ordinario del lenguaje), *su auténtico* objeto de estudio (el del lenguaje), a que abandonó otros caminos (el especulativo, el continental), etc., que la filosofía anglosajona vive, o vivía, en un estado de relativa “normalidad” y lo que digo también es que el “consenso” no es siempre señal de acuerdo puramente racional y que no asegura que lo que hace basándose en él es “verdadero”.

En cambio, en la filosofía “continental”, como la francesa, no existe esa “filosofía normal” y se vive en un periodo no pre-paradigmático sino *a-paradigmático*. Hasta el siglo el XVII sí existía en ella algo parecido a una “filosofía normal”: el cartesianismo, la ideología, etc.¹⁶⁵. De Hecho, la primer tradición filosófica que se constituyó como tal fue la francesa¹⁶⁶.

En los años sesenta también se podría decir que hubo algo cercano a una “filosofía normal”, por el dominio del estructuralismo (la idea de que la lingüística podría servir como modelo de análisis de los fenómenos de distintos campos de estudio), sin embargo, la filosofía francesa de esos años es tan estructuralista como anti-estructuralista (o, mejor dicho, crítica del estructuralismo), principalmente lo último.

Pero no exista en la filosofía francesa un paradigma dominante o un único paradigma no quiere decir que no exista comunicación entre los filósofos o que exista una inconmensurabilidad absoluta y tampoco implica que no exista racionalidad ni trabajo serio en ella; simplemente implica que no existe un acuerdo entre quienes practican la filosofía sobre los presupuestos básicos.

Ahora bien, a nivel mundial es evidente que no existe una “filosofía normal”, un meta-paradigma y que entre las distintas comunidades o tradiciones filosóficas existen ciertas inconmensurabilidades a veces importantes y fundamentales pues parten de muchos presupuestos distintos¹⁶⁷.

Pero, en esas condiciones, ¿es posible un “diálogo”, como el que he venido proponiendo a lo largo de este texto?

¿Es el diálogo entre tradiciones filosóficas una situación como la que describe Kuhn cuando habla de la elección entre teorías o paradigmas rivales?

Kuhn dice, en *La estructura de las revoluciones científicas*, que “cuando los paradigmas entran, como deben, en el debate sobre la elección de un paradigma, su función es necesariamente *circular*. Para argüir en la defensa de ese paradigma *cada grupo utiliza su propio paradigma*”. Kuhn aclara que “por supuesto, la circularidad resultante no hace que los argumentos sean erróneos ni siquiera inefectivos. El hombre que establece como premisa un paradigma, mientras arguye en su defensa puede, no obstante, proporcionar una muestra clara de lo que será la práctica científica para quienes adopten la nueva visión de la naturaleza. Esa muestra puede ser inmensamente *persuasiva* y, con frecuencia, incluso *apremiante*”. Pero Kuhn recalca que “el *status* del argumento circular es solo el de la persuasión. No puede hacerse *apremiante*, lógica ni probablemente, *para quienes rehusan entrar en el círculo*. Las premisas y los valores compartidos por las dos partes de un debate sobre paradigmas no son suficientemente amplios para ello” (*Op. cit.*, p. 152). Así “en los argumentos parcialmente circulares que resultan regularmente, se demostrará que cada paradigma satisface más o menos los criterios que dicta para sí mismo y que se queda atrás en algunos de los dictados por su oponente” (*Ibid.*, p. 174)¹⁶⁸. Y eso es lo que hemos

¹⁶⁵ Cf., Lo que dice Foucault sobre la “episteme clásica” en *Las palabras y las cosas*.

¹⁶⁶ Por razones históricas y políticas evidentemente.

¹⁶⁷ Rorty, en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, dice que pensadores como Wittgenstein, Heidegger y Dewey “nos han introducido en un periodo de filosofía ‘revolucionaria’ (en el sentido de la ‘ciencia revolucionaria’ de Kuhn). Introdujeron nuevos mapas del terreno (a saber, todo el panorama de actividades humanas) en que no aparecen los rasgos que anteriormente parecían tener carácter dominante” (*Op. cit.*, p. 16).

¹⁶⁸ Popper en su texto “La ciencia normal y sus peligros”, en donde responde una crítica de Kuhn, dice que Kuhn no se da cuenta de las semejanzas que existen entre ellos y de que en muchos puntos están de acuerdo y considera que eso demuestra que “uno nunca lee o entiende un libro salvo ayuda de expectativas definidas que se encuentran en la propia mente”; lo cual es lo que plantea sus tesis de que “todo lo tratamos a la luz de una teoría preconcebida” y que como consecuencia de ello “tenemos tendencia a escoger aquellas cosas que nos gustan o nos disgustan” (*Op. cit.*, p. 150).

Kuhn considera, en “Consideraciones en torno a mis críticos”, a las críticas que ha recibido como ejemplos “de choque cultural menor, de las serie dificultades de comunicación que caracterizan tales choques y de las técnicas lingüísticas desplegadas al intentar suprimir esas dificultades” (*Op. cit.*, p. 393).

encontrado precisamente en las críticas de una tradición a otra, o de la filosofía contrarrevolucionaria en contra de la revolucionaria.

“Una diferencia -dice Lyotard- es un caso de conflicto entre (por lo menos) dos partes, conflicto que no se puede zanjar equitativamente por falta de una regla de juicio aplicable a los dos argumentaciones” (*La diferencia*, p. 91), de tal suerte que lo único que se puede hacer es aplicar las reglas de una parte a la otra, cometiendo, de esta manera, una injusticia.

El debate entre los filósofos de distintas tradiciones o de diferentes corrientes filosóficas parece ser un caso típico de *diferencia*, en sentido lyotardiano: todo intento por situarnos en una posición neutra parece condenado al fracaso, ya que necesariamente filosofamos al interior de una tradición o corriente filosófica, con lo cual ya hemos dado de antemano la razón a una de las partes.

La noción lyotardiana de “diferencia”, está relacionada, evidentemente, con la noción pospositivista de inconmensurabilidad y antes he mostrado que lo que he llamado la “filosofía contrarrevolucionaria de la ciencia” (como la de Laudan), ha criticado la concepción absolutista de la inconmensurabilidad, pues argumenta que solo se puede decir que dos posiciones son inconmensurables si se las ha comparado o conmensurado antes, lo cual implica que en el fondo sí hay algo común entre ellas y que la inconmensurabilidad no es absoluta y que, en realidad, lo que existen son conmensurabilidades e inconmensurabilidades parciales y específicas que deben ser estudiadas en detalle ¹⁶⁹. Bueno, lo mismo es válido para la noción lyotardiana de “diferencia”: las diferencias no son absolutas, pero sí existen.

Algo que no deja de sorprender a un pobre lector perteneciente a un país filosóficamente subdesarrollado o periférico -como se quiera- como el nuestro, es cómo algunos filósofos pueden arreglárselas para no disputar, para no discutir ni dialogar, es decir, para no hablar uno tras otro ni sobre lo mismo, a pesar de tener la voluntad para hacerlo y a pesar de que supuestamente lo están haciendo. También no deja de sorprender que los filósofos que se autodenominan “críticos”, cometan errores tan elementales como el no leer o no escuchar al oponente o el no tratar de entenderlo. Lo anterior resulta tanto más sorprendente cuando esos “críticos” son de los más grandes filósofos contemporáneos. Sin embargo, eso es lo que encontramos entre los grandes filósofos de los países “desarrollados”.

Efectivamente, una característica sumamente negativa en la filosofía contrarrevolucionaria es creer

Es decir, para ambos el diálogo entre corrientes filosóficas (la tradicional y la revolucionaria) o entre tradiciones filosóficas tiene problemas similares a la comunicación entre paradigmas diferentes. Pero en “La ciencia normal y su peligros” Popper también presenta una crítica a Kuhn por su idea de la inconmensurabilidad, crítica semejante a la que antes encontramos en Laudan, pues Popper considera a dicha tesis como parte de la “lógica del relativismo” y considera que “el Mito del marco general es, en nuestro tiempo, el baluarte del irracionalismo” (*Op. cit.*, p. 156).

Popper dice que “Kuhn considera que la racionalidad de la ciencia presupone la aceptación de un marco general común. Considera que la racionalidad depende de algo así como un lenguaje común y un conjunto de presuposiciones. Considera que la discusión racional y la crítica racional solo son posibles si estamos de acuerdo sobre los puntos fundamentales”; pero Popper objeta que la tesis del relativismo es errónea, pues dice que “el marco general no puede ser discutido críticamente es una tesis que si puede ser discutida críticamente y que no resiste crítica”.

Popper admite que “en todo momento somos prisioneros atrapados en el marco general de nuestras teorías, nuestras expectativas, nuestras experiencias anteriores, nuestro lenguaje” pero sostiene que “en cualquier momento podemos escapar de nuestro marco general” (*Ibid.*, p. 155). Popper reconoce que “hay que admitir lo difícil que es una discusión entre personas educadas en marcos generales distintos”. Pero sostiene que “nada es más fructífero que tal discusión; que el choque cultural que ha servido de estímulo a algunas de las más grandes revoluciones intelectuales”. Popper sostiene que en la ciencia “siempre es posible una comparación crítica de la teorías que están en competencia, de los marcos generales que están en competencia. Y la negación de esta posibilidad es un error”. Además Popper dice que “el hecho es que incluso lenguajes totalmente diferentes son intraducibles” (*Ibid.*, p. 156).

Kuhn, por su parte, en su texto “Consideraciones en torno a mis críticos”, dice que “los intentos de los críticos por adentrarse en el mío (*su marco teórico*) indican, sin embargo que los cambios de marco general, de teoría o de lenguaje o de paradigma presentan problemas de principio y de práctica” (*Op. cit.*, p. 392). Es decir, lo que señala Kuhn es que las cosas no son tan fáciles como plantea Popper y que si fueran como él dice, entonces no existirían los problemas de comprensión que manifiestan sus críticos, como el propio Popper (pues Kuhn, lo sabemos, no plantea una inconmensurabilidad absoluta, como supone la crítica popperiana).

¹⁶⁹ Michel Serres, “epistemólogo” francés (extraño entre los extraños) en su libro *El contrato natural*, nos dice que imaginemos a “dos interlocutores empeñados en contradecirse. Por muy violentamente que se enfrenten y mientras acepten limitarse a la discusión, necesitan hablar una lengua común para que el diálogo puede producirse. No puede haber contradicciones entre dos personas si una de ellas habla una lengua que la otra no entiende”; la condición mínima para un debate es que los interlocutores, dice Serres, “utilicen las mismas palabras en un sentido al menos parecido” (*Op. cit.*, p., 19), lo cual supone que previo a todo debate existe “un contrato previo sobre el código común” (*Ibid.*, p. 20). Serres está lejos de ser, pese a las apariencias, un pragmatista universalista, a la manera habermasiana y se encuentra, más bien, en la línea de las filosofías de las diferencias como la desconstrucción derridiana, pero acepta que si dos personas debaten, es verdad que hasta cierto punto se entienden, pues para discutir tienen que compartir algo, pero, igualmente, que si debaten es que no están totalmente de acuerdo y, de hecho, no se entienden totalmente.

que por haber criticado a una filosofía supuestamente “irracionalista” ha refutado a todas las filosofías sospechosas de lo mismo; lo cual es grave pues muchas veces ni siquiera ha comprendido a la filosofía que pretende criticar; así cae en el error de rechazar algo sin conocerlo y de creer haberlo criticado cuando *simplemente lo ha malinterpretado o lo desconoce*¹⁷⁰.

No hay que desechar por completo, sin embargo, la crítica “contrarrevolucionaria”, pues ella nos indica *lo que no debe y no puede ser* la filosofía actual; sus críticas nos impiden un regreso ingenuo al pasado y nos obligan a revisar lo que tenemos en el presente.

Frente a lo que he llamado la “filosofía contrarrevolucionaria”, considero que el futuro de la filosofía no está en un rechazo de la filosofía revolucionaria, sino en enfrentar los problemas que planteó y que plantea esa filosofía.

Los contrarrevolucionarios están de acuerdo (implícitamente) en que la filosofía revolucionaria ha traído consigo un replanteamiento de los problemas de la racionalidad, de la objetividad y de la verdad entre otros muchos (pues si no fuera así, entonces ¿por qué o para qué la critican?), aunque consideran que la respuesta que ha dado a esos problemas es únicamente negativa, es decir, que aboga por el irracionalismo, el subjetivismo, el relativismo, etc.; pero en realidad la filosofía revolucionaria apunta a lo mismo que ella: a una concepción más moderada de la racionalidad, a una concepción histórica de la verdad, etc.

No es difícil mostrar que las críticas contrarrevolucionarias son injustas, pues atribuyen a la filosofía revolucionaria tesis más radicales, absolutistas, de las que realmente sostiene y son también injustas ya que al oponerse al absolutismo están defendiendo algo semejante a lo que ella sostiene. En efecto, la crítica que generalmente se hace a la filosofía revolucionaria, como hemos visto, es acusarla de ser autocontradictoria, pero dicha crítica solo tendría sentido si la filosofía revolucionaria tuviera pretensiones absolutistas, cosa que es falsa, pues el enemigo de ella es también el absolutismo¹⁷¹. Así el enemigo tanto de la filosofía revolucionaria como el de la contrarrevolucionaria es el absolutismo, ya que ambas argumentan a favor de la existencia de racionalidades locales y parciales lo cual, sin ser lo mismo, pues implica una diferencia importante de acento, sí nos muestra que la verdad y la razón no están únicamente de un lado (como creen los contrarrevolucionarios). Ambas argumentan a favor de posturas no absolutistas, más racionales y razonables: los revolucionarios en contra las pretensiones absolutistas de los racionalistas y los contrarrevolucionarios en contra de las de los irracionalistas¹⁷².

Más allá de positivistas y pospositivistas, de revolucionarios y contrarrevolucionarios, de modernistas y posmodernistas, etc., lo que es claro es que el pensamiento contemporáneo está a la búsqueda de una filosofía que no caiga en ningún exceso absolutista: ni racionalista ni irracionalista, ni científicista ni anticientíficista, ni sociologista ni formalista, etc.

Creo que si algo hemos aprendido, tanto de la crítica revolucionaria como de la crítica contrarrevolucionaria, es que es equivocado el intentar superar completa y definitivamente la racionalidad; si se entiende por ello estar más allá de ella, dejarla totalmente de lado, pues a pesar de que existen razones, *buenas razones*, para cuestionarla, ello no significa que tengamos que abandonarla o que podamos hacerlo, pues solamente podemos criticarla haciendo uso de ella; lo cual no implica una autocontradicción ni tampoco que lo único que nos queda es adoptar una postura conservadora (según la

¹⁷⁰ Por ejemplo, la tradición anglosajona, que es considerada por muchos como el modelo del rigor filosófico y el último refugio del pensamiento racional, sin embargo, se permite muchas libertades cuando se trata de defender a la racionalidad o de atacar a los supuestos irracionalistas: libertades tales como olvidarse del rigor filosófico y de los argumentos racionales.

A pesar de la promesa con la que surgió de resolver los problemas filosóficos o por lo menos de disolverlos, ella está lejos de haber cumplido con dicha promesa. En la filosofía de la ciencia anglosajona, como en la filosofía anglosajona en general, encontramos un panorama parecido al de otras tradiciones filosóficas: muchos problemas y pocas soluciones o disoluciones. El prejuicio de que en la filosofía de la ciencia si se resuelven problemas, si se habla claro, no se utiliza la retórica, etc., es simplemente eso, un prejuicio, como hemos podido comprobar.

¹⁷¹ Planteo como hipótesis de trabajo que no puedo desarrollar ni probar en este trabajo, que las principales figuras de las distintas corrientes y tradiciones filosóficas apuntan a lo que se puede llamar una “filosofía de las diferencias”. La filosofía de las diferencias, tal y como la entiendo, es diferente, valga la redundancia, tanta de la filosofía de la Identidad o de lo Mismo como a la filosofía de la Diferencia o de lo Otro; dicho en términos cristianos: es una filosofía que trata de evitar y que cuestiona los absolutismos de ambos signos.

Muchos de las críticas que se han hecho a las filosofías de las diferencias, se basan en el supuesto erróneo y dañino de que proponen una filosofía de la Diferencia, de lo Otro. No es el momento de abundar en cuestiones ontológicas, pero si es importante aclarar que ante la filosofía de la Identidad la opción no es una filosofía de la Diferencia; así como la opción frente al racionalismo desmedido, no es el irracionalismo, sino un racionalismo razonable.

¹⁷² La discusión de la filosofía de la ciencia anglosajona nos muestra que el enemigo de la filosofía actual, es el absolutismo, pues si la filosofía revolucionaria cuestiona, por ejemplo, la posibilidad de una conmensurabilidad absoluta, la filosofía contrarrevolucionaria cuestiona la tesis de la inconmensurabilidad absoluta.

cual nada se puede cambiar o no hay ninguna escapatoria) sino que implica que es necesario destruir una imagen falsa de la racionalidad: no existe una racionalidad perfecta ni tampoco una racionalidad totalitaria; existen y han existido diferentes racionalidades, limitadas, parciales; nunca ha existido *la* Razón (todopoderosa o totalitaria) ni debemos temer que el cuestionamiento a las distintas formas de racionalidad nos conducirá al Irracionalismo completo; el fin de *determinado tipo* de racionalidad no implica el fin de *toda* racionalidad, aunque sí, quizá, el fin del *mito de la Razón* en el que creen los racionalistas y los irracionalistas.

En pocas palabras, creo que debemos ser cautelosos tanto frente a los *ataques irracionalistas* en contra de la razón como ante las *defensas irracionales* que algunos hacen de ella. Nos urge encontrar *una filosofía alejada de cualquier extremo absolutista*.

Afortunadamente algunos, como los filósofos revolucionarios de las distintas corrientes y tradiciones filosóficas, han estado trabajando para alcanzarla.

Lo que podemos concluir sobre el debate entre las distintas tradiciones filosóficas es que necesario evitar lo que Bernstein llama el "fantasma cartesiano" es decir, la idea de que "o bien hay algún apoyo para nuestro ser, un fundamento fijo para nuestros conocimientos, o no podemos escapar de las fuerzas de la oscuridad que nos envuelven en la locura, en el caos intelectual y moral" (*Perfiles filosóficos*, p. 23). Pues, como dice Bernstein con "esas dicotomías tradicionales oscurecen, más que iluminan", por ello es necesario romperlas (*Ibid.*, p. 74). En la cultura actual "existe una desasapacible sensación de fragmentación, de melladura, una sospecha acerca de todas las distinciones, dicotomías y jerarquías fijas, un escepticismo respecto a esquemas y 'metanarrativas' totalizadoras" (*Ibid.*, p. 22). Debemos aprovechar esa oportunidad para revisar nuestras concepciones, nuestros prejuicios, lo cual no significa desde luego necesariamente rechazarlos totalmente, pero sí repensar algunas evidencias que damos por verdaderas, como aquellas sobre la filosofía revolucionaria de otras tradiciones¹⁷³. Lo que nos debe importar no es ni defender ni atacar a ultranza alguna tradición filosófica, sino determinar en qué tienen razón y en qué se equivocan tanto los filósofos revolucionarios como sus críticos.

La mundialización de la filosofía nos ofrece la posibilidad de iniciar un *diálogo* fructífero entre las diferentes tradiciones filosóficas, pero debemos ser cautelosos tanto ante el *eclecticismo* ciego como ante el *exclusivismo* sordo, pues los dos son formas acriticas de un absolutismo que actualmente es insostenible y rechazado por todos. No debemos sucumbir ante las facilidades de la filosofía contrarrevolucionaria; no olvidemos que *toda crítica puede ser criticada*. Tratemos de salir de la cárcel de nuestros prejuicios y revisemos la imagen, tal vez falsa, que tenemos de las distintas tradiciones filosóficas. A lo mejor *la razón está en otro lado*¹⁷⁴.

La filosofía actual debe responder a los problemas que ya he señalado: en tanto que filosofía del presente debe hacer frente a la mundialización de la filosofía y debe evitar los extremos absolutistas; debe ayudarnos a comprender los problemas actuales y debe proporcionarnos una alternativa frente a ellos. Ahora bien considero que la filosofía foucaultiana, entendida como una ontología histórica, cumple con esos requisitos.

4. Pertinencia de la filosofía foucaultiana en el panorama de la filosofía contemporánea

Ahora bien, ¿por qué la filosofía foucaultiana puede ser considerada como una postura interesante frente a la situación actual que he descrito en las páginas anteriores?

Primero porque ella, como ninguna, ha entendido a la filosofía como una ontología del presente, como una reflexión en y sobre el presente que busca dar cuenta de lo que nos pasa. Segundo, porque se ha preguntado explícitamente acerca de las diferencias entre las diferentes tradiciones y porque mucho antes de la mundialización de la filosofía ya la había practicado, porque no ha temido recurrir a disciplinas filosóficas para entender el presente y porque -interpretada de manera correcta- evita los excesos

¹⁷³ Creo que en el trabajo de Feyerabend encontramos una justificación de la necesidad de un "diálogo" entre las diferentes tradiciones, disciplinas y corrientes filosóficas contemporáneas. Dicha justificación tiene que ver con lo que Feyerabend llama la "contrainducción" (la segunda regla de su anarquismo epistemológico o metodológico -la primera regla es la de "todo sirve"-), el pluralismo teórico (que puede ser considerado como la tercera regla) y con su concepción de la crítica.

¹⁷⁴ Frecuentemente en México, como en muchos países "subdesarrollados" (económicamente y, por consiguiente, culturalmente, por lo menos en los aspectos científicos y técnicos), se denuncia, con justa razón, que somos presas de ciertas modas que adoptamos mal y con retraso, por lo cual casi siempre conducen a resultados desastrosos. Cíclicamente tratamos de ponernos al día respecto de los que se hace en "el primer mundo"; tarde o temprano caemos en las artimañas de los profetas que nos ofrecen, ahora sí, la solución a nuestros problemas. Pero también es cierto que somos presas de modas en contra de pensamientos que son considerados equivocadamente como modas, lo cual nos lleva a rechazar pensamientos genuinos diferentes u originales, los cuales son identificados, de manera incorrecta y simplista, con "modas", con lo cual no solamente eliminamos la necesidad de conocerlos sino que también nos privamos de los beneficios teóricos que podrían traer.

absolutistas que acechan a la filosofía contemporánea. Tercero, porque, sin ser radicalista o utópica, sigue siendo crítica, porque nos permite cuestionar la situación actual de nuestras sociedades y adoptar una postura política consistente, que de nuevo, evita los extremismos, pero al mismo tiempo sigue siendo militante.

Pero, de manera concreta, ¿por qué puede ser considerada como relevante para los estudios actuales sobre la ciencia?

Primero, porque aunque su propuesta sobre la historia y la filosofía de las ciencias es semejante en muchos aspectos a la de la filosofía de la ciencia pospositivista (pues acepta sus tesis principales), es más radical y más consistente que ella (en ella sí encontramos una afectiva realización de los procesos que caracterizan a la filosofía pospositivista). Segundo, porque nos ofrece una manera novedosa de reflexionar sobre las ciencias, una explicación histórica de los problemas que enfrentan en el presente y de su emergencia a partir de prácticas y condiciones sociales e históricas, así como del papel que juegan en nuestras sociedades, al mismo tiempo que nos permite adoptar una actitud crítica frente a ellas, pues pone en cuestión algunos de sus presupuestos.

La filosofía foucaultiana, en efecto, es en general antipositivista y tiene muchas semejanzas con la llamada filosofía de la ciencia pospositivista: realizó el giro lingüístico y el pragmático, sostiene la tesis de la carga teórica de la experiencia y la idea de la inconmensurabilidad, tiene una concepción no continuista ni progresista de la historia, considera a la historia y sociología como factores fundamentales para explicar a la ciencia y considera los problemas políticos que implica la ciencia. De hecho, se le han hecho críticas semejantes a las que ha recibido al filosofía de la ciencia pospositivista, como ya he mencionado¹⁷⁵.

Filósofos anglosajones como Laudan, Putnam, Hacking y, por supuesto, Rorty, todos ellos estudiosos del conocimiento y de la ciencia, han señalado las semejanzas entre los planteamientos de Foucault y de Kuhn. Por ejemplo, Putnam en *Razón, verdad e historia*, en el "Prefacio" coloca a Foucault en el mismo grupo de Kuhn y Feyerabend (quienes son relativistas, convencionalistas y subjetivistas, según Putnam) (*Cf., op. cit., p. 11*).

Ahora bien, la filosofía foucaultiana ha sido considerada solamente como una forma de estructuralismo, como una teoría del poder o como una filosofía sobre el sujeto, pero no como un reflexión filosófica a la vez que histórica sobre la ciencia. Por mucho tiempo se la ha considerado como parte de la epistemología francesa. Estoy lejos de rechazar totalmente tal comparación, pero creo que la filosofía foucaultiana pertenece tanto a dicha tradición como a otras muchas, pues sus puntos de partida son muy variados; además considero que dicha comparación actualmente es poco útil, tanto para la filosofía foucaultiana como para la filosofía en general; creo que en momento presente es más útil compararla con otras tradiciones filosóficas y, en particular, creo que puede ser muy esclarecedor compararla con la tradición anglosajona.

Ultimamente, es verdad, se ha surgido un gran interés por Foucault en la tradición anglosajona, pero no por su trabajo sino por su vida; a pesar de todo lo que dijo en contra de las explicaciones psicologistas, de la historia de las ideas, etc., se trata de explicar su trabajo a partir de sus vida. Así se da la paradoja de que se estudia y se conoce más su vida, que su trabajo filosófico.

Pero, obviamente, eso no nos puede satisfacer; sin duda se puede estudiar el trabajo foucaultiano desde varias perspectivas, pero creo que la perspectiva de la ciencia, además de haber sido poco explorada, promete ser sumamente fructífera, pues ella nos puede permitir revalorizarla y acceder a algunos de los principales problemas del pensamiento contemporáneo, problemas no solamente epistemológicos sino incluso políticos.

Ahí es donde el estudio de la filosofía foucaultiana puede dar sus mejores frutos. Primero, porque aunque tiene importantes semejanzas con la filosofía pospositivista, sin embargo, creo que en algunos puntos tiene ventajas sobre ella (en concreta, en ella sí encontramos una efectiva realización de los procesos que la caracterizan: la historización, la sociologización, la hermeneutización, la etnologización y la politización); segundo, nos proporciona ejemplos concretos de historia de la ciencia y no meramente indicaciones sobre ella (no hace "historiografía" de la ciencia sino que hace efectivamente historia de ella); tercero, porque creo que puede soportar, en términos generales, las críticas contrarrevolucionarias y puede contrarreplicar a ellas (de hecho, como mostraré en el tercer capítulo la mayoría de las críticas que

¹⁷⁵ Como dice Rorty en *Consecuencias of Pragmatism*: "el miedo y la desconfianza por el 'historicismo' -el énfasis en la mortalidad de los vocabularios en los que las supuestas verdades inmortales son expresadas- es la razón por la que Hegel (y más recientemente Kuhn y Foucault) es *bête noir* para los filósofos y espacialmente para los angloparlantes" (*Op. cit., p. XLI*).

se le han hecho se basan en interpretaciones equivocadas de ella); cuarto, porque nos permite vislumbrar de manera más clara cuáles son las relaciones que existen entre la ciencia, entendida como una forma de saber, y las prácticas y condiciones sociales e históricas (cuestión que, como hemos podido comprobar en este capítulo, es esencial para la filosofía), así como la función de la ciencia en nuestras sociedades al mismo tiempo que la de la propia filosofía; quinto, porque a pesar de considerar factores sociológicos, históricos, etc., en el estudio de la ciencia, sus explicaciones evitan el sociologismo, el historicismo, etc., y en general las formas simplistas de relativismo; sexto, porque frente a las propuestas hermenéuticas (que parecería ser la gran opción de la filosofía actual) tiene la ventaja de ser mucho más precisa, pues habla de reglas y de prácticas, de instituciones y momentos históricos, y no simplemente de comprensión, tradición y mundo de la vida; séptimo, porque nos remite directamente a los problemas políticos que están involucradas en la ciencia; octavo, porque sin caer en absolutismos radicalistas, tampoco adopta una postura conservadora, sino una actitud crítica; en fin, porque articula desde cuestiones ontológicas, epistemológicas y metodológicas, hasta históricas, sociales y políticas, y porque se pregunta no solamente por las condiciones de existencia de sus objeto de estudio, el saber, sino por las suyas: es autorreflexiva.

No trato de mostrar que la filosofía foucaultiana es mejor que toda la filosofía anglosajona ni que ha resuelto todos sus problemas, tampoco trato de desconocer sus defectos, pero sí intento entender algunos problemas que nos plantea actualmente la ciencia y su estudio y creo que la filosofía foucaultiana nos puede ayudar en dicha tarea.

Pero para probar lo anterior falta un largo camino y nosotros apenas hemos comenzado el nuestro. Sé que el camino parece difícil: restan algo así como cuatrocientas páginas. Si alguien siente miedo o cansancio, tome un atajo y dirijase directamente a las conclusiones. Si se acepta el riesgo y el trabajo, entonces acompañeme a tratar lo primero: el problema de las relaciones entre lo interno y lo eterno en la filosofía pospositivista de la ciencia anglosajona. Pero antes, para tomar valor, contaré una breve historia de terror.

5. Una pequeña historia de terror: la crítica de Laudan a Foucault ¹⁷⁶

Como quizá alguien todavía no ha entendido por qué es necesario estudiar a la filosofía foucaultiana y por qué es pertinente para los estudios sobre la ciencia (siendo que contamos, gracias a dios, con la filosofía de la ciencia anglosajona y siendo, además, que está demostrado que el trabajo foucaultiano está definitivamente equivocado), antes de continuar, voy a mencionar una joya de la historiografía que quizá sirva como indicio de la respuesta.

En su primer libro *Progress and its problems. Toward a Theory of Scientific Growth* de 1977, en una nota final del capítulo 6 dedicado a "The history of ideas", Laudan "critica" a Foucault. La nota de Laudan es definitivamente una joya y merece ser citada en extenso y en su propio idioma para no cometer ningún error en la traducción que deje escapar algún matiz:

"The very possibility of answering such questions ¹⁷⁷ is denied by one of the more banal movements now popular in intellectual history, specifically, that form of structuralism associated with the work of Michel Foucault, especially (*The order of things*) 1970. For our purposes, the two chief flaws in foucaultian historiography are: (a) *its completely stochastic character*. The 'archeology of ideas' (Foucault's version of intellectual history) offers no means, indeed denies the possibility, of ever giving a coherent account of how world views ('epistemes') give way to one another, or of their mutual interconnections. Because Foucault insists that the emergence of new conceptual systems are the result of 'ruptures of human consciousness', there can be no explanation -neither intellectual nor socio-economic- of the processes whereby new epistemes displace older ones. The next flaw is (b) *its vague invocation of the Zeitgeist*. Although allegedly eschewing traditional categories of historical analysis, Foucault's search for the common structures and metaphors which (on his view) permeate the thought of any epoch harkens back to the old, oft discredited that ideas 'in the air' and 'the collective consciousness' are the appropriate causal modalities for the historian. To understand a classic text, for Foucault, is neither to relate it to the biography of its author nor to examine the arguments within it; rather the historian studies such texts in order to find out what they tell us about the (linguistic) consciousness of an era. With its twin emphases on the mystery and the opacity of human thought, with its stress on 'history as poetry', Foucaultian structuralism must rank as one of

¹⁷⁶ Debo esta joya a Ambrosio Velasco quien me remitió a un texto de Carlos Beltrán en donde aparece una referencia a ella.

¹⁷⁷ Las cuestiones que según Laudan Foucault dice que es imposible responder y las que hace referencia al principio de la cita, son "¿por qué un pensador en cierto momento adoptó ciertas creencias?, ¿por qué un sistema de ideas dado fue modificado en un momento y lugar?, ¿cómo una tradición intelectual o movimiento surgió de otro?" (*Progress and its problems*, p. 179).

the most obscurantism historiographical fashions of the twentieth century. It says something about the state of mind of many intellectual historians that they are prepared to pay obeisance to a work like Foucault's which they generally concede to be unintelligible. Like Bergson and Teilhard before him, Foucault has benefited from that curious Anglo-American view that of a Frenchman talks nonsense it must rest on a profundity which is too deep for a speaker of English to comprehend" (*Op. cit.*, p. 241).

Sin lugar a dudas sería laudable que Laudan se hubiera tomado la molestia no solamente de leer sino también de criticar a Foucault y de prevenir, incluso, a posibles lectores contra su contagio. El problema es que en realidad Laudan no ha leído a Foucault y, por tanto, no lo ha podido entender y, por consiguiente, su crítica descansa en el aire y, por ello, su crítica se vuelve contra él.

¿Cómo sé que Laudan no ha leído a Foucault? En primer lugar porque no lo cita, en segundo lugar porque no utiliza su terminología o la usa mal y, tercero, principalmente porque sería casi imposible que un filósofo del calibre de Laudan no hubiera entendido a Foucault si lo hubiera leído y es un hecho que no lo ha entendido.

La "crítica" de Laudan se basa, a primera vista, principalmente en *The order of things* (la traducción inglesa de *Les Mots et les Choses*), pero no se basa únicamente en ese libro pues Laudan dice que los defectos de Foucault aparecen "especialmente" en ese libro, es decir, que en otros libros también aparecen. Debemos suponer, entonces, que Laudan leyó los libros anteriores de Foucault (*Historia de la locura, El nacimiento de la clínica*) y los posteriores (*La arqueología del saber, El orden del discurso, Vigilar y Castigar y La voluntad de saber*) pues su libro es de 1977; pero, en realidad, lamentablemente no se basa en la lectura de ningún texto foucaultiano sino solamente en algunos prejuicios que flotan en el ambiente de los cubículos de los filósofos anglosajones o que quizá se escuchan en los pasillos de sus universidades.

Laudan califica a Foucault de "estructuralista". Es sabido que Foucault negó el ser estructuralista o que su trabajo lo fuera y es verdad que Foucault pudo haberse equivocado; sin embargo, si este fuera el caso habría que demostrarlo y Laudan, por supuesto, no lo hace; así su juicio se queda en el vacío o nos remite a un prejuicio aceptado sin discutir por su comunidad filosófica.

Laudan además atribuye a Foucault una "historiografía", lo cual es incorrecto, pues, como después trataré de mostrar, Foucault no se limitó a teorizar acerca de la historia (como otros han hecho) sino que realmente hizo historia, pero una historia que supone una filosofía.

Pero la cosa se pone fea cuando Laudan dice que la versión de la "historia intelectual" de Foucault es su "arqueología de la ideas". Realmente no sé en qué estaba pensando Laudan cuando escribió esto pues Foucault no tiene una versión de la "historia intelectual" sino que es un crítico de ella y pretende suministrar una posición diferente (todo el libro *La arqueología del saber* está dedicado a demostrar eso); en segundo lugar, Foucault nunca, nunca, habló de una "arqueología de la ideas" (lo cual sería un contrasentido desde el punto de vista foucaultiano) sino de una "arqueología del saber"; quizá para Laudan no exista ninguna diferencia entre el "saber" y las "ideas" pero para Foucault sí y si Laudan lo hubiera leído se hubiera dado cuenta de ello.

La principal crítica de Laudan es que Foucault "niega la posibilidad de incluso dar un relato coherente de cómo las visiones del mundo (las 'epistemes') dan paso a otras, o de su mutua interconexión". Dejemos de lado las pequeñeces (las epistemes no son para Foucault "visiones del mundo" Foucault no habla de "conciencia humana" o de "conciencia colectiva" ni de otras nociones antropológicas que Laudan le atribuye) y concentrémonos en lo importante: supuestamente Foucault es un estructuralista que plantea que en cada época existe una única estructura que aparece y desaparece sin explicación y que no tiene ninguna relación con lo que la antecedió y con lo que la sigue; Foucault es el teórico de la Discontinuidad absoluta (como Kuhn lo es de la Incommensurabilidad). Como señala atinadamente Beltrán, en su ensayo "Foucault y Hacking. Una comparación historiográfica", esa crítica es muy añeja: cuando *Las palabras y las cosas* fue publicado tanto marxistas como existencialistas cuestionaron eso. La respuesta foucaultiana a tales críticas también es añeja: pero Laudan, por supuesto, la desconoce y pretende haber descubierto el hilo negro, el hilo que una vez jalado dejaría al desnudo lo que realmente es Foucault y que nadie, hasta él, se había dado cuenta: un irracionalista¹⁷⁸.

¹⁷⁸ Laudan en *Science and Values*, de 1984, también dice que Foucault es un historiador de la ciencia que, como Kuhn, concibe el cambio científico como "simultáneo más que como secuencial" (*Op. cit.*, p. 85). Pero también en su último libro *Beyond Positivism and Relativism*, de 1996, en un capítulo titulado "The rational weight of the past: Forging Fundamental Change in a Conservative Discipline", habla de la premisa "estocástica": "(si) las teorías, los métodos, los estándares y los objetos de la ciencia en principio están todos abiertos al cambio, entonces podría parecer que la ciencia podría transformarse a sí misma de repente en algo radicalmente irreconocible. Si todo es igualmente revisable entonces los objetivos, los

Lo que dice Laudan al final de la nota es *típico* de un filósofo anglosajón: después de que supuestamente ha “demostrado” lo equivocado del trabajo de Foucault, lanza un sermón en el que se indigna de su “banalidad”, de su “oscurantismo”, de su “esteticismo”, de su “ininteligibilidad”, etc. (defectos propios y comunes entre todos los “franceses”: desde Bergson hasta Foucault siempre lo mismo) y previene a la gente de bien anglosajona contra su nefasta influencia.

Desafortunadamente Laudan no practica lo que predica: pide “profundidad”, pide “claridad”, pide “rigor”, etc., sin embargo, su crítica proviene de la ignorancia, o por lo menos del desconocimiento, del trabajo foucaultiano.

El problema que veo (y por eso digo que esto es una “historia de terror” y no solamente una historia de “error”¹⁷⁹) es que si un filósofo tan bueno, tan riguroso e importante como Laudan, que supuestamente ha leído a Foucault, que conoce la filosofía pospositivista con la que el trabajo foucaultiano tiene semejanzas, no es capaz, en realidad, ni de leer ni de entender siquiera el trabajo foucaultiano, entonces, me pregunto ¿qué podemos esperar del resto de los filósofos anglosajones?¹⁸⁰

El problema que también veo es que mucha gente puede pensar que si Laudan, un gran filósofo de la ciencia y, por encima de todas las cosas, *anglosajón* (es decir, riguroso, exacto, racional, etc.) ha descalificado al trabajo foucaultiano entonces este, indudablemente, no tiene ningún valor y la cuestión está finiquitada: ¿quién se atrevería poner en duda un juicio de Laudan?, ¿quién se atrevería a juzgarlo a él?

La historia anterior es de terror porque produce terror pensar que puedan existir “críticas” así, pero también lo es porque es una historia de cómo se impone el terror, pero basándose en el error.

Lo anterior, creo, justifica la necesidad del estudio de la filosofía foucaultiana, la necesidad de citar sus textos abundantemente, de analizarlos, de considerar las diversas interpretaciones y críticas que existen sobre ellos y de relacionarlos con la concepciones de otros autores, como intento hacer en este trabajo.

métodos, los estándares, y las teorías fundamentales de la ciencia podrían posiblemente cambiar completamente de una vez, así no habría continuidades significativas entre lo que viene antes y lo que llega después. Un puñado de especialistas han mantenido que precisamente esa clase de transformaciones ocurren de tiempo en tiempo; eso es a lo que, por ejemplo, las ‘rupturas del pensamiento’ de Foucault evidentemente equivalen. Si los cambios ocurrieran en cada nivel actual (como Kuhn, Hacking y Foucault piensan que ocurre durante ciertas épocas revolucionarias), sería muy difícil ver cómo tales pasajes podrían ser dirigidos racionalmente. Si dos grupos de científicos no están de acuerdo sobre los objetivos, los métodos y contenidos apropiados de una ciencia, parece que solo un caos podría resultar” (*Op. cit.*, p. 143).

¹⁷⁹ El cuento de terror que acabo de contar es en realidad más terrible y escalofriante de lo que parece: un filósofo “anglosajón”, aunque de nacionalidad sueca, se ha tomado el atrevimiento de comparar el trabajo de Foucault con el de Laudan e incluso considera a los dos como representantes del “posmodernismo” en la filosofía de la ciencia.

En efecto, Kush en su libro *Foucault's Strata and Fields*, de 1991, en un capítulo dedicado a “El modelo arqueológico”, en la cual discute el problema de la discontinuidad y de la continuidad en la historia de la ciencia, presenta una apartado titulado ¡“Laudan and Foucault as posmodernists”! (*Op. cit.*, p. 96).

Kush dice que “el enfoque posmoderno se caracteriza por dos pasos: niega que los cambios (revolucionarios) en la ciencia se efectúen en todos los estratos simultáneamente, y que ciertos elementos, como las observaciones y las teorías, estén siempre situadas en el nivel determinante y más profundo” (*Ibid.*, p. 95). Lo cual es válido, según Kush, tanto para Laudan como para Foucault

¹⁸⁰ El ya citado, Stove, en su libro *El culto a Platón*, en el último capítulo titulado “¿Qué es lo que no anda bien en nuestro pensamiento? Credo positivista”, trata de demostrar, que “algo anda mal en nuestro pensamiento” y para demostrarlo cita un ejemplo de una discusión medieval sobre el *filioque*, un texto de Plotino, otro de Hegel y, finalmente, uno de Foucault, tomado de *La arqueología del saber*. Stove, para variar, no explica por qué el texto foucaultiano es un excelente representante de la estupidez filosófica (posiblemente porque el Gran Stove no es capaz de entender lo que escribe Foucault), pero así lo califica (*Op. cit.*, p. 230). Otro ejemplo más del rigor anglosajón. En el tercer capítulo tendré el placer de citar otro más: la “crítica” de Putnam a Foucault.

CAPÍTULO 2

El problema de lo interno y de lo externo en la filosofía de la ciencia anglosajona pospositivista

“¿Podría haber algo anterior o algo exterior al discurso filosófico? ¿Puede tener su condición en una exclusión, un riesgo eludido, y, por qué no, en un miedo? . . . Pudenda origo, decía Nietzsche, a propósito de los religiosos y de su religión”, M. Foucault, “Mon corps, ce papier, ce feu”.

Ahora voy a tratar el problema de *la pertinencia de la filosofía foucaultiana en las discusiones actuales sobre la ciencia*; en concreto, trataré de mostrar su pertinencia respecto de la filosofía de la ciencia anglosajona, pero únicamente en sus vertientes tradicional (que incluye a autores como Popper y Lakatos) y pospositivista (que tiene entre sus principales representantes a Kuhn y a Feyerabend)¹. Por eso en este capítulo expondré con cierto detalle las posiciones de algunos autores de dicha tradición².

En el anterior capítulo describí de manera general cierta faceta del panorama actual de la filosofía, la que tiene que ver con la mundialización de la filosofía, con las relaciones entre las diferentes tradiciones filosóficas y con la reacción contrarrevolucionaria (conservadora) tanto frente a la filosofía revolucionaria (como lo son la pospositivista y la foucaultiana) como frente a las filosofías de otras tradiciones (la anglosajona frente a la “continental”, principalmente la francesa); asimismo, presenté lo referente a la filosofía pospositivista de la ciencia, a los distintos procesos que la caracterizan, a sus semejanzas con las filosofías de la ciencia de otras tradiciones (en concreto, la francesa), y presenté la crítica contrarrevolucionaria (tomé a la filosofía de Laudan como un ejemplo ella) a la que ha sido sometida; finalmente hablé, en términos muy generales, de la pertinencia de la filosofía foucaultiana dentro de ese panorama filosófico.

Así que en este apartado lo que haré será precisar algunas cuestiones que plantee antes, pero también trataré un problema a través del cual se puede mostrar de manera más precisa y más clara la pertinencia de la filosofía foucaultiana en las discusiones actuales sobre la ciencia: *el problema de la relación entre lo interno a la ciencia y lo externo a ella* (planteado el problema en términos de la filosofía de la ciencia anglosajona), o de *las relaciones entre los saberes y las demás prácticas y condiciones sociales e históricas* (planteado el problema en términos de la filosofía foucaultiana).

La cuestión que estudiaré en este capítulo será cuál es la relación entre lo interno a la ciencia y lo externo a ella, entendiendo por est último lo social e histórico y si es posible estudiar a la ciencia desde el

¹ En el capítulo anterior presenté una caracterización de la filosofía pospositivista y una breve explicación de sus diferencias respecto de la filosofía tradicional anglosajona; pero en este mismo capítulo, al final del siguiente apartado, abundaré más sobre el tema.

² Aunque sería interesante e importante no trataré lo referente a la sociología de la ciencia reciente de la tradición anglosajona, conocida como “programa fuerte” o también como “estudios sociales de la ciencia”, la cual comparte algunos supuestos erróneos del pospositivismo (la idea de que la acción de las condiciones sociales se realiza al nivel de la conciencia psicológica), además de que nos retrotrae al positivismo (por su naturalismo). La sociología de la ciencia anglosajona reciente adolece también de una falta de reflexividad; esto es, no toma en cuenta que ella misma es un producto social e histórico, lo cual hace imposible sus pretensiones “naturalistas”.

punto de vista social e histórico, es decir, en su relación con otras prácticas sociales y con determinadas condiciones históricas, sin negar, olvidar, descuidar, etc., su cientificidad, su carácter de conocimiento justificado y verdadero. O, viceversa, si es posible tomar en cuenta el carácter verdadero y justificado del conocimiento científico sin olvidarse, descuidar, menospreciar, etc., el contexto social e histórico. Dicho todavía de otra manera, si es posible considerar a la ciencia desde el punto de vista social e histórico sin caer en el relativismo autocontradictorio, sin caer en el irracionalismo o en el anarquismo.

Y ese es, creo, un problema fundamental para la filosofía de la ciencia y para la filosofía en general³. Y si es efectivamente un problema fundamental para la filosofía ¿no será recomendable echar un vistazo a cómo se ha planteado el problema en las distintas corrientes y tradiciones filosóficas (sobre todo si es verdad que en la anglosajona no ha sido correctamente planteado)?

En este capítulo trataré de plantear esa cuestión y de responderla recurriendo únicamente a textos de filósofos anglosajones (tradicionales y positivistas) y será hasta el último capítulo que la plantearé y trataré de responderla a la manera foucaultiana.

Lo que trataré de mostrar es que en la filosofía de la ciencia (tradicional y pospositivista) anglosajona, a pesar de que se dio un proceso de historización, a pesar de que se habló insistentemente de la "historia externa" de la ciencia, en realidad, nunca se practicó dicho tipo de historia y que las "historias" que efectivamente se escribieron en poco se distinguen de las historias internas tradicionales, y que, por mucho, pueden considerarse como teorizaciones sobre ella o como historiográficas; segundo, que aunque en ella se habló de los factores sociológicos de la ciencia, éstos fueron escasamente analizados, pues fueron reducidos a lo psicológico y se tomó de modelo para ellos a la consciencia individual psicológica⁴; tercero, que en ellas la función política de la ciencia en algunos casos fue olvidada (Kuhn), se aceptó dogmáticamente (Lakatos), se fundamentó escasamente (Feyerabend) o se desarrolló poco (Popper); finalmente, que ninguno de los autores de dicha tradición, de hecho (ni siquiera Kuhn) sacó todas las consecuencias del hecho de que la ciencia es un fenómeno social e histórico, pues, en realidad, nunca la consideraron así (Popper y Lakatos la consideraron desde el punto de vista formal y Kuhn y Feyerabend desde el punto de vista psicológico⁵).

En la filosofía de la ciencia anglosajona contemporánea encontramos un menosprecio de cualquier intento por explicar las relaciones entre la ciencia y las condiciones y prácticas sociales e históricas está condenado al fracaso: es "sociorrollo"; se da por hecho que se ha demostrado (¿quién?, ¿cuándo?, ¿dónde?) que dicha postura está completamente equivocada y está condenado al fracaso: es "sociorrollo". Sin embargo, en la tradición anglosajona ese problema fundamental para toda filosofía, no ha sido planteado de manera correcta (eso, a pesar de que algunos filósofos anglosajones niegan toda relación -como Popper y Lakatos hicieron- y a pesar de que otros aceptan esa relación -como hicieron Kuhn y Feyerabend-), pues en ella se parte de una concepción extremadamente limitada de lo social y de lo histórico⁶.

Para mostrar eso lo que haré será presentar y analizar algunos textos, los principales, de Popper, Kuhn, Lakatos y Feyerabend, sobre la cuestión de lo interno y lo externo, a través de otros problemas más concretos, como los son los problemas de la crítica al psicologismo (Popper y Lakatos), de la diferencia entre el contexto de descubrimiento y el de justificación (Popper, Kuhn, Feyerabend), del problema de la demarcación (Popper, Kuhn y Lakatos), del papel de las reglas en la ciencia (Kuhn, Lakatos y Feyerabend), de los aspectos sociológicos de la ciencia (Popper, Kuhn, Lakatos Feyerabend), de la sociología de la ciencia y del sociologismo (Popper y Lakatos), de la importancia de la persuasión

³ Quizá sea exagerar mucho y hacer una extrapolación histórica injustificada, pero se podría decir que desde los griegos, desde Parménides por lo menos, ese ha sido el problema fundamental de la filosofía: distinguir al conocimiento o la *episteme* de la *doxa* o de la opinión.

⁴ El rechazo que encontramos en Popper y en Lakatos del sociologismo, es un rechazo a una concepción muy limitada, y hasta equivocada de la relación entre los factores sociales y el conocimiento, pues, como ya dije, reducen lo social a lo psicológico. La aceptación de la influencia de los factores sociales en el conocimiento científico por parte de Kuhn y Feyerabend supone la aceptación de la misma concepción limitada que rechazaron Popper y Lakatos.

⁵ Lo anterior ciertamente debe ser matizado, pues, como mostraré después, en algunos momentos Popper, Kuhn y Feyerabend se refieren a otra concepción de lo social (una que tiene que ver con prácticas e instituciones); de hecho, la concepción de Kuhn de lo psicológico es tan *sui generis* que incluye el proceso social de la educación.

⁶ Intentaré mostrar que en la filosofía de la ciencia tradicional anglosajona, como en el trabajo de Popper y Lakatos (considerados como racionalistas y como buenos filósofos por los contrarrevolucionarios, como Laudan), lejos de encontrar una demostración de la incorrección o de la falsedad del intento por explicar a la ciencia partiendo de condiciones y prácticas sociales e históricas, lo que encontramos es más bien una visión limitada y hasta incorrecta de esa relación y que, por mucho, lo que encontramos es un cuestionamiento de "determinado tipo" de explicación de ese tipo (una sociologista, determinista, psicologista, economicista, convencionalista, etc.), pero, de ninguna forma, una demostración de que todo intento por relacionar a la ciencia con las condiciones históricas y sociales en las que ha surgido está equivocado.

en las decisiones científicas (Kuhn, Lakatos y Feyerabend), de las historias externa e interna de la ciencia (Kuhn y Lakatos), de la historia efectiva de la ciencia y del idealismo (Popper, Lakatos, Kuhn y Feyerabend), de la ciencia como un fenómeno social y cultural (Popper, Kuhn y Feyerabend), de la función política de la ciencia en nuestras sociedades (Popper, Lakatos y Feyerabend).

Todo anterior me permitirá mostrar la pertinencia de la filosofía foucaultiana puesto que en ella si encontramos una verdadera historia externa de la ciencia, un análisis de los factores sociológicos que intervienen en la ciencia, sin reducirlos a lo psicológico, pues si sitúa fuera del nivel de la consciencia: al nivel de las prácticas (de las actividades sometidas a reglas), y sin caer en el sociologismo, pues mantiene la existencia de una estructura interna de la ciencia que no acepta cualquier modificación venida desde afuera.

De hecho, la postura foucaultiana nos permite evitar algunas de las dicotomías que se derivan de la dicotomía de lo "interno" y lo "externo": para ella todo es "externo", en el sentido de que la ciencia es una práctica social relacionada con otras prácticas y no tiene ninguna "interioridad" irreductible a lo exterior, a lo social, pues es de la misma naturaleza que este; en ella encontramos también desarrollada una concepción de poder (mejor dicho, una "analítica de los poderes"), lo cual nos permite plantear el problema de la función política de la ciencia de manera más precisa a como se lo plantea en la filosofía anglosajona⁷.

La filosofía foucaultiana comparte algunas de las principales tesis pospositivistas pero, al mismo tiempo, ha ido más allá respecto de ella, en el sentido de que no solamente ha teorizado sobre los aspectos históricos y sociales de la ciencia sino que en sus textos encontramos ejemplos de estudios de la ciencia, o del saber, en términos sociales e históricos; esto es, la efectiva realización de los procesos que considero como característicos de la filosofía de la ciencia pospositivista, pero, al mismo tiempo, puede evitar los cuestionamientos de la filosofía de la ciencia tradicional anglosajona en contra de un proyecto como el suyo.

Lo cual no quiere decir que la filosofía foucaultiana es la respuesta completa, última y definitiva sobre todos los problemas de la filosofía, historia y sociología de la ciencia. En su momento haré la crítica a la postura foucaultiana y trataré de mostrar que algunos de sus defectos pueden ser compensados recurriendo a la filosofía de la tradición anglosajona⁸. Pero por el momento lo que me interesa es señalar los límites de la filosofía de la ciencia anglosajona respecto del estudio de los factores sociales e históricos de la ciencia y corregir algunas ideas falsas sobre ella (que la filosofía pospositivista sí "sociologizó" e "historizó" a la filosofía de la ciencia y se cree el cuestionamiento de ella implica el cuestionamiento de todo intento por relacionar a la ciencia con factores históricos y sociales).

⁷ Con lo anterior busco presentar una visión de la historia de la filosofía de la ciencia anglosajona reciente un tanto diferente a la que presenta Laudan y a la que comúnmente se acepta de ella; pero aclaro que hacer esto no es mi objetivo principal.

Popper fue el primero de los pospositivistas, de hecho, en sus textos encontramos ya, por lo menos en germen, todos los elementos del pospositivismo (incluso se llega a afirmar que el pospositivismo ya estaba presente en el positivismo), pero que, afortunadamente, él no cayó en el irracionalismo de Kuhn y Feyerabend; en Kuhn, por su parte, encontramos una "historización" y "sociologización" de la ciencia que conducen al irracionalismo; Lakatos es una especie de superación dialéctica, más razonable, de las posiciones anteriores, de tal forma que lo correcto sería seguir en el camino marcado por él; y Feyerabend es la consecuencia lógica del pospositivismo, de su irracionalismo, y puede considerarse como el principal representante de dicha corriente.

Frente a esa visión la tesis que defenderé es que, si bien es cierto que en el trabajo de Popper se pueden encontrar algunos gérmenes de la posición pospositivista (por la consideración de los factores sociales que fundamentan a la ciencia - la intersubjetividad- y por su "convencionalismo"), sin embargo, su posición se encuentra más cercana al positivismo (debido a que rechaza la importancia del "contexto de descubrimiento" y lo identifica con lo psicológico y a que defiende la consideración de la ciencia desde el punto de vista lógico o formal); segundo, que en los textos de Kuhn encontramos delineadas las principales características del pospositivismo (como lo son la sociologización, la historización, la etnologización, etc., amén de las principales tesis pospositivistas), pero que ellas se encuentran escasamente desarrolladas (en realidad Kuhn solamente dio indicaciones acerca de las comunidades científicas y de cómo se podría hacer una historia externa de la ciencia); tercero, que Lakatos representa un retroceso frente a la filosofía de Kuhn (en el sentido de que dejó de lado los aspectos sociológicos de la ciencia y a la historia externa y redujo a la ciencia a una metodología); cuarto, que la posición de Feyerabend es menos radical de lo que parece (en realidad aboga por un racionalismo más razonable), que no puede considerarse como representativa del pospositivismo (algunas tesis defendidas por Feyerabend son más radicales que las de Kuhn, así como encontramos en él aspectos no desarrollados en los textos kuhnianos, como sucede con la "politicización") y que comparte, con la filosofía de Popper y de Kuhn, algunos supuestos equivocados acerca de la acción de lo social sobre la ciencia (la reducción de lo externo, del contexto de descubrimiento o de lo social, a lo psicológico).

⁸ De manera más concreta la postura foucaultiana no atiende con suficiente cuidado los problemas de la verdad y de la justificación del conocimiento, esto es, de lo "interior", precisamente. Cf. las "Conclusiones" del capítulo 7, "Los saberes".

Recalcó que mi objetivo no es simplemente criticar a la filosofía de la ciencia anglosajona para mostrar que la filosofía foucaultiana es mejor, sino que lo que busco es, más bien, identificar los problemas que debe enfrentar esta, las críticas a las que tiene que responder, los errores que debe evitar, etc., si ha de ser considerada como pertinente en el contexto de los estudios actuales sobre la ciencia⁹.

De manera deliberada pondré énfasis únicamente en los defectos, las insuficiencias, los errores, etc., de la posición de los filósofos anglosajones y no tanto en sus virtudes. Pero ello no significa que desconozca su importancia y su valor. Hasta cierto punto forzaré sus textos y los haré hablar sobre problemas que quizá no son los suyos. Pero creo que, a pesar de todo, mi lectura no es del todo abusiva pues ella puede permitir dar nueva luz sobre aspectos poco tratados, olvidados, menospreciados, etc., de su trabajo¹⁰.

En este capítulo hablaré de lo siguiente: (1) del problema de lo interno y de lo externo; (2) de la lógica de la investigación científica de Popper; (3) de la filosofía e historia de las revoluciones científicas de Kuhn; (4) de la metodología de los programas de investigación de Lakatos; (5) del anarquismo metodológico de Feyerabend y (6) de las diferencias y semejanzas entre las propuestas pospositivistas y la filosofía foucaultiana.

Esto último será una continuación de lo que dije al final del capítulo anterior y de lo que diré al final del octavo capítulo; lo anterior será una anticipación de parte de lo que serán las conclusiones generales de mi trabajo; quizá algunos juicios que pronunciaré sonarán temerarios y arbitrarios, pero espero que al final del mi trabajo se pueda ver su justificación y juzgar su corrección con más elementos.

1. Lo interno y lo externo en la ciencia.

Un problema central para la filosofía contemporánea es escapar a una serie de dicotomías que se presentan como excluyentes e insuperables; dicotomías que parecen encerrarla en un callejón sin salida.

Una de las dicotomías que le presentan a la filosofía de la ciencia actual es la dicotomía entre lo interno y lo externo¹¹. En efecto, se establece una separación entre el interior de la ciencia, lo científico y lo exterior a ella, lo no científico, de lo cual resulta una separación entre la filosofía de la ciencia y la historia interna de la ciencia, encargadas de estudiar la estructura interna de la ciencia (de su estructura lógica, de su carácter verdadero y justificado), y la historia externa y la sociología de la ciencia, encargadas de estudiar lo externo, lo no científico, lo social e histórico o, mejor dicho, encargadas de estudiar la ciencia sin tomara en cuenta sus científicidad.

Pero ante ello surgen una serie de preguntas: ¿es correcta esa separación entre lo “interno” y lo “externo”? ¿realmente lo “interno” puede separarse tajantemente de lo “externo”? ¿lo social y lo histórico son verdaderamente “externos” a la ciencia”? o, por el contrario, ¿puede lo “externo” dar cuenta

⁹ En el capítulo anterior hablé de la necesidad de iniciar un “diálogo” entre las distintas tradiciones filosóficas y eso no será más que palabras hasta que se muestre, por lo menos en un caso específico, de qué manera puede darse tal diálogo.

Con mi lectura de ellos pretendo mostrar que los textos de los pospositivistas son más ricos, plantean más problemas, etc., de lo que comúnmente se supone. A través del análisis del problema de las relaciones entre lo externo y lo interno en la ciencia pretendo abrir a la filosofía anglosajona a otros problemas e introducir a la filosofía foucaultiana en sus discusiones.

La exposición de las propuestas de los pospositivistas variará en extensión y en profundidad, esto por varias razones; primero, porque las propuestas de algunos de ellos son mejor conocidas que las de los otros; segundo, porque sobre ellas existen mayor cantidad de malentendidos y pseudoconocimientos; tercero, porque ellas son más cercanas a la propuesta foucaultiana, como es el caso de las de Kuhn y las de Feyerabend.

Trataré de no perderme en las exposiciones de los autores (cosa que no es fácil, pues sus propuestas son en algunos casos muy diferentes, sino en cada una es compleja, extensa y rica, y su vocabulario, términos, etc., no siempre son semejantes) y trataré de poner de manifiesto los puntos en común y las diferencias que existen entre ellos.

¹⁰ Se han escrito sinnúmero de textos sobre algunos tópicos de la filosofía de estos autores (por ejemplo, sobre el problema de la inducción, del falsacionismo en el caso de Popper) y en parte la idea de que la filosofía pospositivista está superada proviene de que se ha reducido su trabajo a una serie de tesis, de conceptos, de problemas, de tal suerte que ya resulta casi innecesario leerla: basta leer un manual sobre ella para supuestamente entender todos sus planteamientos. No voy a negar que es necesario seguir analizando los problemas tradicionales, pues, de hecho, sobre algunos de ellos existen una serie de confusiones que es necesario desenredar. Sin duda otro tipo de problemas (si el conocimiento científico es verdadero y en qué sentido lo es, si existe o no progreso en la historia de la ciencia, cómo evaluar teorías científicas rivales, etc.) son fundamentales, pero ello no significa que otros problemas, como los que planteo, no lo sean también. Tampoco cabe duda de que una de las principales virtudes de la tradición anglosajona de la filosofía de la ciencia es el haber abordado el problema de la justificación del conocimiento científico, y el hacer un análisis lógico del mismo. Pero otro tipo de problemas han sido poco tratados por ella; por ejemplo, el problema que estudio precisamente en este capítulo.

¹¹ En el propio debate entre las diferentes tradiciones filosóficas está en juego el problema de lo externo y de lo interno, aunque de otra forma: lo que pertenece a la propia tradición y lo que es ajena de ella, pero, también, qué determina las diferencias entre las diversas tradiciones filosóficas.

de lo “interno”?, ¿es lo “interno” un simple reflejo de lo “externo”?, además, ¿puede existir lo “interior” sin lo “exterior”?, y lo interior, de alguna manera ¿determina a lo “exterior”?, etc.

Las preguntas anteriores indican que necesitamos salir de las dicotomías como la anterior, pero no nos sirven soluciones “dialécticas”, conceptuales o abstractas que nos expliquen las relaciones entre los conceptos o palabras (que nos digan que uno no existiría sin el otro, porque uno tiene significado solamente en oposición al otro, y si uno no existiera tampoco el otro existiría, etc.), sino que necesitamos explicaciones concretas de cómo se realiza dicha relación. Y por explicaciones “concretas” me refiero a explicaciones acerca de cómo en determinado momento histórico y en determinada sociedad, se ha dado un tipo de relación.

En la filosofía de la ciencia anglosajona se ha dado preferencia a los aspectos internos de la ciencia y un desprecio por los “externos”, y esto es cierto incluso para la corriente pospositivista, pues, a pesar de la “historización” y de la “sociologización” de la que se habla generalmente a propósito de ella, la realidad es que ninguno de sus representantes hizo realmente historia externa de la ciencia o un análisis de sus aspectos sociológicos¹².

La sociología de la ciencia al igual que algunas corrientes de otras tradiciones filosóficas sí nos proporcionan una respuesta a dicha cuestión, pero sus explicaciones han sido rechazadas por la filosofía de la ciencia anglosajona, pues considera que no toman en cuenta la cientificidad de la ciencia, que reducen a la ciencia a un mero reflejo de lo social, de lo económico o lo político y que conducen al relativismo y al irracionalismo.

Normalmente se considera a la sociología de la ciencia como un reduccionismo determinista, ya sea sociologista o economicista, según el cual la ciencia está determinada de manera directa y automática por las estructuras sociales y económicas y no es sino una superestructura ideológica que afecta la conciencia de los individuos (obstaculiza la relación directa entre el pensamiento y la realidad o hace que los individuos acepten ciertas ideas).

Por lo anterior se piensa que admitir que lo interno, lo científico, está determinado o influenciado por lo externo, ya sea lo psicológico o lo sociológico, o de manera más específica, lo político y lo económico, conduce a la negación de la verdad y del carácter fundado del conocimiento científico, es decir, a su reducción a una mera opinión o creencia. Es decir, la aceptación de la influencia de lo externo al estudiar la ciencia conduce al irracionalismo, autocontradictorio y anarquista¹³.

La dicotomía entre lo interno y lo externo se repite en otra serie de dicotomías: lo descriptivo y lo normativo¹⁴, el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación, la historia interna y la externa, entre otras.

Dichas dicotomías están ligadas a otro problema fundamental para la filosofía de la ciencia, a saber, el problema de la definición de la ciencia: qué es la ciencia, qué es lo científico y qué no lo es, qué es esencial para la existencia de la ciencia y que no lo es, cómo distinguirlos, etc. Problema que repercute directamente en la filosofía de la ciencia pues dependiendo de la definición que se presuponga de esta serán sus tareas.

Y dicho problema está ligado, a su vez, a otro problema fundamental: el problema de la demarcación. Pues a través del criterio de demarcación se trata de separar a lo interno, lo científico, de lo

¹² En cambio en la tradición francesa se ha dado preferencia a los aspectos externos, a la historia de la ciencia; de hecho, más que una filosofía de la ciencia propiamente dicha, lo que encontramos en ella es una “epistemología histórica” que en muchos casos se confunde con la historia de la ciencia y que descuida el análisis interno de la ciencia y evita plantear las cuestiones de la justificación y de la verdad del conocimiento.

¹³ Mi tesis es que ese planteamiento del problema es incorrecto, pues parte de una serie de presupuestos equivocados y mi tesis es también que en la filosofía foucaultiana sí encontramos un correcto planteamiento del problema.

¹⁴ Es decir, parece que la alternativa es o describir lo que realmente ha sido la ciencia, recurriendo a su historia y a análisis sociológicos del proceder de los científicos o, de manera *a priori*, establecer lo que *debe* ser la ciencia, independientemente de lo que realmente es; el problema es evitar la falacia naturalista: pasar del “ser” al “deber ser”; es decir, o se postula una filosofía de la ciencia normativa que pretende constituirse en legisladora o se la identifica con alguna ciencia social, como la sociología o la historia. Pero, al mismo tiempo, es necesario evitar las especulaciones abstractas que no tienen ninguna relación con la realidad; la cuestión se complica

Sin embargo, cuando nos damos cuenta que no existen descripciones neutrales, sino que toda descripción implica ciertos elementos prescriptivos (recordemos la tesis de la carga teórica de la observación) y, de igual forma, toda prescripción de lo que debe ser la ciencia parte siempre de la consideración de determinado estado de la ciencia, el cual se generaliza para todo conocimiento.

Otra alternativa es o describir solo la manera en que efectivamente se ha producido el conocimiento, descuidando los aspectos de la justificación y de la verdad, o hacer un análisis en términos de justificación y verdad sin tomar en cuenta el proceso por medio del cual se produjo el conocimiento, suponiendo que este proceso no es esencial y es ajeno a la ciencia.

externo, de lo no científico ¹⁵. Y es claro que tras el problema de la demarcación también late (como en Platón) un problema político ¹⁶; después de todo, se filosofa siempre en y sobre el presente ¹⁷.

Ese es, precisamente, un gran problema de la filosofía de la ciencia de la tradición anglosajona, problema que incluso la filosofía pospositivista ha heredado de la positivista.

Aunque quizá se demasiado arbitrario, creo que se pueden separar, si tomamos como punto de partida el problema de lo interno y de lo externo, a los filósofos de la ciencia anglosajones en dos grupos: los tradicionales y los revolucionarios. Los primeros son, en términos generales, los seguidores de la tradición del positivismo lógico, pues a pesar de que cuestionan algunas de sus tesis principales mantienen la separación entre lo interno y lo externo y consideran que lo propio de la filosofía de la ciencia es estudiar a lo interno; ellos son, pues, “internalistas”. A este grupo pertenecen, en mi opinión, Popper y Lakatos.

Los filósofos revolucionarios son aquello que han puesto en cuestión a la filosofía tradicional, principalmente en su forma positivista y con ella una de sus distinciones básicas: la de lo interno y lo externo, precisamente, pues tienen como una de sus características más sobresalientes el haber abierto la puerta a consideraciones “externalistas”: psicológicas, históricas, sociológicas, etnológicas, políticas, etc. Como Kuhn y Feyerabend.

Pero la filosofía pospositivista dista mucho de simplemente haber invertido la anterior dicotomía, ya que lo que hizo fue, más bien, poner en cuestión la dicotomía misma, mostrando que mucho de lo que

¹⁵ Recordemos que un problema fundamental para el positivismo lógico fue el de la demarcación entre la ciencia y la metafísica, entre el lenguaje con sentido y el lenguaje sin sentido y que la distinción se trazaba, por lo menos en principio, con base en la referencia a la realidad, es decir, con base en la posibilidad de verificación a través de los hechos.

En Popper, de nuevo, encontramos el problema de la demarcación, pero con otro sentido: su propósito se limitó a distinguir entre los enunciados de la ciencia empírica, que se caracterizan por ser falsables y los que no pertenecen a ella, como los tautológicos (los de la lógica y las matemáticas) y los metafísicos, pero que, para él, la metafísica no es algo que haya que eliminar sino algo incluso bueno y complementario a la ciencia (aunque recordemos que la falsación en última instancia se muestra como indecible e infinita, debido al carácter convencional de la base empírica).

Fue hasta los escritos posteriores a *La lógica de la investigación científica* que Popper reformuló su criterio y comenzó a intentar distinguir a la ciencia de la pseudociencia; en esa época Popper tomó la bandera de la ilustración y asumió la defensa de la sociedad abierta (del universo abierto en general) en contra del totalitarismo.

En Kuhn el problema de la demarcación dejó de ser central y se volvió difícil trazar la línea que separa a lo científico de lo no científico, lo único que queda son algunas distinciones sobre las distintas etapas por la que pasan tradiciones científicas inconmensurables entre sí, pues si la observación está cargada de teoría cualquier distinción se vuelve relativa.

Feyerabend, finalmente, tuvo el objetivo claro de tratar de eliminar dicha distinción, pues para él la ciencia no es el único tipo de conocimiento que existe ni el mejor; Feyerabend abogó por un pluralismo teórico y por una forma de relativismo culturalista que considera propia del verdadero racionalismo y de la democracia.

¹⁶ En el positivismo lógico era importante distinguir entre la ciencia, el conocimiento y comportamiento racional, y la metafísica, el pseudoconocimiento y el irracionalismo, pues se suponía que este último era la base, por lo menos ideológica, del nacionalsocialismo.

En el caso de Popper el enemigo fue el marxismo: el psicoanálisis tenía y tiene poca importancia social en comparación con él, además de que cuando tomó conciencia del totalitarismo estaba ya sentado en una cátedra en Inglaterra.

El caso de Feyerabend es imposible separarlo de lo que se ha llamado la segunda revolución individualista o, de manera más general, el posmodernismo, el cual ha tenido en el movimiento del 68 su expresión emblemática; es imposible separar el cuestionamiento de Feyerabend de la ciencia de los movimientos de protesta juveniles, antirracistas, anticolonialistas, feministas, gays, etc., que pusieron en duda ala modernidad occidental.

Creo que no es aventurado decir que Kuhn es (a pesar de que mostró, como ninguno en su medio, la imbricación de las prácticas científicas y las sociales y que mostró que la ciencia misma es una práctica social) el más apolítico, y hasta neutral, de los filósofos de la ciencia contemporáneos.

Ahora bien, el enemigo de Lakatos, lógico, es el “socialismo real” de los países del bloque oriental. No es el momento de discutir si dichos países eran o no socialistas, si los excesos totalitarios que indudablemente se dieron en ellos fueron culpa de su asunción del socialismo o si dichos excesos fueron peores a los de las sociedades supuestamente “democráticas” y “liberales”. Lo que sí es evidente es que en la actualidad, que ya no es la de Lakatos, el gran enemigo ya no es el socialismo, sino que para muchos son o el neoliberalismo o el tercer mundo, como se vea, y que unos y otros tratan de demostrar que el adversario es pseudocientífico e irracional.

¹⁷ Como ya dije en el capítulo anterior, la ciencia cumple en nuestras sociedades una función política y económica, pues al ser considerada como algo verdadero y justificado (como una descripción de “cómo son las cosas en sí mismas” y como un tipo de argumentación implacable e impecable) se supone que lo que se basa en ella es indudable; además de que tiene aplicaciones directamente tecnológicas, por todo lo cual es natural que los filósofos se preocupen mucho por establecer qué es lo científico y qué no lo es, qué es lo interno y lo externo a la ciencia.

es considerado como innesencial y, por tanto, exterior, a la ciencia en realidad es “interior” y en cierto modo es más constitutivo de ella que otros factores considerados como “internos”¹⁸.

Sobra aclarar que la posición foucaultiana está de lado de los pospositivistas, aunque no totalmente... Pero no nos adelantemos, queda por determinar si los pospositivistas llevaron sus cuestionamientos a la práctica, si realmente realizaron los procesos que anuncia su cuestionamiento y queda por revisar con detalle las justificaciones de la posición tradicionalista y sus propios cuestionamientos al externalismo. Comencemos de una forma lógica: comencemos con el que se dice que es el último de los positivistas y el primero de los pospositivistas, pero que yo digo que es el primero de los contrarrevolucionarios y uno de tantos tradicionalistas.

2. La lógica de la investigación científica de Popper

Se ha discutido mucho acerca de si Popper puede ser considerado como un positivista, si fue un positivista “raro”, pero, a fin de cuentas, un positivista; si su trabajo es una continuación, un desarrollo o hasta una superación del positivismo, es decir, si es una forma superior de positivismo que mantendría sus virtudes y evitaría sus defectos o si implica una ruptura total respecto de él, si no solo cuestionó sus principales tesis sino que incluso las volvió imposibles y propuso otras tesis completamente diferentes (aunque es verdad que todo dependerá de cómo definamos lo que es el “positivismo” o qué rasgos consideremos como propios de él).

No es el momento adecuado para tratar esos problemas fundamentales; digo “fundamentales” pues en ellos está en juego, en buena medida, la historia de la filosofía de la ciencia anglosajona contemporánea y la visión que tenemos de ella actualmente; en efecto, si resulta que Popper es más positivista de lo que comúnmente se acepta y menos pospositivista de lo que se cree, entonces nuestra visión de la historia de la filosofía de la ciencia reciente y de sus posibilidades actuales, cambiaría radicalmente¹⁹.

Pero creo que respecto del problema de lo interno y de lo externo, que en la filosofía de Popper se plantea en la forma de la diferencia entre el “contexto de justificación” y el “contexto de descubrimiento”, su posición se encuentra más del lado del positivismo que del lado del pospositivismo, es decir, se encuentra del lado de la separación tajante entre ambos aspectos y de lado de la idea de que a la filosofía de la ciencia solamente le interesa y le corresponde estudiar lo interno y que lo externo (a lo cual concibe

¹⁸ Lo que antes he llamado filosofía “contrarrevolucionaria” pretende ser continuadora de la filosofía tradicional, pero no lo es; y no lo es porque no puede serlo: muchos de los planteamientos fundamentales de los positivistas han sido cuestionados por otros filósofos tradicionales como Popper y también lo han sido por los revolucionarios, por lo que los contrarrevolucionarios no pueden asumir una posición ingenuamente positivista ni pueden filosofar sin tomar en consideración los planteamientos revolucionarios.

Así por ejemplo Laudan, quien retoma la tesis pospositivista de la “carga teórica” o de las “presuposiciones” del conocimiento bajo la forma de “tradiciones de investigación” (formadas por presupuestos metodológicos y ontológicos), además de que acepta que la historia (algo “externo” desde la perspectiva tradicional) es la principal herramienta para la comprensión de la ciencia. La filosofía de la ciencia de Laudan parte de la filosofía revolucionaria, trata de evitar sus defectos e intenta retomar los principios indiscutidos de su tradición filosófica, pero no puede hacer *tabula rasa* de la filosofía revolucionaria. Las semejanzas entre ella y los planteamiento kuhnianos son enormes, pero entre ella y la filosofía popperiana ¿cuáles son?

Pero Laudan es, después de todo, un hijo de la revolución que reniega de ella y que defiende, nostálgicamente, algunos prejuicios heredados de su tradición, como la distinción dogmática entre lo interno y lo externo.

¹⁹ Para responder a este tipo de cuestiones a veces no es muy buen método recurrir a lo que dicen unos autores sobre su trabajo o sobre el de los otros. Por ejemplo, si nos guiáramos en lo que dice Popper sobre Kuhn (y este sobre aquel) entonces la historia de la ciencia anglosajona quedaría bastante deformada. En efecto, en “La ciencia normal y sus peligros” Popper dice que “la crítica que el profesor Kuhn hace de mis puntos de vista acerca de la ciencia es la más interesante de cuantas he encontrado hasta ahora” (*Op. cit.*, p. 149) y dice también que “Kuhn me entiende bien; mejor, creo yo, que la mayor parte de mis críticos que conozco” (*Ibid.*, p. 150). Sin embargo, es claro que Popper simplemente está siendo cortés, pues en seguida aclara que “es indudable que hay algunos puntos más o menos importantes en los que él mismo me entiende mal o me interpreta mal” (*Ibid.*, p. 149). Lo cual sin duda debe ser cierto pues él tampoco entendió bien a Kuhn.

Popper dice estar “en desacuerdo con Kuhn acerca de algunos hechos históricos y acerca de las características de la ciencia” (*Ibid.*, p. 152) y que “no está de acuerdo en que la historia de la ciencia dé apoyo a su doctrina”, pues el cuadro histórico que propone Kuhn “entra en conflicto con los hechos” (*Ibid.*, p. 154). Ahora bien si uno se guiara por lo que dice Popper parecería que Popper le estaría haciendo a Kuhn objeciones de tipo históricas, pero la verdad es que, si leemos el textos de Popper, en realidad hace muy poco uso de la historia.

Popper también atribuye a Kuhn la tesis de que “la lógica de la ciencia tiene poco interés y ningún poder explicativo para el historiador de la ciencia”. Pero Popper objeta, con razón, que Kuhn utiliza la lógica, aunque sea “la lógica del relativismo histórico” (*Ibid.*, p. 154). El problema es que Kuhn no dice eso y la cuestión es que si estos autores no pudieron entenderse entre sí, entonces eso debe alertarnos acerca de la dificultad que implica entenderlos.

como psicológico) no es pertinente para ella (Popper no es propiamente un positivista ²⁰, pero sí es evidentemente una “filósofo tradicional” -de los mejores que ha habido, por supuesto-) ²¹.

En todo caso, lo que trataré de mostrar es que Popper, en *La lógica de la investigación científica*, distingue entre lo lógico o lo interior y lo psicológico o lo exterior o entre lo objetivo-intersubjetivo y lo subjetivo-individual y que en toda su obra encontramos un rechazo del segundo aspecto, es decir, del “psicologismo”. De hecho, mostraré que Popper reduce lo social a un “procedimiento intersubjetivo de contrastación” o lo concibe en términos psicológicos. Pero que, sin embargo, encontramos en su filosofía problemas (convencionalistas) referentes a la dimensión social de la ciencia. También trataré de demostrar que en sus textos posteriores se encuentra el mismo rechazo del psicologismo, y de la sociología del conocimiento considerada como una extensión de él; pero que, al mismo tiempo, encontramos una defensa de la sociología como una “ciencia autónoma” e incluso del “economicismo marxismo” y de la tesis de que el conocimiento está condicionado socialmente. Aunque Popper no solamente no propone una mejor respuesta al problema de las relaciones entre la ciencia y las condiciones sociales, sino que propone, en cambio, la idea de que la ciencia es un “conocimiento objetivo”, un producto que forma parte del “tercer mundo”, el cual es independiente del mundo físico y del subjetivo, pero que tampoco idéntico a lo social (pues lo social, no se puede reducir ni al mundo físico ni al subjetivo ni al ideal). Por otra parte, mostraré que el método que Popper propone para la sociología es un método formal y hasta idealista: busca la reconstrucción “racional”, lo cual conduciría a la negación de la sociología como ciencia empírica y de lo social como algo histórico.

Aclaro y remarco que no pretendo elaborar un estudio completo y exhaustivo de toda la filosofía de la ciencia de Popper, sino que solamente tomaré algunos textos, de diferentes épocas, como ejemplos de su posición sobre el problema que me interesa: la relación entre lo interno a la ciencia y lo externo a ella o entre la ciencia y las condiciones sociales e históricas y, de manera más concreta, las limitaciones de su posición respecto de este problema así como los cuestionamientos que hace y podría hacer a un estudio que pretendiera estudiar y explicar esa relación.

Popper pertenece a una categoría diferente a la de Kuhn, Lakatos o Feyerabend (de hecho pertenece a otra generación y puede decirse que fue “maestro” de ellos ²²), pues él no es simplemente un

²⁰ En “El conocimiento y la configuración de la realidad”, ante la acusación de “positivismo” y de “cientificismo” Popper dice que “no me importa, aun cuando estas expresiones se utilicen en sentido de abuso. Pero sí me importa que quienes las utilizan o bien no saben de qué están hablando o violentan los hechos”. En efecto, “a pesar de mi admiración por el conocimiento científico, no soy partidario del científicismo pues el científicismo afirma dogmáticamente la autoridad del conocimiento científico; mientras que yo no creo en autoridad alguna y siempre me he resistido al dogmatismo; y sigo resistiéndome, especialmente en la ciencia” (*En busca de un mundo mejor*, p. 21).

²¹ Un objetivo colateral de mi trabajo será mostrar que Popper no puede ser considerado legítimamente como pospositivista, eso, para bien o para mal (para bien: pues muchos consideran que el pospositivismo es uno de los grandes males que azotan a la humanidad a finales de siglo; para mal: Popper pertenecería a un tipo de filosofía que ha sido cuestionada y quizá hasta superada), pues no basta con haber cuestionado algunas tesis del positivismo lógico (la de la inducción) para ser considerado como tal (si es que se deja en pie a las otras, como las ideas de que la principal herramienta para estudiar a la ciencia es la lógica, de que existe una diferencia tajante entre el contexto de descubrimiento y el de justificación y que solamente el segundo es relevante para la filosofía de la ciencia), sino que es necesario la aceptación de las tesis pospositivistas (y Popper solamente comparte una: la tesis de la carga teórica de la experiencia, pero sin haber sacado todas las consecuencias de ellas, ya que de haberlo hecho habría tenido que poner en cuestión su propia propuesta) y haber desarrollado algunos de los procesos que la caracterizan (y en Popper solamente encontramos indicios, vagos y generales de ellos: por ejemplo el de la sociologización, de la hermenéutización y de la politización). No olvidemos que si cuestiona al positivismo es por razones lógicas y que lo que propone como criterio de demarcación es una forma sofisticada de constatación lógico-empírica. Sin duda la filosofía de Popper no puede considerarse como positivista en el mismo sentido del positivismo lógico, pero tampoco es pospositivista.

Entonces, se preguntará, ¿por qué incluir a Popper en un capítulo dedicado a exponer a la filosofía pospositivista de la ciencia si es que en realidad su filosofía no lo es? En primer lugar porque generalmente se le ha considerado como tal (como podemos constatar en el caso de los principales estudiosos de dicha filosofía: Brown, Chalmers y Newton-Smith; aunque Laudan por ejemplo no deja claro si la considera así o no); segundo, porque pospositivista o no, la filosofía de Popper es una filosofía sumamente importante; tercero, porque sí habla de algunos problemas relacionados con el tema de este trabajo: la explicación de la ciencia por medio de prácticas y condiciones sociales e históricas.

Sin embargo, siempre es bueno, tiene razón Laudan, desenmascarar algunos prejuicios y oponerse a la visión distorsionada que tienen algunos de la historia, particularmente de la historia de la filosofía de la ciencia. Aunque debo recalcar que mi objetivo central no es escribir “la verdadera historia de la filosofía de la ciencia anglosajona” ni poner a cada quien en su lugar, distinguiendo a lo auténtico de lo que no lo es y disipando a los falsos simulacros (dejaré ese noble trabajo a los contrarrevolucionarios) sino enfrentar un problema: el de las relaciones entre lo interno y lo externo en la ciencia.

²² Popper quizá pertenezca a la categoría de “intelectual universal”, en términos foucaultianos, en cambio los otros a la de “intelectuales específicos”. Cf., M. Foucault “Entretein a Michel Foucault”, de 1977, DyE, t III, pp. 140-170 (“Verdad y poder” en MP).

filósofo *de la ciencia*, sino que es, en general un filósofo. Es verdad, que Popper no abordó todos los problemas de la filosofía, pero sí posee una filosofía de conjunto (a diferencia de Kuhn cuyo trabajo se limita a la filosofía, a la historia e historiografía de la ciencia; a diferencia de Lakatos cuyas aportaciones se limitan a la metodología e historiografía de la ciencia y de Feyerabend el que, por razones obvias de su anarquismo, no posee una filosofía sistemática). Si se quisiera comparar a la filosofía de Popper con otras filosofías tendría que ser con las filosofías “universales” de Heidegger, Wittgenstein, Sartre, etc.²³

El tratamiento que haré de su filosofía será, por ello, un poco o un mucho, injusto, pues frente a su riqueza, complejidad y extensión, únicamente trataré algunos aspectos de ella, que quizá no son ni siquiera los fundamentales. Eso a pasar de que existen muchos malentendidos alrededor de ella incluso en aspectos que han sido muy estudiados (como lo son su crítica a la inducción y su propuesta falsacionista; solamente haré algunos breves comentarios a ellas en notas de pie de página).

Popper escribió una autobiografía *Búsqueda sin término*; y sería tentador buscar ahí, en su vida o en el contexto de descubrimiento de sus ideas, la explicación de su trabajo; pero de esa manera nos olvidaríamos de una de sus principales enseñanzas: lo psicológico y lo subjetivo no son lo esencial desde el punto de vista teórico, sino que lo que importa es fundamentalmente la justificación, la cual es siempre pública y está abierta a la discusión. Trataré, entonces, de discutir únicamente la justificación de sus tesis, pues Popper, por muy racionalista que fuera, pudo haberse equivocado y debemos internar falsar sus tesis pues esa es la mejor garantía de que son efectivamente racionales y de que nosotros mismos lo somos.

El falsacionismo popperiano es en buena medida una anticipación de lo que busca la filosofía contemporánea: una filosofía menos absolutista, pero lo es solo hasta cierto punto. Popper es un singular racionalista defensor de la tradición racional, crítico del irracionalismo, pero que propone, en realidad, una nueva forma de racionalidad que, en última instancia, parece conducir al irracionalismo.

En efecto, Popper nos dice: solamente sabemos que nada puede ser verificado y que algo ha sido falsado aquí y ahora y hasta el momento, por tanto, únicamente conocemos de manera indirecta y nunca totalmente²⁴. Como racionalistas no podemos dar por sentada la verdad de nada, ya que siempre puede aparecer algo que falsee lo que parece verdadero. Pero si es verdad que no puedo dar por sentada la verdad de nada, ni siquiera puedo dar por sentadas a las propias falsaciones. Entonces debemos decir más bien: ni siquiera sabemos que no sabemos nada. Así, el racionalismo crítico de Popper, paradójicamente, parece conducirnos a una posición que quizá sea racional, pero que resulta poco razonable.

En fin... Popper es considerado como el paladín del racionalismo y si sospechamos del racionalismo de Popper nos haríamos inmediatamente sospechosos de propugnar un irracionalismo dogmático que pone en peligro al racionalismo “crítico” anglosajón. Mi objetivo, afortunadamente, no es hacer una crítica de su filosofía racionalista popperiana sino solamente de ciertos aspectos de la lógica de la investigación científica: los que tienen que ver con las cuestiones sociales e históricas de la ciencia²⁵.

a) El criterio de demarcación: la cuestión de la política

Uno de los problemas por los que es conocido Popper es por el problema de la demarcación, primero, entre la ciencia y la metafísica y, luego, entre la ciencia y la pseudo-ciencia. Se suele identificar a dicho problema con el problema del positivismo lógico, y de Wittgenstein, de distinguir entre los enunciados con sentido y los enunciados sin sentido, pero Popper pronto negó esa identificación, pues su criterio no es inductivista sino resulta de la crítica a él, es decir, de su propuesta falsacionista. Pero es claro que con él Popper retomó (como veremos en seguida) un viejo problema de la filosofía: distinguir el

²³ Es, por ejemplo, tan filósofo de la ciencia como filósofo político.

²⁴ En “La lógica de las ciencias sociales” nos dice, precisamente, que “sabemos una gran cantidad de cosas” (*Búsqueda sin término*, p. 91) pero que “nuestra ignorancia es ilimitada y decepcionante”, es decir, que entre más sabemos más nos damos cuenta de lo mucho que ignoramos.

²⁵ Algunos de mis cuestionamientos pueden sonar parecidos a los que algunos marxistas, a partir de la llamada “Disputa del positivismo en la sociología alemana”, dirigieron a la filosofía popperiana debido a su supuesto “positivismo” y “cientificismo”. Pero aclaro que, a diferencia de muchos de ellos (y del propio Popper), no me interesa hacer un juicio político sumario a Popper, como expresión de un gran movimiento que conduce a la destrucción de la humanidad (el capitalismo o el neoliberalismo o la “sociedad cerrada”).

Por ejemplo, Gómez trata de demostrar que “es falso que la tradición económico-política neoliberal está sustentada por la única versión correcta y aceptada del conocimiento científico” (*Neoliberalismo y pseudociencia*, p. 109). “El sistema neoliberal... presupone..., una filosofía no valorativamente neutra, que tiene como uno de sus componentes más importantes una particular concepción de la ciencia... Tal concepción de la ciencia es la propia de Karl Popper” (*Ibid.*, p. 99). Aunque Gómez es cuidadoso al señalar que “no estamos diciendo que de una filosofía de la ciencia se sigue necesariamente una política o una línea económica. Ni hacemos a los filósofos en cuestión responsables de todo lo que acaezca a nivel político-económico” (*Ibid.*, p. 13). La crítica de Gómez creo que comete el error, ya presente en Adorno, de olvidarse de la crítica de pasar a culpabilizar a Popper de ser el representante (inconsciente) de un proceso más amplio (el neoliberalismo) que sobrepasa los límites de su filosofía, achacándole, con ello, pecados que no cometió.

verdadero saber del que no lo es, problema que es, como ya dije antes, eminentemente político y no solamente “teórico”.

Popper llama, en *La lógica de la investigación científica*, “problema de demarcación” al “encontrar un criterio que nos permita distinguir entre las ciencias empíricas por una lado, y los sistemas ‘metafísicos’, por otro”. Popper dice que los positivistas lógicos “estaban dispuestos a admitir únicamente como científicos o legítimos, aquellos conceptos (o bien nociones o ideas) que, como ellos decían, derivaban de la experiencia” (*Op. cit.*, p. 34). Para ellos era fundamental distinguir a la ciencia de la metafísica (como la de Heidegger), más aún, buscaban “demostrar que la metafísica, por su naturaleza misma, no es sino parloteo absurdo”; buscaban, en efecto, la “aniquilación de la metafísica” (*Ibid.*, p. 35).

El problema que Popper encuentra en el positivismo es que “los positivistas en sus ansias de aniquilar la metafísica, aniquilan junto con ella a la ciencia natural. Pues tampoco las leyes naturales pueden reducirse lógicamente a enunciados elementales de la experiencia”, por lo cual el “criterio inductivo de demarcación” que proponen los positivistas “no consigue trazar una línea divisoria entre los sistemas científicos y la metafísica” (*Ibid.*, p. 136)²⁶.

El criterio que propone Popper es, como todos sabemos, la falsación, pues lo metafísico es lo infansable; pero Popper no le da a la metafísica el sentido negativo que los positivistas le atribuían y acepta que a veces puede ser útil y buena. Queda claro además que en *La lógica de la investigación científica* dicho problema es planteado como un problema teórico, puramente epistemológico.

Pero eso era en 1934, pues en escritos posteriores las cosas cambiaron. En “Conjeturas y refutaciones” de 1953, dice que desde 1919 su problema fue “¿cuándo debe ser considerada como científica una teoría?” o “¿Hay un criterio para determinar el carácter o *status* científico de una teoría?” . Y Popper dice que con lo anterior lo que busca distinguir es “la ciencia de la *seudo-ciencia*” (*Op. cit.*, p. 57). El problema no es distinguir, como nos había dicho veinte años antes, la “ciencia empírica” de la “metafísica”, sino la ciencia en general de la “seudociencia”.

El cambio puede ser considerado por muchos como insignificante, como una reformulación de lo mismo. Pero tiene serias implicaciones: el problema no es distinguir la “ciencia empírica” de lo que “no es ciencia empírica” (y que no necesariamente es malo: la lógica y las matemáticas tampoco son ciencias empíricas y Popper reconoce el valor de la cosmología, incluso afirma que su propia “lógica de la investigación científica” no es empírica sino metafísica) sino entre la “verdadera ciencia” y la “falsa ciencia que se hace pasar por ciencia sin serlo” (y nótese esta diferencia: mientras que la filosofía de Heidegger podría ser considerada como metafísica, en ningún caso podría ser considerada como seudo-científica pues nunca tuvo pretensiones científicas); el problema pasa de ser teórico y epistemológico a ser claramente práctico y político.

En efecto, Popper hace referencia en el texto anterior a sus primeros años en Austria y a la importancia que diversas formas de “irracionalismo”, como la astrología, pero también el psicoanálisis y el marxismo, tenían en ese tiempo. Y nos hace ver que, a diferencia de la metafísica (que puede ser inofensiva: es una mera creencia de los filósofos o a veces puede abrir camino a la ciencia; en todo caso, es inevitable), el problema con la seudo-ciencia es que sirve para legitimar comportamientos políticos, en ocasiones con buenas intenciones, pero también muchas veces equivocados, dañinos y peligrosos.

Lo anterior, creo, no son invenciones mías y puede ser comprobado en otros textos popperianos.

Entre *La lógica de la investigación científica* y “Conjeturas y refutaciones” media *La sociedad abierta y sus enemigos*, en el cual Popper se dio a la colosal tarea (que recordará a más de uno a las empresas contrarrevolucionarias) de defender a la cultura occidental moderna (la “sociedad abierta”) y a su racionalismo, a la que pertenece la ciencia en contra del irracionalismo totalitario, representado por el socialismo (la “sociedad cerrada”)²⁷, al que pertenece la seudo-ciencia.

En su autobiografía *Búsqueda sin término* de 1974, en un apartado titulado “Un año decisivo: marxismo, ciencia y seudociencia” nos habla, de nuevo primero, del ambiente político de Austria después de la primera guerra mundial y nos dice que en su juventud se vio atraído por el comunismo (*Op. cit.*, cf.

²⁶ Además Popper observa que “no hay nada más fácil que ‘desenmascarar’ un problema tratándolo como ‘carente de sentido’ o de ‘seudoproblema’: basta con limitarse a un sentido convenientemente estrecho de ‘sentido’”. Por eso concluye diciendo que “si se admite que únicamente los problemas de la ciencia natural tienen sentido, todo debate acerca del concepto de ‘sentido’ se convierte también en algo carente de sentido” (*La lógica de la investigación científica*, p. 50).

²⁷ Pues, a pesar de que Popper vivió el nazismo, de que tuvo que salir de sus país debido a él, sin embargo, teorizó poco al respecto, y no escribió ningún panfleto contra él (encontramos tan solo algunas referencias incidentales y neutrales), como si hizo con el marxismo (y conste que a principios de los años cuarenta todavía no eran conocidos los males del estalinismo). Me pregunto hasta qué punto existen relaciones entre *El asalto a la razón* de Luckacs y *La sociedad abierta y sus enemigos* de Popper. Por cierto, Lakatos estuvo relacionado con el círculo de Luckacs, ¿o no? Y curiosamente algunos de los enemigos de ambos son los mismos. Cf. *infra* punto 4, apartado “1”.

pp. 44-45). Pero nos dice que pronto se decepcionó de él, tanto por razones prácticas (se dio cuenta que podría conducir a comportamientos irracionales) como por razones teóricas: empezó a dudar de su cientificidad, pues el marxismo pretendía ser una ciencia “un tipo de conocimiento que convertía un deber arriesgar la vida de las otras personas por un dogma acriticamente aceptado, o por un sueño que podía resultar no ser realizable” (*Ibid.*, p. 47). Fue así que se convirtió en anti-marxista.

No discutiré en absoluto el cuestionamiento popperiano al marxismo²⁸. Lo que me interesa señalar es que en los textos posteriores a *La lógica de la investigación científica* Popper nos dice que el problema de la demarcación, como problema teórico, nació de un problema práctico, político y que, curiosamente, apela a lo psicológico y al “contexto de descubrimiento” para explicarlo.

Así, la relación que después volveremos a encontrar explícitamente en Feyerabend entre la pregunta acerca de lo que es la ciencia y la función social de la misma, ya están presentes en Popper, aunque implícitamente (así como también están presentes las “confesiones personales”).

b) Cultura occidental y modernidad, racionalismo y crítica, ciencia y democracia:
contra el relativismo y el dogmatismo, el anarquismo y el totalitarismo

Si Popper es un “racionalista” (en el sentido que él le da a esta palabra, y no en el que yo le confiero) entonces es lógico pensar que su enemigo es el “irracionalismo”. Y así es: su enemigo es el irracionalismo filosófico, especialmente el epistemológico, tanto el dogmatismo como el relativismo, y el político, es decir, el anarquismo y el totalitarismo²⁹. Popper, frente al irracionalismo, defiende la racionalidad, la crítica, la ciencia y la democracia, pues establece una relación de mutua implicación entre ellas así como entre estas y la cultura occidental (que nació en Grecia y en donde nacieron todas ellas) y la modernidad (en donde ellas se han desarrollado plenamente). Popper defiende a la sociedad abierta y al universo abierto.

Popper nos dice que el proceder de la ciencia y de la democracia es semejante (ambas se basan en la racionalidad y en la crítica), incluso se podría decir que el proceder de la ciencia es “democrático” y que la democracia emplea, a veces, “procedimientos científicos”³⁰. Aunque es verdad que lo anterior es exagerar un poco: lo importante es que según Popper existe una relación directa entre la ciencia y la política y por ello existe también una relación directa entre su epistemología y su filosofía política. Pero en Popper no encontramos una etnologización y una politización de la ciencia (las cuales llamarían a una sociologización, a una historización y a una hermeneutización), sino más bien una reacción en contra de la mala politización (pues la suya, la que se opone a la politización, es la buena).

Lo anterior no son meras creencias más sino que puede probarse citando textos popperianos. Pero aclaro que no voy a tratar con detalle y de manera completa las ideas políticas de Popper, sino exclusivamente, de manera sumamente breve y general, la relación que tiene ella con su concepción del conocimiento.

En “Sobre el choque cultural de 1981, Popper dice que “a pesar de todos los fallos que justificadamente pueden encontrarse en ella, *nuestra cultura occidental es la más libre, más justa, más humana y la mejor de todas las que hemos conocido a lo largo de la historia de la humanidad. Es la mejor porque es la que tiene más capacidad de mejorar*” (*En busca de un mundo mejor*, p. 157)³¹. Lo que hace mejor a la cultura occidental que otras culturas es lo mismo que hace mejor a la ciencia frente a otras formas de conocimiento: el método crítico, del ensayo y error.

Popper dice que “*nuestra sociedad occidental ha optado por la democracia como sistema social que puede cambiarse mediante las palabras y en algunos lugares -si bien solo en raras ocasiones- incluso por medio de la argumentación racional, es decir, mediante la crítica objetiva: mediante consideraciones*

²⁸ Popper reconoce que en ese mismo libro que en ese tiempo “el anti-marxismo en Austria era una cosa peor que el marxismo: dado que los socialdemócratas eran marxistas, el anti-marxismo era casi identificado con aquellos movimientos autoritarios que más tarde fueron denominados fascistas” (*Búsqueda sin término*, p. 47).

²⁹ El pospositivismo, la filosofía foucaultiana y el intento por relacionar a la ciencia con condiciones históricas y sociales supuestamente conducen al relativismo y al anarquismo.

³⁰ Aunque, en realidad, para Popper el proceder de la ciencia es más bien de tipo “judicial”. Popper dice que “si se nos llama de testigos a un proceso, se nos pide que digamos la verdad. Y se presupone, con razón, que comprendemos esta exigencia: nuestra declaración debe corresponder con los hechos; no debería estar influida por nuestras convicciones subjetivas (o por las de otras personas). Si nuestra declaración no concuerda con los hechos, habremos mentido o bien cometido un error” (*En busca de un mundo mejor*, p. 19).

Y Popper afirma que “cuando los miembros del jurado alcanzan un acuerdo -una ‘convención’- se denomina el ‘veredicto’. El veredicto está lejos de ser arbitrario. Es obligación de cada miembro del jurado descubrir la verdad objetiva lo mejor que pueda, y según su consciencia” (*Ibid.*, p. 20).

³¹ En “El conocimiento y al configuración de la realidad” dice que considera al conocimiento científico como “el tipo de conocimiento mejor y más importante que tenemos, aunque estoy lejos de considerarlo el único” (*En busca de un mundo mejor*, p. 18).

críticas no personales, *igual que las utilizadas típicamente en la ciencia*, particularmente en la ciencia natural desde los griegos. *Por ello manifiesto mi apoyo a la civilización occidental; a la ciencia; y a la democracia*” (*Ibid.*, p. 158). Es decir, a pesar de su falibilismo, o mejor dicho, por él, Popper *no duda* en decir que la cultura occidental es la mejor de todas, pues ella se basa, tanto en la ciencia como en la política, en la racionalidad y en la crítica.

Sin embargo, Popper lamenta, en “El conocimiento y al configuración de la realidad”, que “vivimos en una época en la que de nuevo *se ha puesto de moda el irracionalismo*” (*Ibid.*, p. 18). Irracionalismo que se manifiesta tanto política como filosóficamente: el relativismo y el anarquismo (el enemigo en los setenta y los ochenta ya no es exterior, la el totalitarismo socialistas, sino que es interior: es una “moda” que azota a las sociedades democráticas, como la suya).

En “Tolerancia y responsabilidad intelectual” dice que el relativismo es “una filosofía consistente en la afirmación de que todas las tesis son más o menos igualmente defendibles desde el punto de vista intelectual. ¡*Vale todo!*” (*Ibid.*, p. 245)³². El relativismo es una forma de psicologismo, pues según él “verdad” es “aquello que es *aceptado*; o bien lo que establece la sociedad; o bien la mayoría; o bien mi interés de grupo; o quizá la televisión”; es decir, que el error del relativismo es “mezclar” las nociones de “verdad” y de “certeza”, de lo objetivo y de lo subjetivo, de lo lógico y de lo psicológico: “la verdad es algo objetivo, mientras que la certeza es cuestión de apreciación subjetiva” (*Ibid.*, p. 20).

Y el problema no es solamente que el relativismo está equivocado, desde el punto de vista lógico y epistemológico (pues es contradictorio), sino que tiene consecuencias políticas negativas: “puede abrir la senda a *cosas malas*, como a la *propaganda* de mentiras que incita a los hombres a *odiar*”; en efecto, “las tesis del relativismo llevan... a la *anarquía, a la ilegalidad y al imperio de la violencia*” (*Ibid.*, p. 244)³³. Por eso dice Popper que “el relativismo es uno de los muchos delitos que cometen los intelectuales. Es una traición de la razón y de la humanidad” (*Ibid.*, p. 20).

Lo que nos dice Popper, de nuevo, es que existe una relación entre las ideas epistemológicas y las políticas, en este caso una mala relación: la idea de que todo vale y que todo es un asunto subjetivo conduce a la oposición a todo orden y ley y, por tanto, a la violencia (esto es, a la desintegración de la sociedad abierta). El deber de los intelectuales, como Popper, es por tanto, oponerse al irracionalismo (en sus diversas formas), defender a la ciencia y la democracia pues en ellas se basa la cultura occidental. Curiosamente lo anterior significa para Popper defender la diferencia entre lo interno a la ciencia y lo externo a ella, defender su autonomía absoluta, ideal, es decir, negar cualquier relación con una sociedad real y con la política, eso a pesar de que él mismo señala su relación con ellas. Véamoslo.

c) La diferencia entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación:
contra el psicologismo

En *La lógica de la investigación científica*, de 1934, Popper habla indistintamente de “epistemología”, de “metodología de la ciencia” o, principalmente, de “lógica de la investigación científica”. En dicho libro Popper dice que el principal problema epistemológico es el “aumento del conocimiento” y que el mejor lugar para estudiarlo es la ciencia (*Op. cit.*, p. 16). Y, según Popper, la epistemología nos debe ayudar “no solamente a conocer más y más acerca del conocimiento sino (*que debe también*) contribuir al avance del mismo” (*Ibid.*, p. 19). En efecto, dice Popper, la prueba del valor de una epistemología es su “fertilidad” (*Ibid.*, p. 37).

Sin embargo, en *Realismo y el objetivo de la ciencia*, publicado en inglés por primera vez en 1972, pero que es un *postscriptum* de *La lógica de la investigación científica*, Popper dice, sorprendentemente, que no considera a la metodología como “una disciplina empírica a contrastar, quizá, por medio de hechos de la historia de la ciencia” sino que para él es, más bien, “una disciplina filosófica metafísica, y quizá incluso, en parte, una postura normativa” (*Op. cit.*, p. 29). Digo “sorprendentemente” porque una característica del positivismo fue su rechazo de toda metafísica y Popper es considerado por muchos como un positivista; es también sorprendente porque Popper es considerado como un teórico del falsacionismo y lo que dice en el texto anterior es que la lógica de la investigación científica (su propio trabajo) no puede someterse a la falsación, a pesar de que pretende proporcionar cierto conocimiento (del propio conocimiento). La lógica de la investigación científica es

³² En efecto, “el relativismo es la posición según la cual puede afirmarse todo, prácticamente todo, y por lo tanto nada. Todo es verdadero o bien nada. Todo es por lo tanto un concepto carente de significado” (*En busca de un mundo mejor*, p. 245).

³³ Popper se opone a que se llame “pluralismo” al “relativismo”, pues “mientras que el relativismo parte de una forma laxa de tolerancia, conduce al imperio de la violencia, el pluralismo crítico puede contribuir a domesticar la violencia” (*En busca de un mundo mejor*, p. 245) Me es imposible saber si aquí Popper se está refiriendo a Feyerabend (relativismo, anarquismo, pluralismo, etc.) pues en el texto no aparece la fecha de publicación del ensayo.

metafísica por infalsable y es normativa porque lejos de simplemente describir lo que es realmente la ciencia pretende decir lo que debe ser.

La anterior es un ejemplo del tipo de cuestiones que creo que deberían ser replanteadas y repensadas a propósito del trabajo de Popper, pues lejos de ser secundarias, son esenciales, sobre todo si se toma en cuenta el “idealismo” al que conduce, en última instancia, su filosofía (“idealismo” que frecuentemente no es tomado en cuenta cuando se le considera como el paladín del racionalismo)³⁴. Pero antes de llegar a tratar de demostrar lo anterior, es primero necesario tocar otra cuestión: el rechazo popperiano del psicologismo.

La filosofía de la ciencia de Popper, como buena parte de la filosofía de principios de siglo, se caracteriza por su antipsicologismo y esto lo podemos encontrar desde sus primeros textos hasta los últimos; sin embargo, su rechazo, legítimo, del psicologismo, lo lleva a un rechazo injustificado de la sociología de la ciencia y de todo planteamiento que busque las relaciones entre la ciencia y lo social e histórico o entre lo interno y lo externo, y no solamente su rechazo es injustificado sino que no nos propone nada a cambio (a no ser su “idealismo” del tercer mundo y sus “reconstrucciones racionales”).

En *La lógica de la investigación científica* el problema del psicologismo se plantea al tratar la cuestión de la inducción. Es conocido el cuestionamiento popperiano a ella, su tesis de que la inducción es una forma de razonamiento inválido, debido a que no se pueden derivar válidamente enunciados universales a partir de enunciados singulares³⁵. Y Popper encuentra que las principales justificaciones de la lógica inductiva son de tipo psicologista y por ello trata el problema³⁶; sin embargo, lejos de ser una cuestión accesoria en su filosofía es una cuestión central en ella.

Popper en el capítulo primero “Panorama de algunos problemas fundamentales”, de *La lógica de la investigación científica*, en la sección “2. Eliminación del psicologismo”, trata de distinguir las cuestiones empíricas o psicológicas de las cuestiones lógicas o epistemológicas, propias de la lógica del conocimiento científico (tal como él la define). Es necesario, nos dice Popper, poner en claro “la distinción entre la psicología del conocimiento que trata de hechos empíricos y la lógica del conocimiento, que se ocupa exclusivamente de relaciones lógicas”. Existe, pues, una dicotomía excluyente entre lo lógico y lo psicológico, lo formal y lo empírico.

Popper parte del hecho de que “el trabajo científico consiste en proponer teorías y en contrastarlas” y sostiene que “la etapa inicial, *el acto de concebir o inventar una teoría*” no exige “un análisis lógico ni es susceptible de él. La cuestión acerca de *cómo se le ocurre una idea nueva a una persona...* puede ser de gran interés para la psicología empírica, pero carece de importancia para el *análisis lógico del conocimiento científico*” (*Op. cit.*, p. 30). Notemos que Popper reduce el contexto de descubrimiento, lo exterior, a lo psicológico y que no toma en cuenta, para nada, el contexto social e histórico más amplio. Notemos también que Popper atribuye la “invención” o la “creación” de una “idea” a un individuo y no a un grupo social, o que por lo menos no cuestiona la idea de que un solo individuo es capaz de “crear” o “inventar” una “idea” científica³⁷.

El análisis lógico del conocimiento científico, dice Popper, “no se interesa por cuestiones de hecho (el *quid facti?* de Kant) sino únicamente por cuestiones de *justificación* o de *validez* (el *quid juris?*

³⁴ Por cierto ¿qué pasó con el rechazo popperiano del platonismo en *La sociedad abierta y sus enemigos*, así como del hegelianismo, después del propio idealismo que termina por proponer Popper?

³⁵ Popper dice en *La lógica de la investigación científica* que “desde el punto de vista lógico dista mucho de ser obvio que estamos justificados al inferir enunciados universales partiendo de enunciados singulares por elevado que sea su número; pues cualquier conclusión que saquemos de este modo corre siempre el riesgo de resultar un día falsa” (*Op. cit.*, p. 28). No existe, dice Popper, un “principio de la inducción, es decir, una regla que garantice la verdad definitiva de la conclusión” (*Ibid.*, p. 28).

³⁶ A propósito, una objeción que frecuentemente se plantea a Popper es que, a pesar de su demostración lógica de la invalidez de la inducción, sin embargo, el hecho es que la gente común y los propios científicos sí proceden inductivamente y que la inducción sí da buenos resultados. Es decir, la demostración meramente formal, teórica, de Popper, sería refutada por los hechos o por la práctica científica.

La cuestión es si realmente se ha entendido lo que plantea Popper cuando se formula esta “crítica”, pues Popper no dice que no se pueden hacer inducciones o que los científicos no lo pueden hacer ni siquiera niega que obtengan buenos resultados cuando lo hacen, pues él no habla de una cuestión de hecho ni pretende hacer una descripción del proceder real de los científicos sino que lo que dice es que la inducción no está justificada lógicamente, que es inválida y que, por ello, no se la debería emplear.

Lo mismo que podemos decir de las falacias lo podemos decir de la inducción: las falacias son razonamientos incorrectos, por contravenir las reglas lógicas, pero no por ello no son persuasivos. En pocas palabras, la objeción del sentido común no toca a la demostración popperiana, impecable e implacable a mi juicio.

³⁷ Muchos autores, como Foucault, estarían de acuerdo en que lo psicológico no es muy importante para explicar la ciencia, son anti-psicologistas, pero diferirían en la tesis popperiana de que lo externo se reduce a lo psicológico.

kantiano)... de derecho”. Es decir, lo que le interesa es responder a las preguntas “¿puede justificarse un enunciado?; en caso afirmativo, ¿de qué modo?, ¿depende lógicamente de otros enunciados?, ¿o los contradice quizá?”. La justificación a la que se refiere Popper aquí es de tipo “lógico”, es decir, se refiere a las relaciones entre enunciados y, de nuevo, no hace referencia al contexto o a la justificación social (que incluiría a la lógica)³⁸.

Popper acepta que la tarea de la epistemología es realizar una “reconstrucción racional” de la ciencia, pero sostiene que lo que se debe reconstruir no son “los procesos que tienen lugar durante el estímulo y formación de las inspiraciones” sino el proceso por medio del cual se “*contrasta una idea*” (*Ibid.*, p. 31)³⁹.

La tesis de Popper es que el proceso individual, psicológico, por el cual una idea, una teoría científica, etc., han sido concebidas es indiferente a la lógica de la investigación, pues a ella solamente le interesa el resultado, el producto acabado, al cual plantea las cuestiones de su justificación, pero únicamente de su justificación lógica: ¿cómo se constrasta?

Popper, en la sección “27. La objetividad de la base empírica”, dice que “a la ciencia puede considerársela desde diversos puntos de vista, no solamente desde el de la epistemología: así la podemos mirar como un *fenómeno biológico o sociológico*, y en este caso, se la puede describir como una herramienta, un aparato tal vez comparable a los de nuestra máquina industrial” (*Ibid.*, p. 95). Ahora bien, si la consideramos así, dice Popper, como un “medio de producción”, lo importante es *lo que produce*, el “producto”, y no el proceso por medio del cual se obtuvo o las experiencias o las sensaciones, que *acompañan* en la conciencia de los individuos, a dicho proceso (*Ibid.*, p. 96).

Repito Popper reduce, por lo menos en *La lógica de la investigación científica*, todo lo “exterior”, o el contexto de descubrimiento, a lo psicológico y no considera los factores sociales. Segundo, como reduce el contexto de descubrimiento a lo psicológico, le parece que este es innesencial y que no es pertinente para la epistemología. Tercero, cuando Popper habla de reconstruir el proceso por medio del cual se contrasta una idea no se refiere, desde luego, a la reconstrucción del proceso real, efectivo, histórico por medio del cual determinada idea científica fue contrastada (no se refiere a la historia de la ciencia), sino al proceso lógico, a la relación deductiva entre enunciados; es decir, frente al psicologismo defiende un formalismo logicista. Cuarto, Popper únicamente se pregunta por el producto del proceso del conocimiento y lo considera independiente de él, lo cual es, una anticipación de su idealismo posterior.

d) El convencionalismo y la dimensión social de la ciencia

Ciertamente en Popper la justificación lógica no es la última palabra, pues una de las consecuencias de su cuestionamiento de la inducción es que no solamente los enunciados generales son infalsables, sino que también lo son los singulares, es decir, que ninguna falsación es concluyente. Y, debido a ello, se ve obligado a postular un cierto “convencionalismo”.

Popper distingue, como acabamos de ver, entre “el proceso de concebir una idea nueva” (proceso psicológico, externo, no científico) y “los métodos y resultados de su examen lógico” y nos dice que la tarea de la lógica del conocimiento es “la investigación de los *métodos empleados en las contrastaciones sistemáticas* a que debe someterse toda idea nueva” (*Ibid.*, p. 31). Ahora bien, dichos “métodos” son por naturaleza, nos dice Popper, “intersubjetivos”.

En *La lógica de la investigación científica* encontramos, en efecto, cierta consideración de los factores “sociales” que intervienen en la ciencia, pero de una manera muy especial y limitada.

En el “Prefacio a la edición inglesa”, de 1959, Popper nos dice que el único “método de la filosofía” y, de hecho, de “toda discusión racional”, es “enunciar claramente los problemas” y “examinar críticamente las diversas soluciones propuestas” (*Ibid.*, p. 17). En resumen, para Popper la “actitud racional” es equivalente a la “actitud crítica” pues algo es racional si, y solo si, es susceptible de una discusión crítica. Al decir esto se podría afirmar que, implícitamente, Popper está aceptando la dimensión social de la ciencia pues la discusión racional supone una comunidad de investigadores (a la manera de

³⁸ Pero Popper va más allá, no solamente sostiene que son diferentes ambos procesos sino que afirma incluso que “no existe, en absoluto, un método lógico de tener nuevas ideas, ni una reconstrucción lógica de este proceso” (*La lógica de la investigación científica*, p. 31); no hay “lógica del descubrimiento” para este Popper, como si la hay para el segundo Popper y para Lakatos y, por supuesto, para Kuhn (aunque no el en sentido estrecho del término “lógica”).

³⁹ Popper en la sección “27. La objetividad de la base empírica”, en la misma línea, distingue entre la “ciencia objetiva” y “nuestro conocimiento”. Popper plantea que la pregunta epistemológica por excelencia es “¿cómo contrastamos los enunciados científicos por medio de sus consecuencias deductivas?” (*La lógica de la investigación científica*, p. 93), es decir, lo que le interesa a la epistemología son “las consecuencias lógicas existentes entre enunciados científicos” y no “los sentimiento de conciencia o de convicción” que acompañan a “nuestro conocimiento” (*Ibid.*, p. 94).

Pierce). Pero la concepción de Popper es procedimental, lo importante es el “método” que se sigue y no tanto el grupo de personas que sigue ese procedimiento o la sociedad que hace posible que algunos individuos lo sigan.

Efectivamente, en la sección 8, del primer capítulo, “Objetividad científico y convicción subjetiva”, Popper vuelve sobre el problema de la diferencia entre justificación y descubrimiento, lógica y psicología, pero ahora distingue a lo “objetivo-intersubjetivo” de lo “subjetivo-individual”. Popper parte del principio de que una idea científica ha de ser justificable, pero justificable de manera “objetiva”, entendiéndolo por ello que “en principio puede ser contrastada y comprendida *por cualquier persona*”. Popper está aquí usando el término “objetividad” no en un sentido “objetivista” (es decir, lo que es independiente de todo sujeto, lo que únicamente depende del objeto en sí mismo) sino como sinónimo de “intersubjetivo” (lo que es válido para todos, lo que es independiente de las características particulares de los individuos).

Efectivamente, Popper nos dice que “*la objetividad de los enunciados científicos descansa en el hecho de que pueden contrastarse intersubjetivamente*” (*Ibid.*, p. 43). Para Popper lo contrario a lo objetivo es, entonces, lo subjetivo entendiéndolo como “sentimientos de convicción”, es decir, la “certeza” (que es siempre individual e intransferible). Ahora bien, si Popper entiende objetividad como intersubjetividad, sin embargo, considera que la justificación no se reduce a la justificación social, o al consenso de un grupo, sino que es ante todo un asunto lógico o metodológico. Popper nos dice que “solo cuando se da la recurrencia de ciertos acontecimientos de acuerdo con las reglas o las regularidades -y así sucede con los instrumentos repetibles- pueden ser contrastadas nuestras observaciones por cualquiera” y agrega que “*solo... debido a su regularidad y a su reproductibilidad son, en principio, contrastables intersubjetivamente*” (*Ibid.*, p. 46). Es decir, lo que hace “objetivo” a algo es el estar sometido a reglas o a cierta regularidad que permite contrastarlo. La dimensión social se reduce, así, a un conjunto de reglas, a un procedimiento para contrastar ideas⁴⁰.

La cuestión es ¿los procesos para contrastar ideas siempre han sido los mismos?, ¿la intersubjetividad siempre ha sido igual en todas las sociedades y en todas las épocas?, ¿qué la hace posibles? Además ¿para responder a esas preguntas las cuestiones sociales e históricas son inesenciales?, ¿lo son de la misma forma que lo es lo subjetivo y lo individual?, ¿los cuestionamientos popperianos serán igualmente aplicables a ellas? Pero esas cuestiones no pasan por la *mente de Popper* pues su propio planteamiento las excluye: son propias del “contexto de descubrimiento” y a él solamente le interesa el producto acabado: él parte del *hecho* de que *existen* esos procesos (y no se pregunta *por qué* existen).

Además la introducción de la dimensión “social” de la ciencia presenta ciertos problemas en la filosofía de Popper debido a su rechazo del “convencionalismo”.

En efecto, en el capítulo 4, “La falsabilidad”, en la sección “19. Algunas objeciones convencionalistas”, Popper habla de “convencionalismo”, es decir, de la filosofía de la ciencia de Poincaré y Duhem (a propósito, dos filósofos de la ciencia franceses, pero de principios de siglo). Y ahí encontramos, de nuevo, que Popper rechaza el psicologismo, pero ahora a nivel colectivo o social, pues concibe a la sociedad como un gran sujeto que decide, tiene creencias, etc.

Popper plantea que el convencionalismo es una forma de idealismo, en el sentido de que plantea que las leyes de la Naturaleza son “creaciones nuestras” y de que sostiene que son “libres creaciones nuestras, invenciones, decisiones arbitrarias, convenciones nuestras”. Según esto, la ciencia no describe, descubre, etc., a la naturaleza sino que es solo una mera “construcción lógica”. El convencionalismo afirma que “no son las propiedades del mundo las que determinarían esta construcción sino que -por el contrario- precisamente es esta la que determinan las propiedades de un mundo artificial” (*Ibid.*, p. 76)⁴¹.

Popper admite que “el convencionalismo es un sistema completo y defendible, y no es fácil que tengan éxito los intentos de descubrir en él incoherencias”, pero sostiene que es “totalmente inaceptable” pues subyace a él “una teoría de la ciencia y de su finalidad y de sus propósitos” radicalmente distinta a la suya (*Ibid.*, p. 77). Y, de un forma poco menos que paradójica, sostiene que “el único modo de eludir el convencionalismo es tomar una *decisión*: la de no aplicar sus métodos. *Decimos* que, en el caso de que se presente una amenaza para nuestras teorías, no la salvaremos por ningún género de *estratagema convencionalista*” (*Ibid.*, p. 78).

⁴⁰ La “objetividad” de la ciencia radica, nos dice Popper también en “La lógica de las ciencias sociales”, en que “ninguna teoría está exenta de crítica” y en que los medios que se utilizan son lógicos e intersubjetivos (*En busca de un mundo mejor*, p. 94). La objetividad científica se basa también en la “tradicón crítica” (*Cf.*, *ibid.*, p. 101).

⁴¹ Una consecuencia de ello es que, según dice Popper en *La lógica de la investigación científica*, “las leyes de la Naturaleza no son falsables por la observación pues se necesitan para determinar qué es una observación” (*Op. cit.*, p. 76).

Lo que plantea Popper no solamente es en principio contradictorio (pretende escapar y superar al convencionalismo y a su decisionismo por medio de la *convención* o de la *decisión* de no hacerle caso ni recurrir a él), sino que de hecho su propia filosofía no cumple con su propia convención, pues, ante el problema del retroceso al infinito al que parece conducir su falsacionismo, no duda en adoptar una posición convencionalista.

En la sección "II. Las reglas metodológicas como convenciones", efectivamente, Popper dice que considera a las reglas metodológicas como "convenciones", entendiendo por ello "reglas del juego". Popper inclusive compara las "reglas de juego de la ciencia empírica" con las "reglas del ajedrez" (*Ibid.*, p. 52).

Como se sabe, Popper ante el problema de la inconclusividad de la falsación, para evitar el problema del retroceso infinito, con la consiguiente falta de fundamentación, introduce la idea de "la convencionalidad de la base empírica" que sirve para la contrastación. En efecto, nos dice que el proceso de contrastación "tiene que detenerse en algún enunciado básico que decidimos aceptar". Pero, si es así, pregunta Popper, ¿en qué clase de enunciado? En uno que nos deje "*satisfechos por el momento*", dice Popper, o, mejor dicho, "alguno cuya aceptación o rechazo es probable que *los investigadores se pongan de acuerdo*" (*Ibid.*, p. 99).

Pero ¿por qué los científicos van a "ponerse de acuerdo"? ¿basándose en qué?, ¿qué haría posible ese acuerdo?, ¿únicamente la lógica y la experiencia? ⁴² Y también debemos preguntarnos si en estas cuestiones no intervendrán factores no solamente psicológicos sino, principalmente, sociales e históricos.

Se podría objetar a Popper que su "convencionalismo" abre la puerta a un relativismo absoluto, en el sentido de que podría ocurrir que algún día los científicos no se puedan poner de acuerdo acerca de los enunciados que serán considerados como base empírica, pero él responde que "si un día ya no fuese posible lograr que los investigadores *se pusieran de acuerdo* acerca de un enunciado básico, esto equivaldría a un fracaso del lenguaje como medio universal de comunicación" (Popper excluye o no toma en cuenta la existencia de una incomensurabilidad y de las "crisis científicas", en sentido kuhniano).

Popper también se percata de que una objeción que se le podría hacer es que con su convencionalismo se podría caer en el dogmatismo, en el sentido de que con él se desiste a la tarea de justificar los enunciados básicos por medio de otros argumentos; pero responde que "este tipo de dogmatismo es inocuo" ya que en cuanto tengamos necesidad de ello podemos continuar contrastando fácilmente dichos enunciados (*Ibid.*, p. 100). Popper afirma que "los enunciados básicos *se aceptan como resultado de una discusión o de un acuerdo, y desde este punto de vista son convenciones*" pero, por otra parte, afirma que "se llega a las decisiones siguiendo un *proceder gobernado por reglas*" (*Ibid.*, p. 101). Es decir, no es un convencionalismo absoluto, decisionista o voluntarista, sino que es un convencionalismo que apela a reglas intersubjetivas.

No nos engañemos, Popper no propone un convencionalismo total, en el sentido de que no es el mero acuerdo, la decisión o la voluntad de un grupo de científicos lo que decide en última instancia sino que "elegimos la teoría que *se muestre* mejor en la comparación con las demás teorías, la que por *selección natural* muestre ser más apta para sobrevivir; y esta será la que no solamente *haya resistido* a las contrastaciones más exigentes, sino que sea, asimismo, contrastable de modo más rigurosa" (*Ibid.*, p. 103) ⁴³. Lo que decide, nos dice Popper, no es la comunidad de científicos, sino que son las contrastaciones o incluso la "realidad". Así, a pesar de que Popper adopta una posición cercana a la sociologización, al final retoma una posición "positivista" ⁴⁴.

⁴² Véase lo que dice Kuhn al respecto en el apartado "g" del siguiente punto, el 3.

⁴³ Popper compara desde *La lógica de la investigación científica* al desarrollo del conocimiento con la evolución de la vida, o, mejor dicho, con la adaptación al medio de las especies. Popper, a pesar de su oposición al naturalismo y al positivismo (aunque, es verdad, esa oposición es en un sentido muy particular, debido a la inducción y por razones lógicas) propone, finalmente, en lo que podemos llamar su "segunda filosofía", un biologicismo. En efecto, su modelo para explicar el conocimiento deja de ser la física y pasa a ser la biología darwiniana.

⁴⁴ ¿Qué conclusiones podemos sacar de los textos anteriores?

Primera: Popper separa de manera tajante el "contexto de justificación" del "contexto de descubrimiento" y considera al primero como una cuestión "puramente lógica", y, en cambio, considera al segundo como un asunto "empírico", esto es, como el "proceso psicológico" que se desarrolla en la "mente" de un individuo para descubrir una "idea nueva"; y para él, el segundo es irrelevante desde el punto de vista epistemológico. Popper, entonces, reduce lo "externo" a lo "psicológico individual" y no toma en cuenta para nada a lo social en sentido amplio.

Segunda: Popper sí habla de la dimensión social de la ciencia, pero la reduce a un "conjunto de reglas" o a un "procedimiento público" o intersubjetivo, pero puramente formal, para "contrastar ideas". De nuevo, Popper tiene un visión extraordinariamente estrecha y artificial de lo social. Además lo intersubjetivo, el "convencionalismo" que propone, está subordinado a la "realidad", pues ella es, en última instancia, el juez y quien "decide" sobre la ciencia.

e) La crítica Popperiana a la sociología del conocimiento

Ahora bien, frente a los problemas “convencionalistas” que existen en la propuesta de Popper en *La lógica de la investigación científica*, encontramos en otro de sus libros un rechazo de la sociología de la ciencia.

En *La sociedad abierta y sus enemigos* de 1945, en el capítulo 13, “La sociología del conocimiento”, Popper considera, precisamente, a la sociología del conocimiento, sobre todo en su forma marxista, según la cual “nuestras opiniones, incluyendo las de carácter moral y científico, se hallan *determinadas* por los intereses de clase, y, en términos más generales, *por la situación social e histórica* de nuestro tiempo”; es decir, considera a “la teoría de la determinación social del conocimiento científico”. Según Popper, “la sociología del conocimiento arguye que el pensamiento científico y en particular el pensamiento referente a asuntos sociales y políticos, no se desarrolla en el vacío sino dentro de *una atmósfera social condicionada*. Recibe, así, la influencia considerable de elementos inconscientes o subyacentes que parecen ocultos al sujeto pensante puesto que forman, por así decirlo, el lugar mismo que habita, es decir, su hábitat social. Este *determina* todo un sistema de opiniones o teorías que al sujeto pensante se le presentan como incuestionables”. En pocas palabras, la sociología de la ciencia nos dice que todo sujeto pensante parte de un “sistema de hipótesis, aparentemente incuestionadas” que forman “ideologías totales” (*Op. cit.*, p. 382)⁴⁵.

En las citas anteriores Popper considera a la sociología del conocimiento como una disciplina o una corriente que plantea que existe una “determinación social del conocimiento”. Ahora bien, si tomamos la descripción que hace Popper de la sociología de la ciencia, entonces me parece que poco hay de malo en ella, pues en mi opinión es indiscutible que “el conocimiento está determinado por el medio social en el cual surge”. Es verdad, habría que precisar a qué tipo de “determinación” nos estamos refiriendo y hasta dónde llega esta, pero esas no son cuestiones que se le ocurren a Popper, pues para él toda “determinación” es siempre “absoluta”; es decir, para Popper cualquier tesis acerca de la determinación social del conocimiento es equivalente a un “determinismo sociologista”. El problema es el de si toda sociología del conocimiento es “sociologista”, es decir, el problema es el de si Popper no tiene, otra vez, una visión estrecha y hasta equivocada de las cosas, y si su crítica solamente se aplica únicamente a determinado tipo de sociología del conocimiento, por cierto, una bastante limitada.

Popper plantea otras objeciones. La primera, de orden lógico, es que “la sociología del conocimiento “se destruye a sí misma” (*Ibid.*, p. 385): si todo está determinado socialmente entonces ella también lo está, y entonces... Pero ¿por qué la tesis de la determinación social del conocimiento ha de ser absolutista y simplista?

Otro problema que Popper encuentra en la sociología de la ciencia es su relativismo o la tesis hegeliana de que “todo conocimiento y toda verdad son ‘relativas’ en el sentido de que se hallan *determinadas por la historia*”, relativismo del cual se deriva la tesis de que “no es posible *ningún* puente intelectual o transacción entre diferentes ideologías totales” (*Ibid.*, p. 382). Es decir, la sociología de la ciencia plantea, según esto, que todo conocimiento es relativo, en el sentido de que no es absoluto o de que está limitado por las condiciones sociales e históricas en las que surgió, lo cual, por cierto, me parece indudable. Aunque, otra vez, lo anterior no quiere decir que dicha relatividad sea absoluta; pues si fuera así su crítica sería cosa de niños: todo es relativo, pero entonces la anterior afirmación también lo es y, por ello, se autodestruye: P y no P = absurdo; y tampoco quiere decir que entre distintas comunidades o épocas existe una inconmensurabilidad absoluta. De nuevo, la crítica de Popper no parece contundente.

La tercera objeción refiere a su falsedad.

La sociología del conocimiento, nos dice Popper, “muestra también una sorprendente incompreensión de su objeto principal, a saber, los aspectos sociales del conocimiento, o, mejor dicho, del método científico. Así considera a la ciencia o al conocimiento como *un proceso en la mente o la ‘conciencia’ del hombre de ciencia individual, o, quizá, el producto de dicho proceso*” y Popper dice

Tercera: Popper rechaza al “convencionalismo”, al cual define como una forma de subjetivismo colectivo, es decir, lo caracteriza teniendo como modelo a la conciencia psicológica individual; pero el propio Popper, ante el problema de la inconclusividad de la falsación, se ve obligado a proponer una forma de convencionalismo, el cual, es cierto, no es un convencionalismo común y corriente, pero de todas formas va en contra de su rechazo del convencionalismo; así, a pesar de adoptar una postura formalista y logicista, se ve al final en la necesidad de introducir factores sociales para explicar a la ciencia.

En conclusión, en *La lógica de la investigación científica*, en sus dos ediciones, no encontramos ni la “historización”, ni la “sociologización” ni los otros rasgos propios de la filosofía pospositivista de la ciencia. Lo que encontramos son rasgos más cercanos a los del positivismo.

⁴⁵ Lo cual es, en cierta medida, no solamente lo que dice el marxismo sino también lo que sostiene Kuhn y lo que propone Foucault, como después veremos.

que “visto desde este ángulo, lo que llamamos objetividad científica debe convertirse, en verdad, en algo completamente incomprensible si no imposible”. Pero la objetividad científica no depende, dice Popper, de la falta de prejuicios en el científico, sino que depende del método científico (*Ibid.*, p. 385) o mejor dicho del “aspecto social del método científico”, esto es, está ligada “al hecho de que la ciencia y la objetividad científica no resultan (ni pueden resultar) de los esfuerzos de un hombre de ciencia individual por ser ‘objetivo’ sino de la cooperación de muchos hombres de ciencia” así “puede definirse la objetividad científica como la *intersubjetividad del método científico*”. Es decir, lo que hace objetiva a la ciencia es el “carácter *público* del método científico”, lo cual implica la existencia de la crítica libre, de la superación de las discrepancias puramente verbales, del recurso a la experiencia públicamente experimentable al interior de instituciones sociales creadas para fomentar la objetividad, etc. (*Ibid.*, p. 386)⁴⁶.

Perdón por ser repetitivo, pero es necesario recalcar que Popper tiene una visión extraordinariamente limitada de la social, pues lo reduce al procedimiento formal para contrastar ideas o someterlas a crítica. Lo social por mucho, se reduce a lo intersubjetivo, pero a una intersubjetividad formal o procedimental. Y Popper parece creer que esa intersubjetividad siempre ha sido la misma, que se sostiene por sí sola, que no está influenciada en absoluto por las condiciones sociales e históricas. En pocas palabras, la intersubjetividad de la que habla Popper es ideal.

Varias cuestiones: primero, Popper en realidad no discute la tesis de que el conocimiento científico está determinado por factores sociales e históricos; lo que hace es afirmar que dicha relación no existe o que no es importante, que el único factor social que interviene en la ciencia es el hecho de que es un conocimiento contrastable intersubjetivamente.

La crítica de Popper es abstracta, esto es, no muestra, a través del análisis de la historia de la ciencia ni, mucho menos, del análisis de los factores sociales, que no existe una determinación de lo social o de la historia sobre la ciencia, sino que parte de un modelo abstracto: el procedimiento de la discusión racional y eso le parece bastante para echar abajo a toda la sociología de la ciencia.

En conclusión, Popper lejos de haber derrumbado totalmente la posibilidad de una sociología del conocimiento y de todo intento por explicar a la ciencia en términos de condiciones sociales e históricas, lo único que ha hecho es cuestionar cierta forma de sociología de la ciencia, un tipo de sociología de la ciencia que cree que todo se puede explicar en términos sociales, que la ciencia es un simple reflejo de lo social, que todo es relativo a una sociedad, etc., es decir, una sociología (sociologista) de entrada autorrefutada⁴⁷.

Y lo anterior lo podemos encontrar confirmado en un texto posterior.

En “La lógica de las ciencias sociales” de 1961, en el que Popper se opone al naturalismo, a la idea de que las ciencias sociales deben imitar a las naturales y donde plantea que el método de toda ciencia es el racional y trata de demostrar que la sociología es, de alguna forma, la ciencia social por excelencia, pero, al mismo tiempo, se opone al sociologismo o al relativismo social, al que también califica como “sociología del conocimiento” (*En busca de un mundo mejor*, p. 100). Popper rechaza

⁴⁶ La sociología propone, debido a sus propios presupuestos, dice Popper, una “socioterapia”, es decir, “cree que se puede alcanzar el mayor grado de objetividad mediante el análisis, a través de la inteligencia libremente equilibrada, de las diversas ideologías ocultas y su arraigo inconsciente. El camino hacia el verdadero conocimiento parece consistir en la revelación de los supuestos inconscientes” (*La sociedad abierta y sus enemigos*, p. 383). Popper cuestiona, con razón, la idea de que la objetividad científica se puede alcanzar solamente cuando el científico logra “liberarse” de las determinaciones sociales que pesan sobre él o cuando se desprende de sus prejuicios ideológicos y de sus juicios de valor y nos dice, en cambio, que la ciencia es objetiva debido a sus procedimientos públicos e intersubjetivos. Popper cuestiona a la sociología del conocimiento por la idea equivocada de que el conocimiento es un proceso que se desarrolla en la mente de un individuo; sin embargo, según he mostrado antes, el propio Popper cree eso cuando distingue entre el contexto de descubrimiento y el de justificación y cuando reduce el primero a lo psicológico.

En “La lógica de las ciencias sociales” Popper asimismo se opone a la idea de que la objetividad implica “no estar sesgado por los prejuicios de valor” (*En busca de un mundo mejor*, p. 95), pues todo científico “favorece sus propias ideas de forma sesgada o partidista” (*Ibid.*, p. 101). Para Popper lo importante no es tratar de eliminar los valores de la ciencia sino distinguir entre los valores “puramente científicos” y los “extracientíficos”, entre “la cuestión de la verdad” y los intereses extracientíficos; aunque acepta que “no es posible eliminar de la investigación estos intereses extracientíficos” (*Ibid.*, p. 102) pues sería tanto como tratar de eliminar lo humano de la ciencia (*Cf.*, *Ibid.*, p. 103).

⁴⁷ Popper confunde, o por lo menos no diferencia claramente, a la sociología de la ciencia (la cual es una disciplina científica como otras, que tiene por tarea la aplicación de la ciencia sociológica a la ciencia, considerada como un fenómeno social), del sociologismo (una forma de reduccionismo o un defecto intelectual que consiste tratar de explicar todo a partir de lo social) y del relativismo social (que es una posición más bien filosófica que consistiría en sostener que todo es relativo a una sociedad y que, por tanto, no existe nada absoluto; posición, por cierto, *a priori*, autocontradictoria). Y Popper tampoco distingue lo anterior de la tesis, sostenida por el marxismo pero no únicamente por él, de que existe una relación entre el conocimiento y la sociedad en la que ese conocimiento ha surgido.

dicha posición por dos razones: primero, porque es lógicamente autocontradictoria y, segundo, porque es falsa, en el sentido de que la ciencia no es así como dice la sociología del conocimiento.

La sociología del conocimiento, dice Popper, enseña que “hay verdad o ciencia para este o aquel grupo o clase, como una ciencia proletaria y una ciencia burguesa”. Pero, objeta Popper, la sociología del conocimiento “que considera la objetividad de la conducta de los científicos individuales y que explica la falta de objetividad en términos del medio social del científico ha pasado por alto el siguiente aspecto decisivo: el hecho de que *la objetividad radica exclusivamente en la crítica*”. Es decir, lo que objeta Popper a la sociología de la ciencia es que la ciencia no es el simple reflejo de la social, pues tiene una estructura propia y que lo que la hace objetiva tampoco es la “neutralidad” de los científicos, sino el hecho de que todo conocimiento es susceptible de crítica o de un examen intersubjetivo. La ciencia, nos dice Popper, goza de cierta autonomía: lo científico se determina únicamente por medio de procedimientos racionales⁴⁸.

Sin embargo, en seguida Popper sostiene que “la objetividad *solo* puede explicarse en términos de *ideas sociales como la competencia... la tradición... las instituciones sociales y del poder del estado*”. Popper simplemente hace referencia a “ideas sociales” pero no las define, no las explica ni nos dice cuáles son sus relaciones con el conocimiento científico, pero lo importante es que la “objetividad”, a final de cuentas, sí tiene que ver con lo social y lo histórico en sentido amplio y estricto (no con la intersubjetividad ideal y formal).

Pero, inmediatamente, a pesar de lo que acaba de decir, Popper subestima y minimiza la importancia de las condiciones sociales e históricas. En efecto, según Popper, “*detalles menores* como, por ejemplo, el medio social o ideológico del investigador *tienden a eliminarse* en este proceso a largo plazo, aunque sin duda siempre desempeñan un papel a corto plazo” (*Ibid.*, p. 101). Popper afirma que el medio social o ideológico “*tiende a eliminarse*”, pero no nos dice cómo o hasta qué punto sucede esto. Popper parece creer que la ciencia es un producto social, pero que ese producto, una vez que ha alcanzado cierto nivel de desarrollo, se convierte en una máquina que funciona sola, que se autoregula, y que se desprende de toda influencia de aquello que la hizo posible y que la sostiene: la sociedad, pues, al fin y al cabo, dice Popper, ella es un “detalle menor”.

Ahora bien, la cuestión importante para Popper no es buscar las relaciones entre la ciencia y lo social y no es tampoco proporcionar una explicación alternativa de dicha relación, sino separar los problemas científicos de los extracientíficos, es decir, “*la distinción entre intereses que no pertenecen a la búsqueda de la verdad y el interés puramente científico por la verdad*” y la tarea de la crítica científica es “*luchar contra la confusión de ámbitos de valor, y, en particular, la eliminación de los valores extracientíficos del ámbito de las cuestiones de verdad*” (*Ibid.*, p. 102). Como Kant, Popper cree que el único problema de la filosofía es separar los distintos ámbitos de valor, distinguir a los auténticos intereses científicos de los que no lo son: separar a lo interior de lo exterior. Así, Popper rechaza toda relación “legítima” entre la ciencia y la sociedad y no nos ofrece nada a cambio de la sociología de la ciencia que rechaza.

Popper, como dije al principio, de este capítulo, se encuentra más del lado del positivismo que del pospositivismo. Algunas de sus tesis pueden sonar a anticipaciones de las tesis pospositivistas o, incluso, de corrientes filosóficas actuales “intersubjetivistas” (como la teoría de la comunicación habermasiana), pero la verdad es que su concepción de lo social es puramente formal.

Tenemos, pues, problemas convencionalistas en la posición de Popper y una crítica insuficiente de la sociología de la ciencia. Debemos preguntarnos ahora cuál es la propuesta sociológica de Popper.

f) La autonomía de la sociología (de nuevo, contra el psicologismo).

Como se sabe, Popper rechaza el “historicismo” pero lo define de manera diferente a como comúnmente se lo entiende y a lo que yo mismo entiendo por él: no la doctrina de que todo es histórico sino, principalmente, la doctrina de que la historia, como se supone hacen las ciencias naturales, debe encontrar leyes deterministas en la historia que permiten predecir eventos históricos futuros (es decir, entiende por él una forma de “naturalismo”). Popper rechaza el historicismo porque, por principio, él rechaza todo determinismo: considera que ni siquiera en la física se pueden encontrar leyes deterministas (vivimos en un universo abierto); segundo, porque rechaza el naturalismo, es decir, la idea de que existe un método propio de las ciencias naturales que debe ser imitado por las sociales para alcanzar la científicidad (para él solamente existe un único método científico: el de la crítica racional); tercero, porque el historicismo conduce a la justificación de teorías y medidas políticas totalitarias (como las

⁴⁸ De nuevo, todo lo social para Popper queda reducido a un método racional, es decir, a la posibilidad de someter a un examen intersubjetivo un conocimiento.

socialistas). Popper toma como principal ejemplo del historicismo al marxismo, pero considera que el historicismo no se reduce a él.

No es el momento adecuado para discutir la crítica popperiana al marxismo: si realmente comprendido marxismo, si sus críticas dan en el blanco, si el propio marxismo no puede criticar a la filosofía de Popper, etc., lo único que me interesa señalar es que la historización, según la he caracterizado antes, no es tratada por Popper o incluso es subestimada por él.

Pero Popper sí nos dice algo interesante sobre la sociología y algo sorprendente sobre el “economicismo”.

En el “Capítulo 14. La autonomía de la sociología” de *La sociedad abierta y sus enemigos*, Popper dice que una de las principales aportaciones de Marx es su oposición al psicologismo (como el de Mill) en la sociología, entendiéndolo por “psicologismo” la teoría de que “todas las leyes de la vida social deben ser reducibles, en última instancia, a las leyes psicológicas de la ‘naturaleza humana’” (*Op. cit.*, p. 275). De manera más precisa, Popper entiende por “psicologismo” “la teoría de que siendo la sociedad el producto de las mentes interactuantes, las leyes sociales deben ser reducibles, en última instancia, a leyes psicológicas puesto que los sucesos de la vida social, incluidas sus convenciones, deben ser *el producto de causas provenientes de las mentes de hombres individuales*”⁴⁹.

Y, según Popper, frente a ese psicologismo, Marx y los defensores de la autonomía de la sociología defienden tesis “institucionalistas”, es decir, afirman que “ninguna acción podrá explicarse jamás tomando en cuenta tan solo las motivaciones humanas”, y que, por el contrario, es necesario hacer referencia a “la *situación general* y, especialmente, al *medio circundante*”. Los “institucionalistas” sostienen que “nuestras acciones no pueden ser explicadas sin una referencia expresa al *medio social* en que vivimos, a las *instituciones sociales* y a su modo particular de funcionar”. Lo cual significa que la sociología no puede reducirse a la psicología, que es una ciencia autónoma y que, en realidad, la psicología depende de la sociología e histórico (*Ibid.*, p. 276). Pero fundamentalmente significa que para entender una acción es necesario referirse al medio social (que incluye prácticas, instituciones, relaciones sociales, etc.) que hace posible y determina esa acción; lo cual es, precisamente, lo que he estado objetando al propio Popper y que, según yo, sería propio de una verdadera sociología de la ciencia.⁵⁰

Popper plantea que “los hombres -a saber, las mentes humanas, las necesidades, las esperanzas, los temores y las expectativas, los móviles y las aspiraciones de los hombres- son, a lo sumo, el *producto* de la vida en sociedad y no sus creadores”. Las estructuras sociales son creaciones de los hombres y ellos pueden cambiarlas, pero eso no significa que las hayan diseñadas “conscientemente” o que pueden ser explicadas en función de las intenciones de los sujetos que las crearon sino que son “los subproductos, indirectos, involuntarios, de dichas acciones”. En efecto, dice Popper, pocas instituciones fueron introducidas conscientemente y una vez constituidas generalmente no evolucionan según los proyectos originales de sus “creadores” (*Ibid.*, p. 279).

Popper, como el marxismo, dice que “nuestras acciones son explicables en considerable medida, en función de la *situación* en que se producen” (*Ibid.*, p. 282). Popper, repito, está diciendo algo parecido a lo que dice la sociología de la ciencia y a lo que defiendo yo mismo⁵¹, aunque el problema es qué está entendiendo realmente por “institución” y “situación”.

En *La sociedad abierta y sus enemigos* encontramos de nuevo la oposición popperiana al psicologismo, pero también una afirmación acerca de la autonomía de lo social; pero, lo más importante: una alternativa tanto al psicologismo como al logicismo, es decir, tanto a la idea de que la ciencia puede ser explicada únicamente en términos psicológicos o como la idea de que puede ser explicada exclusivamente en términos de las relaciones formales entre sus enunciados, pues se puede hacer, nos dice

⁴⁹ Popper se opone a lo que llama la “teoría conspirativa de la sociedad”, según la cual “los fenómenos sociales se explican cuando se descubre a los hombres o entidades colectivas que se hallan interesados en el acaecimiento de dichos fenómenos (a veces se trata de un interés oculto que primero debe ser revelado) y que han trabajado y conspirado para producirlos”. Es decir, según la teoría conspirativa todo lo que ocurre en la sociedad es el resultado de los intereses de los individuos o grupos (considerados como individuos) (*La sociedad abierta y sus enemigos*, p. 280).

⁵⁰ En “La ciencia normal y sus peligros” Popper es más radical. Se opone por completo a la supuesta sugerencia de Kuhn de “volcarse hacia la sociología y la psicología con objeto de aclarar los objetivos de la ciencia y sus posibilidades de progreso”, pues, dice Popper “la sociología y la psicología, si se las compara con la física están asoladas por modas y por dogmas no sujetos a control. La indicación de que en ellas podemos encontrar algo que sea ‘descripción pira y objetiva’ es claramente errónea. Además ¿cómo es posible que retroceder hasta estas ciencias frecuentemente espurias pueda ayudarnos en esta dificultad particular?”. Así concluye Popper diciendo que “mientras que la Lógica del Descubrimiento tiene poco que aprender de la Psicología de la Investigación, esta tiene mucho que aprender de aquella” (*Op. cit.*, p. 157).

⁵¹ ¡Popper está hablando no solamente como marxista sino también como foucaultiano! O, mejor dicho, para respetar cronologías y jerarquías, ¡Foucault habla como popperiano!

Popper, un análisis “institucional” o “situacional” de la ciencia, es decir, del medio social e histórico en el que surge, se mantiene y desarrolla. Lugo entonces, por fin, sí es posible y necesaria una sociología de la ciencia aunque no una sociología sociologista, relativista, etc., pero ¿esa es el único tipo de sociología que existe o que puede existir?

f) El economicismo marxista

Ahora bien, de manera de nuevo sorprendente, en *La sociedad abierta y sus enemigos*, si bien es cierto que Popper rechaza el historicismo marxista, no sucede lo mismo con su “economicismo”, pues afirma que “el economicismo de Marx representa un adelanto en extremo valioso”. En efecto, Popper concuerda con “la afirmación de que *la organización de la sociedad, la organización del intercambio o de materia con la naturaleza es fundamental para todas las instituciones sociales y, en especial, para su desarrollo histórico*”. Lo cual, en realidad, como ya mencioné, es lo que postula la sociología de la ciencia, que Popper rechaza por su supuesto psicologismo.

Popper afirma que “no cabe ninguna duda de que prácticamente *todos los estudios sociales*, ya sean institucionales o históricos, *pueden beneficiarse* si son llevados a cabo con la vista puesta en las ‘condiciones económicas’ de la sociedad”. Incluso Popper sostiene que “*la historia de una ciencia abstracta como la matemática no constituye la excepción a la regla*” pues “cierto conocimiento de las condiciones puede contribuir considerablemente, por ejemplo, a la historia de los problemas de la matemática”⁵².

Pero, es verdad, Popper advierte que “es sumamente fácil *sobrestimar la importancia* de las condiciones económicas en un caso particular dado”. Popper advierte que “las ‘condiciones económicas’ las ‘relaciones sociales’ son tópicos con que fácilmente puede *exagerarse* hasta caer en la perogrullada”. Obviamente Popper no propone un externalismo ciego o un determinismo salvaje, ni siquiera es un externalista completo, pues, como buen internalista sostiene que, por ejemplo, “el conocimiento de *los problemas mismos* de la matemática es mucho más importante para ese fin, y hasta *es posible* escribir una excelente historia de los problemas matemáticos *sin referirse para nada* a su ‘marco económico’”. (*Ibid.*, p. 291).

Popper se opone a la interpretación economicista del marxismo, la que plantea el determinismo absoluto de lo económico sobre todo lo demás o a “la teoría de que todo desarrollo social depende de las condiciones económicas” pues “semejante doctrina es ostensiblemente falsa”: “lo que existe entre las condiciones económicas y las ideas es *una interacción* y no, tan solo una dependencia unilateral de estas últimas con respecto a las primeras. Lo que cabría afirmar, en todo caso, es que ciertas ‘ideas’, las que configuran nuestro conocimiento son más fundamentales que los más complejos de los medios materiales de producción” (*Ibid.*, p. 292).

En resumen, Popper acepta, en *La sociedad abierta y sus enemigos*, la tesis economicista del marxismo, y de la sociología de la ciencia, según la cual las ideas están determinadas por las condicionadas sociales, particularmente las económicas, pero se opone a la radicalización extrema de esa tesis. Para Popper el conocimiento goza de cierta independencia que permite que sea estudiado sin recurrir a la historia social, aunque, sin embargo, acepta que dicha historia puede ser esclarecedora.

Popper nos previene de algunos defectos en los que puede caer la sociología de la ciencia, pero nos señala al mismo tiempo la posibilidad de una sociología economicista, esto es, una que busque las determinantes económicas, y sociales en general, de la ciencia. Eso a pesar de su anterior rechazo de la sociología de la ciencia. Lamentablemente lo anterior no es sino un desliz pasajero, pues pronto volvió a sus antiguas posiciones tradicionalistas.

g) El tercer mundo de Popper

El rechazo de la sociología de la ciencia por parte de Popper cobra un nuevo aspecto si tomamos en cuenta su “teoría del tercer mundo” o del “mundo objetivo”. En efecto, antes dije que Popper tiene una visión extremadamente limitada de lo social, no obstante, acabo de mostrar que en *La sociedad abierta y sus enemigos* Popper acepta el economicismo y la idea de que el conocimiento está condicionado socialmente y que para entenderlo es necesario recurrir a la historia social. ¿Cuál es la última palabra de Popper?

Pues bien, en un texto de 1967, “Epistemología sin sujeto cognoscente”, Popper dice que podemos distinguir tres mundos o universos: “primero, el mundo de los objetos físicos o de los estados físicos; en segundo lugar, el mundo de los estados de conciencia o de los estados mentales o, quizá, de las disposiciones comportamentales a la acción; y en tercer lugar, el mundo de los contenidos de pensamiento

⁵² De nuevo: ¡Popper habla casi como foucaultiano! No exagero: el mayor acercamiento que encontraremos entre Foucault y algún filósofo anglosajón de los que estudiaré será este.

objetivo, especialmente, de los pensamiento científicos y poéticos y de las obras de arte” (*Conocimiento objetivo*, p. 106)⁵³.

Como reza el título de la conferencia, Popper rechaza la idea de que el conocimiento se puede reducir a las creencias subjetivas o que se puede explicar a partir del estudio de la *psique* humana (la cual pertenece al segundo mundo). Popper plantea, al contrario, que el conocimiento pertenece al tercer mundo. Y a este mundo pertenecen los sistemas teóricos, los problemas y las situaciones problemáticas, e, incluso, el estado de una discusión o el estado de un argumento crítico (*Ibid.*, p. 107).

Ahora bien, a pesar de que Popper plantea una autonomía e independencia del tercer mundo (respecto del segundo, principalmente), sostiene también que “el tercer mundo es un producto natural del animal humano”⁵⁴, pero que eso no impide que sea autónomo: “es autónomo a pesar de ser un producto nuestro y de tener un fuerte efecto de retroalimentación sobre nosotros”⁵⁵. Y Popper también plantea que “el conocimiento se desarrolla mediante esta interacción entre nosotros y el tercer mundo” (*Ibid.*, p. 111) (no intervienen para nada la sociedad y las condiciones históricas).

Popper, así, separa el producto de la producción, es decir, el resultado de un proceso del proceso mismo: “el estudio de los productos es mucho más importante que el estudio de la producción, incluso para comprender la producción y sus métodos”. Popper, de hecho, piensa que “podemos aprender más sobre la heurística y la metodología e incluso sobre la sociología de la investigación estudiando las teorías y los argumentos en pro y en contra que empleando un método directo conductista, psicológico o sociológico. En general, podemos aprender muchísimo sobre el comportamiento o la psicología mediante el estudio de los problemas”.

Por lo anterior, Popper llama objetivo o propio del tercer mundo al enfoque “desde el punto de vista de los *productos* -teorías y argumentos” y llama subjetivo o propio del segundo mundo al enfoque del conocimiento “desde el punto de vista conductista, psicológico o sociológico” (*Ibid.*, p. 113)⁵⁶.

No pretendo hacer aquí una crítica a la teoría de Popper, pues me vería envuelto en uno de los problemas más antiguos de la filosofía: el debate entre realismo e idealismo; solamente quiero hacer algunos señalamientos respecto de los mismos problemas que analicé antes.

Primero, creo que en los primeros textos de Popper dicho “idealismo” está hasta cierto punto presente, como puede verse en la separación tajante que Popper establece entre el contexto de descubrimiento y el del justificación, y en la autonomía que Popper marca del segundo respecto del primero. Popper sugeriría también que el producto de la actividad del conocer era independiente respecto del proceso (psicológico) que lo había producido.

Popper invierte el problema de la sociología de la ciencia: no trata de explicar cómo a partir de ciertas condiciones sociales e históricas fueron posibles ciertos conocimientos, sino que nos dice que ese proceso no es importante y afirma que puede ser esclarecido a través del estudio de sus productos objetivos (invierte la lógica). Popper acepta (¿cómo podría no hacerlo?) que la ciencia es un producto humano, pero afirma que una vez que ha sido creada se independiza de su creador, se desarrolla según su propia lógica y que incluso influye sobre su creador⁵⁷.

Por esta “teoría” Popper sin duda se aleja del positivismo, para el cual el empirismo es fundamental, pero no por ello se acerca al pospositivismo; por el contrario, lejos de considerar a la ciencia

⁵³ Nótese: ninguno de esos mundos corresponde propiamente al mundo social.

⁵⁴ En “El conocimiento y la configuración de la realidad” dice que “por ‘mundo 3’ entiendo el mundo de los productos objetivos de la mente humana; es decir, el mundo de los productos de la parte humana del mundo 2” (*En busca de un mundo mejor*, p. 23).

⁵⁵ En “El conocimiento y la configuración de la realidad” también dice que el mundo 3 es “objetivo, abstracto, autónomo, pero real y efectivo”; por ejemplo, los números “los descubrimos en un mundo objetivo, que realmente hemos inventado o creado, pero que (como todas las invenciones) se vuelve objetivado, separado de sus creadores e independiente de su voluntad: se vuelve ‘autónomo’, ‘puramente ideacional’; se vuelve ‘platónico’” (*En busca de un mundo mejor*, p. 45).

⁵⁶ En *Búsqueda sin termino* Popper distingue entre “enunciados en sí mismos” y “procesos subjetivos de pensamiento”: la diferencia es que mientras los segundos pueden estar en relaciones psicológicas, los primeros pueden estar en relaciones lógicas: “un enunciado puede seguirse de otro, y pueden darse enunciados que sean lógicamente compatibles o incompatibles”. Y lo anterior significa, según Popper, que “pertenecen a mundo diferentes” (*Op. cit.*, p. 243).

⁵⁷ Popper dice, en *Búsqueda sin termino*, que “considero al mundo 3 como siendo esencialmente el producto de la mente humana. Somos nosotros quienes creamos los objetos del mundo 3. que estos objetos tengan sus propias leyes inherentes o autónomas, que crean consecuencias no pretendidas o imprevisibles, es solo una instancia (aunque muy interesante) de una regla más general, la regla de que todas nuestras acciones tienen tales consecuencias”.

Incluso dice que “el mundo 3 tiene una historia. Es la historia de nuestras ideas; no solo una historia de su descubrimiento, sino también una historia de cómo nosotros las hemos inventado: cómo las hicimos, y cómo ellas reaccionaron sobre nosotros y cómo nosotros reaccionamos frente a estos productos de nuestro propio hacer” (*Op. cit.*, p. 250).

como una actividad a la vez histórica y social, la considera como un mundo aparte, diferente de lo psicológico y de lo social. “Objetivo” aquí significa “ideal” y no tanto “intersubjetivo”.

Repito, a pesar de su “crítica” a la sociología de la ciencia, en realidad Popper está lejos de presentarnos una alterativa, pues su idealismo simplemente deja de lado el problema de la relación entre lo científico y lo no científico, entre la ciencia y lo social e histórico, de cómo la ciencia surge a partir de ciertas condiciones histórica y sociales⁵⁸, etc. Simplemente: se sale de este mundo.

i) El “método” de la sociología según Popper (la lógica de la situación).

Antes he dicho que Popper defiende la autonomía de la sociología, y en el apartado anterior he mostrado que para Popper la ciencia, como producto objetivo, pertenece al tercer mundo. El problema es cómo debe ser estudiada la ciencia si es considerada así. Detreminarlo nos servirá para mostrar que, aunque Popper indica la posibilidad de una sociología de la ciencia “economicista”, sin embargo, lo que nos propone en última instancia es algo diferente: una reconstrucción “ideal” o “racional” de lo que realmente ocurre en la sociedad y en la historia.

Popper se opone, en “La lógica de las ciencias sociales”, como ya señalé antes, al “naturalismo” o al “cientificismo metodológico”, según los cuales las ciencias sociales deben imitar a las ciencias naturales para poder ser científicas (*Op. cit.*, p. 95); para Popper, en cambio, las ciencias sociales no son diferentes al resto de las ciencias, ya que en todas las ciencias el método es el de la crítica racional⁵⁹.

Popper plantea que la sociología es una “ciencia autónoma”, principalmente, independiente de la psicología y plantea, incluso, que es algo así como la ciencia social fundamental pues “la psicología presupone conceptos sociológicos” (*Ibid.*, p. 108).

El método de la sociología es, según Popper, la “lógica de la situación” o el “método objetivamente comprensivo” (del cual ya había hablado en *La sociedad abierta y sus enemigos*) entendiéndolo por ello no el estudio de las intenciones subjetivas de los agentes, sino de la conducta que es “objetivamente adecuada a la situación”; en la lógica de la situación se supone que el sujeto que actúa “persigue metas objetivas específicas” y que “está dotado objetivamente de teorías particulares o de una información específica”. La explicación consiste en decir que dada la situación X, “una situación que incluye metas y conocimiento”, cualquier sujeto racional hubiera hecho lo mismo. Es decir, que “objetivamente” el curso de acción racional era X, independientemente de cualquier consideración “subjetiva”.

Popper acepta que este método implica “reconstrucciones supersimplificadas y superesquemáticas y, por ello, en general falsas” pero que son “aproximaciones a la verdad” (*Ibid.*, p. 109), en el sentido de que son, a diferencia de otro tipo de explicaciones, “racional y empíricamente contrastables y susceptibles de mejoramiento”⁶⁰.

La lógica situacional no se olvida del contexto, dice Popper; por el contrario, parte de los supuestos de la existencia de “un mundo físico en el que discurren nuestros actos”, de “un mundo social

⁵⁸ Conviene recordar la interpretación que Habermas presenta en *Teoría de la acción comunicativa*, t I, de la teoría de los tres mundos de Popper, pp. 112-122. Habermas critica también el “estrechamiento cognitivista la interpretación que Popper hace del tercer mundo” (*Op. cit.*, p. 114).

⁵⁹ Popper dice en el mismo texto que “lo que determina el valor o la falta de valor de un logro científico es el carácter y la calidad del problema y también la audacia y singularidad de la solución propuesta” (“La lógica de las ciencias sociales”, p. 93).

Popper considera que “no existe nada semejante a la esencia de una especialidad científica”; las “especialidades científicas”, dice Popper, no son más que “un conglomerado delimitado de problemas y ensayos de solución”. Lo que realmente existe son “los problemas y las tradiciones científicas” (*Ibid.*, p. 97).

⁶⁰ En “El principio de racionalidad” de 1967 (incluido en *Popper. Escritos selectos*), Popper dice que el “análisis situacional” nos proporciona “modelos (rudimentarios y esquemáticos, por supuesto) de las situaciones sociales típicas”. Y la tesis de Popper, tesis sin duda fuerte y discutible, es que “solo de esta manera podemos explicar y entender lo que sucede en la sociedad”. ¿Por qué? Porque nos permite evitar el psicologismo (que supuestamente es la otra posibilidad), esto es, el error de suponer que “en el caso de la sociedad humana, la ‘animación’ de un modelo social tiene que estar provista de una *anima* humana o *psique*”. En el análisis situacional, en cambio, “sustituimos expresiones psicológicas concretas (o deseos, esperanzas, tendencias) con elementos situacionales, típicos y abstractos, tales como ‘objetivos’ y ‘conocimientos’” (*Op. cit.*, p. 385). La única suposición que se hace en el análisis situacional es que “las varias personas o los diversos agentes que intervienen actúan *adecuadamente*, o *apropiadamente*, según la situación, es decir, en concordancia con ellas” (*Ibid.*, p. 385-286). Es decir, se presupone el “principio de racionalidad”, el cual, dice Popper paradójica y sorprendentemente (por lo que nos dijo antes en el sentido de que la lógica situacional es el único método posible para las ciencias sociales), es un “principio casi vacío”, pues no es una afirmación empírica (que pueda ser refutada empíricamente), pero tampoco es una verdad *a priori*, porque, dice Popper, es “claramente falso”, sino que es solo un “principio metodológico” (*Ibid.*, p. 386). Es falso porque un modelo “debe ser una sobresimplificación. Debe omitir mucho y debe hacer hincapié en demasiadas cosas” (*Ibid.*, p. 388). Pero Popper sostiene, al mismo tiempo, que “pese a ser falso, nuestro modelo es, en general, suficientemente cercano a la realidad” (*Ibid.*, p. 389).

habitado por personas, sobre cuyas metas conocemos algo” y de “instituciones sociales”. Popper hasta llega a afirmar que el objeto de estudio de la sociología son las instituciones y las tradiciones (*Ibid.*, p. 110), aunque siempre parte del presupuesto de que “las instituciones no actúan: solo actúan los individuos”⁶¹.

El método que según Popper es el propio de la sociología, sin duda escapa a los defectos del psicologismo, pero nos conduce a un cierto “idealismo”, pues lejos de ser un análisis del comportamiento real, efectivo, de los seres humanos, es una “reconstrucción” no acerca de lo que efectivamente sucede en la sociedad sino acerca de lo que debería suceder o haber sucedido y su análisis no es empírico sino lógico.

j) La “compresión” histórica según Popper

En “Una teoría objetiva de la comprensión histórica” de 1968, incluido en *En busca de un mundo mejor*, Popper se plantea el problema típico de las ciencias humanas de la “compresión”, específicamente de la histórica. Popper se opone “al dogma de que los objetos de nuestra comprensión pertenecen al mundo 2 como productos de las acciones humanas y que, por consiguiente, han de comprenderse y explicarse ante todo en términos *psicológicos* (incluidos los *psicosociales*)”. Popper acepta que “es indudable que el acto o proceso de comprensión tiene un elemento subjetivo, personal o psicológico” pero dice que “hay que distinguir el *acto* de su *resultado* más o menos exitoso, de su fruto (quizá solo provisional), la comprensión obtenida, la *interpretación*, que debemos realizar por ensayo, y que podemos intentar mejorar cada vez más” (*Op. cit.*, p. 214). En resumen, según Popper la interpretación o el resultado de ella pertenece al mundo 3, por tanto debe ser estudiado como cualquier objeto lógico.

Lo anterior significa que “el objetivo principal de la comprensión histórica es la reconstrucción hipotética de una *situación problemática histórica*” (*Ibid.*, p. 215). Así en lugar de hacer uso de “las explicaciones psicológicas como las que se refieren a la ambición, los celos, el deseo de provocar agitación, la disposición agresiva y la ‘obsesión’ en una idea fija” (*Ibid.*, p. 219), debemos preguntarnos ¿cuál es el problema del mundo 3 que intenta resolver el sujeto?, ¿cuál es la situación lógica en la que se plantea el problema? (*Ibid.*, p. 216). Es decir, “en vez de principalmente explicaciones psicológicas hacemos uso de consideraciones relativas al mundo 3, principalmente de carácter lógico y esta es la causa del progreso de nuestra comprensión histórica” (*Ibid.*, p. 219).

Lo anterior significa que la comprensión histórica no es sino un caso del “método de análisis situacional” o de la “lógica de la situación”, la cual, “cuando es posible, sustituye las explicaciones psicológicas por relaciones del mundo 3 de carácter esencialmente lógico como base de la comprensión y explicación históricas, incluso las teorías e hipótesis sustentadas por los agentes históricos” (*Ibid.*, p. 220).

La comprensión histórica, tal y como la plantea Popper no tiene nada que ver con el proceso de “hermeneutización” propio de la filosofía de la ciencia pospositivista sino que es una forma de idealismo formalista y racionalista que lleva a olvidarse de las condiciones sociales e históricas reales (una vez más la opción para Popper es: objetivismo o psicologismo), pues *lo que debe ser* no siempre coincide con *lo que efectivamente es*.

k) El biologicismo evolucionista de Popper

En la conferencia radiofónica “La teoría de la ciencia desde el punto de vista teórico-evolutivo y lógico de 1972, incluida en *La responsabilidad de vivir*, Popper dice que todas las ciencias “parten siempre de problemas” y que utilizan para resolver “el método de proponer tentativamente soluciones de nuestros problema y después eliminar las falsas soluciones como erróneas”. Popper dice que ese “método” el único “lógicamente posible”. Aparentemente Popper simplemente está retomando sus ideas sobre el falsacionismo y sobre las conjeturas y las refutaciones, pero hay algo nuevo: el modelo biológico, más en concreto, el modelo evolucionista.

En efecto, Popper dice que ese “método” es el que practican todos los seres vivos: desde los organismos unicelulares hasta el hombre (*Op. cit.*, p. 17). Lo anterior significa, dice Popper, que “*la ciencia es un fenómeno biológico*. La ciencia ha surgido a partir del conocimiento precientífico, es un perfeccionamiento sumamente notable de la forma de conocimiento del entendimiento humano sano, que se puede concebir, por su parte, como *un perfeccionamiento del conocimiento animal*” (*Ibid.*, p. 20)⁶².

⁶¹ Aunque en “El principio de racionalidad” no menciona a las instituciones y demás condiciones como parte de la “situación”, pues define a esta como “todos los objetivos pertinentes y todo el conocimiento disponible pertinente, específicamente el de los posibles medios para alcanzar estos objetivos” (*Op. cit.*, p. 386).

⁶² En “La teoría del conocimiento y la búsqueda de la paz”, conferencia de 1985, dice que “el científico trabaja, como todos los organismos, con el método de ensayo y error”, esto es, según un “proceso de selección darwiniana” (*La responsabilidad de vivir*, p. 100).

Pero si es verdad que el conocimiento humano utiliza el mismo “método” que el conocimiento de todo ser vivo y que solamente es un perfeccionamiento de este, la pregunta es “¿dónde reside lo específico de la ciencia humana? ¿Cuál es la diferencia decisiva entre una ameba y un gran científico como Newton o Einstein?”. Popper responde que “lo específico de la ciencia reside en la *aplicación consciente* del método crítico”; es decir, que a diferencia del conocimiento precientífico (ya sea animal o humano) que es “dogmático”, el conocimiento científico es “crítico” (*Ibid.*, p. 22).

Ahora bien, ¿por qué el conocimiento humano es “crítico”? Debido a que el ser humano tiene un lenguaje: “la invención del método crítico *supone en cualquier caso un lenguaje humano descriptivo y un lenguaje en el que se pueden desarrollar argumentos críticos*” (*Ibid.*, p. 23). La diferencia es, entonces, que en la ciencia participamos y buscamos la eliminación vía crítica por medio del lenguaje (*Cf.*, *Ibid.*, p. 25). La expresión lingüística “objetiva” al pensamiento. El lenguaje, dice Popper, permite el paso de lo “subjetivo”, la certeza, a lo “objetivo”, la ciencia. En efecto, existe una gran diferencia entre “un pensamiento meramente subjetivo o pensado privadamente, una imagen disposicional psicológica, y el mismo pensamiento una vez *formulado lingüísticamente* (o quizá incluso por escrito)” pues el segundo “se puede someter a la consideración de la *discusión pública*” (*Ibid.*, p. 23)⁶³.

En primera instancia la concepción del conocimiento que nos presenta Popper en este texto y en otros de la misma época puede considerarse como “pragmatista” (problema, solución y eliminación -o selección-); nos recuerda incluso al pragmatismo de Laudan. Pero la propuesta de Popper tiene un sesgo evolucionista o biologicista. Defino “biologicismo” como el ir más allá de la comparación válida entre los fenómenos biológicos y los humanos olvidándose de las diferencias entre ambos, y considerar a lo humano solo como un caso de lo biológico, esto es, como algo sometido a las leyes biológicas. Y eso es, precisamente, lo que hace Popper: nos dice que el conocimiento humano es propio de *todos* los seres vivos y que el conocimiento humano es *solo* un perfeccionamiento del conocimiento animal.

Ahora bien, la definición tradicional de conocimiento no es “solución a problemas” o la “capacidad para responder a situaciones nuevas” (esa es más bien la definición de “inteligencia”) sino “creencia verdadera justificada” y el conocimiento animal no cumple con todas las características que indica esa definición (¿un animal tiene “creencias”? ¿se puede aplicar el predicado “verdadero” a lo que hacen los animales?, ¿un animal puede dar “justificaciones”? ¿la selección natural puede ocupar el lugar de la justificación?).

Popper se olvida de la ciencia no es un fenómeno natural sino humano, es decir, social e histórico y que el desarrollo humano es diferente de la evolución biológica. Es verdad que Popper admite una gran diferencia entre el conocimiento humano y el animal: el uso de la crítica gracias al lenguaje. Pero reduce al lenguaje a su función descriptiva o semántica y se olvida de su dimensión pragmática y ilucionaria: el lenguaje no solamente “representa a la realidad” sino que es un acto y un acto por medio del cual se interactúa con los demás, lo cual supone una comunidad lingüística, una sociedad históricamente determinada (al hablar de “crítica” y de “discusión” Popper implícitamente acepta esto). El biologicismo de Popper subestima la especificidad del conocimiento humano pues este no es una simple adaptación de un organismo a su medio ambiente, sino que es una “práctica”, una actividad sometida a reglas.

Así, por otro camino, encontramos que, de nuevo, Popper se olvida de que la ciencia es un fenómeno histórico y social, cultural, en el que intervienen factores políticos.

1) Conclusiones

Antes he adelantado algunas conclusiones sobre la propuesta popperiana, pero conviene repetir algunas de ellas para no perder la visión de conjunto.

Popper mantiene la distinción, positivista, entre el contexto de justificación y el de descubrimiento y considera que solamente el primero es pertinente para la filosofía de la ciencia, pues este se refiere a lo lógico y a lo objetivo, en cambio, el otro a lo subjetivo y psicológico; lo primero es lo interno y esencial a la ciencia y lo segundo es lo externo e inessential a ella. Popper rechaza, con razón, al psicologismo (al subjetivismo) y como consecuencia de ello rechaza también al convencionalismo, pues, según Popper, el convencionalismo concibe a la sociedad como un gran sujeto psicológico que toma decisiones, que adopta convenciones. El problema es que rechaza junto con el psicologismo y lo subjetivismo a lo social e histórico, pues antes ha reducido lo externo a lo psicológico y él mismo concibe a lo social como un gran sujeto psicológico.

Pero, debido a su rechazo de la inducción, y al problema del retroceso al infinito al que conduce el falsacionismo, se ve orillado a aceptar una forma de convencionalismo (sobre la base empírica), que se

⁶³ En “El conocimiento y la configuración de la realidad”, incluido en *En busca de un mundo mejor*, Popper dice que “la selección natural se amplifica y supera parcialmente mediante la selección crítica y cultural” (*Op. cit.*, p. 39).

relaciona con lo que llama el “método racional”, que consiste en que todo lo científico es susceptible de crítica intersubjetiva. La ciencia, nos dice Popper, descansa en la intersubjetividad. Popper, introduce, entonces, la dimensión social de la ciencia, pero la reduce a un procedimiento formal y no la considera como formada por comunidades científicas concretas e históricas. Además, a pesar de la convencionalidad de la base empírica que postula, considera que lo que decide a final de cuentas sobre lo científico es la experiencia, vía la falsación.

Por otra parte, Popper rechaza a la sociología de la ciencia (entendiendo por ello suponer que existe una determinación *absoluta* de lo social sobre el conocimiento) por razones semejantes a las que rechaza el psicologismo y el convencionalismo: porque es autocontradictoria (si se aplica a sí misma se autorrefuta) y porque es falsa: para ella “objetividad” científica es un estado mental, avalorativo, del científico (para Popper, en cambio, la ciencia tiene una autonomía, no es un simple reflejo de otra cosa y lo que la sostiene es un procedimiento formal intersubjetivo).

No obstante, en algunos textos Popper no solamente defiende la autonomía de la sociología respecto de la psicología (y por consecuencia de lo social respecto de lo psicológico), pues la sociología no estudia los estados mentales de los sujetos sino las instituciones y prácticas sociales, sino que también acepta el economicismo marxista que plantea un condicionamiento social de la ciencia e incluso lo ve como una alternativa frente al psicologismo.

Aunque Popper, en lugar de seguir por ese camino, termina postulando un tercer mundo, objetivo, al cual supuestamente pertenece la ciencia, independiente del mundo psicológico o subjetivo y del natural o físico, pero que es también diferente de la sociedad (que no es considerada como un mundo propio, pues queda reducida a lo psicológico o a un conjunto de “productos” o “realizaciones” objetivas, propias del tercer mundo). A Popper le interesa únicamente el producto científico y no el proceso (no solamente no le interesa el proceso psicológico sino que tampoco el proceso social e histórico) que lo produjo. Popper cae, por tanto, en el idealismo, que se agrega a su formalismo, como puede verse en el método que según él es el propio de la sociología: la “lógica de la situación”, que es una “reconstrucción racional”, ideal y normativa, del comportamiento efectivo de los hombres en la sociedad y en la historia.

En resumen, en los textos popperianos encontramos una crítica certera a cierto tipo de sociología de la ciencia, a un tipo sociologista, relativista, determinista, subjetivista, etc., a la vez que argumentos interesantes a favor de otro tipo de sociología, “economicista”, que tendría como objeto de estudio las “instituciones” sociales y las condiciones sociales e históricas en las que se desarrollan las acciones humanas, pero también una propuesta idealista y formalista, positivista y normativista bastante cuestionable.

Popper nos muestra las insuficiencias de la filosofía de la ciencia pospositivista y en general de la filosofía anglosajona, pues algunos de los defectos que hemos encontrado en sus textos los volveremos a encontrar tanto en los pospositivistas, como Kuhn y Feyerabend, como por supuesto, en su alumno tradicionalista Lakatos.

Foucault, por cierto, aceptaría el rechazo popperiano del psicologismo y del sociologismo, aceptaría igualmente la insistencia popperiana en que la ciencia tiene una estructura interna que no admite cualquier influencia exterior y que su base es intersubjetiva, pero no su reducción de lo social a lo subjetivo ni su reducción de lo externo a la ciencia a lo psicológico y por supuesto que cuestionaría su idealismo y su formalismo.

De todas maneras conservaré las críticas de Popper en contra de la sociología de la ciencia y del psicologismo para aplicárselas a la propuesta foucaultiana y para ver si las resiste y puede responderlas, retomaré sus argumentos en favor del “economicismo” y en contra del psicologismo para apoyar las tesis foucaultianas en favor de una consideración de la ciencia desde la perspectiva social e histórica y tomaré su idealismo formalista como un ejemplo de lo que la filosofía foucaultiana cuestiona.

Popper está, como vemos, al mismo tiempo, cerca y lejos de Foucault, ¿quién tiene *la razón*?, ¿quién es *mejor* de los dos?, ¿uno *influyó* en el otro?, mejor dicho, ¿Foucault le *copió* a Popper?. ¿o Foucault lo *superó*?, etc.; pero lo que me interesa no es simplemente hacer una comparación entre ellos sino mostrar la relevancia de la filosofía foucaultiana en el panorama de los estudios sobre la ciencia y, principalmente, enfrentar un problema.

Me gustaría detenerme aquí más tiempo, pero aún nos faltan otras tres visitas. Desviémonos hacia la casa del primero de los pospositivistas, aquel que cuentan las historias que tiene más semejanzas con Foucault. Veamos si, por una vez en la vida, las leyendas son ciertas, pues acabamos de comprobar que algunas sobre el viejo Popper no lo son.

3. La filosofía e historia de las revoluciones científicas de Kuhn ⁶⁴

Como ya dije antes, generalmente se convierte a Kuhn en el villano de la historia de la filosofía de la ciencia anglosajona: debido a él, se dice, lo haya querido o no, la filosofía de la ciencia anglosajona dio un giro hacia el psicologismo y hacia el sociologismo, es decir, hacia el relativismo y, con ello, hacia el irracionalismo. En ese sentido, Kuhn fue el iniciador de la filosofía de la ciencia pospositivista de la que apenas nos estamos “librando”, gracias a los contrarrevolucionarios.

El trabajo kuhniano ha sido sometido a la crítica, en primer lugar, de los filósofos de la ciencia tradicionales y tradicionalistas (como Popper y Lakatos) así como a la de los otros pospositivistas (como Feyerabend) y, en segundo lugar, a la de los contrarrevolucionarios (como Laudan) ⁶⁵. No es el momento adecuado para tratar de responder a todas esas críticas (bastante trabajo tendré después tratando de responder a las que se le han hecho al trabajo foucaultiano); pero sí es necesario deshacer algunos prejuicios que existen sobre el trabajo kuhniano y desmentir lo que no es, esto tanto respecto a las creencias de los apologistas como respecto a las de los críticos.

Un problema con las críticas contrarrevolucionarias, como las de Laudan, es que, como vimos en el capítulo anterior, únicamente toman en cuenta, a pesar de la reducida bibliografía de Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (de 1962) ⁶⁶ y pocas veces toman en consideración escritos posteriores, como los que forman *La tensión esencial* (que contiene textos principalmente de finales de los sesenta hasta textos de mediados de los setenta -fue publicado por primera vez en inglés en 1977-), o en los que aparecen en la edición castellana *¿Qué son las revoluciones científicas?* (que incluye tres textos de los años ochenta), en los que Kuhn hace precisiones, presenta desarrollos, correcciones, etc., sobre lo que había dicho en su famoso y más leído libro. En general la postura kuhniana se mantuvo constante pero no totalmente invariable. Por ejemplo, en la “Posdata: 1969” a *La estructura de las revoluciones científicas* Kuhn dice que sus puntos de vista no han cambiado desde la primera publicación de dicho libro, pero reconoce que las críticas que le hicieron le ayudaron a aumentar su comprensión de algunos temas (*Op. cit.*, p. 268).

Otro problema con las críticas al trabajo kuhniano es que le atribuyen tesis más radicales de las que en realidad sostiene (como vimos en el caso de la tesis de la inconmensurabilidad) o se las trivializa (como sucede en el caso de su tesis de la carga teórica de la observación), además de que incluso se le atribuyen tesis contrarias a las que defiende: por un lado se simplifica su posición (por ejemplo, se dice que Kuhn sostiene que *siempre* existe inconmensurabilidad, que *nunca* hay conmensurabilidad) y entonces se le objeta: las cosas no son tan simples como dice Kuhn (Kuhn olvida que sí existe conmensurabilidades, aunque *parciales* -lo cual es, precisamente, lo que Kuhn sostiene -) ⁶⁷.

⁶⁴ Es curioso que a diferencia de los otros pospositivistas y de los propios filósofos tradicionales anglosajones Kuhn no le haya encontrado un nombre propio a sus propio trabajo y que habla de él ya sea como historia o filosofía de la ciencia; es cierto, lo considera como parte de una “nueva” historia y filosofía de la ciencia, pero de todas formas no pretende haber innovado una disciplina, como si sucede con los otros pospositivistas: Popper (la lógica de la investigación científica), Lakatos (la metodología de los programas de investigación científica), Feyerabend (el anarquismo epistemológico o metodológico) o hasta Laudan (pragmatismo) o Putnam (realismo interno). Hecho tanto más notorio si se toma en cuenta la gran cantidad de nuevos conceptos que puso en circulación: paradigmas, comunidad científica, revolución científica, etc.

Frecuentemente se acusa a los filósofos “continentales”, principalmente a los franceses, de inventar su propio vocabulario y hasta su propia filosofía, lo cual impide un diálogo con ellas, pero, por lo menos en el caso de su filosofía de la ciencia, este parece ser hasta cierto punto el caso también de la anglosajona.

⁶⁵ También pueden encontrarse críticas contrarrevolucionaria a la postura kuhniana en el libro de Putnam *Razón, verdad e historia* o en los de Stove *El culto a Platón y Popper y después*.

⁶⁶ Notemos que su libro se llama “La estructura de las revoluciones científicas” y no “La historia de las revoluciones científicas”. ¿qué quiere decir “estructuras”? El término “estructura” normalmente da la idea de algo fijo, en cambio el término “revolución” nos refiere a algo cambiante. Pero la palabra “estructura” también nos refiere a algo que permanece a pesar de los cambios y que, incluso, los rige ¿quiere decir esto que, según Kuhn, las revoluciones científicas, los cambios en la historia de la ciencia, lejos de ser irracionales, desordenados, inexplicables, etc., tienen una “estructura”, un orden, un principio interno y que algo permanece a pasar de ellos? Es decir, que parece que Kuhn no sostiene que la ciencia es irracional, como comúnmente se le achaca.

⁶⁷ Un buen número de críticas a Kuhn consisten en reprocharle que ha simplificado en extremo la historia de la ciencia, él que, precisamente, ha tenido la virtud de llamarnos la atención sobre la complejidad de la misma, que es frecuentemente ocultada en las historias de corte positivista o acumulativistas. En *La estructura de las revoluciones científicas* dice que su libro “retrata el desarrollo científico como una sucesión de periodos establecidos por la tradición, puntuados por interrupciones no acumulativas” (*Op. cit.*, p. 317). En *La revolución copernicana* Kuhn habla de “la estructura lógica de una revolución científica” y dice que normalmente un esquema conceptual, conduce a una serie de resultados incompatibles con la observación, se renuncia a él y se adopta otra teoría pero señala que “el proceso revolucionario jamás es, y es imposible que sea, tan simple como indica la lógica de dicho croquis” (*Op. cit.*, p. 113). Ahora bien el “croquis” que Kuhn presenta en *La estructura de las revoluciones científicas* es mucho más complicado (aunque también es bastante general) que el que menciona en el libro anterior, por lo cual las críticas deben ser rechazadas, por simplistas, precisamente.

Según algunos, Kuhn intentó acabar con la filosofía⁶⁸ y dejar paso a la historia, a la psicología y a la sociología de la ciencia; trató de demostrar que la ciencia es un mero asunto de decisiones subjetivas o de decisión de la mayoría; trató de acabar con la frontera entre la ciencia y lo no científico, etc.

También del lado de los apologistas, de los intérpretes y de los introductores del trabajo kuhniano existen malentendidos: pues le atribuyen a milagros que no realizó. Por ejemplo, lo consideran como el filósofo de la ciencia que realmente realizó una historia externa de la ciencia, que realizó un análisis sociológico de las comunidades científicas, etc., cuando en realidad lo único que nos ofrece son tan solo algunas sugerencias, indicaciones, etc., sobre dichos temas.

No estoy desconociendo el valor y la importancia del trabajo kuhniano, solamente señalo que muchas de las críticas que se le han hecho (el confundir a la filosofía de la ciencia con la sociología de la ciencia, el olvidarse de los factores internos de la ciencia en favor de la sola consideración de los externos, etc.) están desencaminadas, pues, por principio de cuentas, el trabajo kuhniano no es lo que los críticos, e incluso intérpretes, suponen que es ni hizo mucho de lo que se cree que realizó. Lo anterior significa que muchas de las críticas que se le han hecho a Kuhn no tocan la posibilidad de una verdadera sociologización e historización de la filosofía de la ciencia y significa también que es necesario seguir con la revolución que Kuhn apenas puso en marcha.

Sin duda la postura kuhniana representa una “revolución filosófica”, aunque no total y absoluta, respecto de la filosofía anterior, positivista. En su trabajo encontramos una serie de tesis nuevas y algunas indicaciones sobre procesos inéditos en la filosofía de la ciencia anglosajona. Indudablemente su trabajo ha sido el que más ha tenido efectos fuera de la filosofía de la ciencia anglosajona, tanto en disciplinas no filosóficas (principalmente en las ciencias sociales pero también en las ciencias naturales y duras, por lo menos en la historia de estas y en la visión que tienen de sí mismas o los científicos de su trabajo) como en otras tradiciones filosóficas, pues la suya es la que está más cerca de las posturas “continentales” (como la alemana, de Gadamer, Apel y Habermas, como la francesa, de Bachelard o Foucault, por poner solamente algunos ejemplos). Pero eso no significa que hizo todo lo que prometió, que es responsable de todo lo que se ha hecho con su trabajo, que es culpable de todos los defectos de las filosofías con las que tiene semejanzas ni que tampoco esas “semejanzas” impliquen una relación de influencia o de copia. Kuhn realizó, es verdad, una revolución, pero no implantó un “paradigma filosófico” ni estableció una “comunidad filosófica” dedicada únicamente a resolver los enigmas que dejó pendientes su trabajo. Kuhn no normalizó el panorama filosófico actual sino que, más bien, contribuyó a su perpetua crisis, junto con otros filósofos de otras corrientes y tradiciones filosóficas, con algunos de los cuales comparte un mayor número de conmensurabilidades mientras que con otros un mayor número de inconmensurabilidades que a nosotros corresponde analizar y determinar⁶⁹.

⁶⁸ En “Consideración en torno a mis críticos” Kuhn dice que “Yo no estoy menos interesado en el descubrimiento de lo esencial que lo que lo están los filósofos de la ciencia. Mi objetivo también es entender la ciencia, las razones de su esencial éxito, eficacia, el status cognoscitivo de sus teorías” (*Op. cit.*, p. 398).

⁶⁹ En su ensayo “La lógica del descubrimiento o la psicología de la investigación” de 1970, incluido en *La tensión esencial*, Kuhn comienza ese artículo comparando su trabajo con el popperiano y señalando sus semejanzas. Normalmente se considera a Kuhn como un discípulo, por lo menos indirecto, de Popper. Se señala incluso que muchas de la tesis kuhnianas ya estaban presentes en los textos popperianos. Lo anterior, como ya he señalado, tiene una función muy específica: minimizar la importancia del trabajo kuhniano, culpabilizarlo de sacar conclusiones de ideas que no son las suyas y que han sido sostenidas antes por otros autores, los cuales, a diferencia de él, no llegaron a conclusiones relativistas e irracionistas como las suyas. Lo anterior conduce a una serie de paradojas: la filosofía pospositivista inicia con alguien que no solamente acepta muchas de las tesis del positivismo sino que en cuyo trabajo están ausentes muchas de las tesis del pospositivismo.

Pero hay que reconocer que la culpa de estos absurdos no solamente se encuentra en los estudiosos de la filosofía de la ciencia de ambos pensadores sino que se encuentra en el propio Kuhn. Kuhn, en efecto, en su texto arriba mencionado es excesivamente cortés, tanto que incluso llega a decir ciertas mentiras.

Kuhn dice, sorprendentemente, que cuando tratan “explícitamente los mismos problemas” sus puntos de vista acerca de la ciencia “son casi idénticos” (*Op. cit.*, p. 290). Kuhn dice que su acuerdo con “sir Karl” es “real y sustancial” (*Ibid.*, p. 292), pero señala que aunque recurren a “los mismos datos”, sin embargo, sus “intenciones suelen diferir”; no obstante, insiste en que los “separa un intercambio gestáltico antes que un verdadero desacuerdo” (*Ibid.*, p. 292).

Un ejemplo de lo que dice Kuhn lo encuentra en que ambos no están interesados “en la estructura lógica de los productos de la investigación científica” (*Ibid.*, p. 290). Lo cual no es en absoluto cierto para el caso de Popper pues recordemos que lo que le interesa es la lógica de la investigación científica, el contexto de justificación y el producto científico (no el proceso que lo produjo) y que sus argumentos en contra de la inducción y en favor del falsacionismo son, ante todo, de orden lógico. Pero sí es cierto para Kuhn, pues a él lo que le interesa es la “estructura lógica del proceso de investigación científica”.

Kuhn también dice que ambos hacen imcapie, “como datos legítimos, en los hechos y también en el espíritu de la vida científica real” y que ambos se vuelven “hacia la historia para encontrarlos” (*Ibid.*, p. 291) y que al analizar “el desarrollo del conocimiento científico” toman en cuenta “la forma en que la ciencia se practica realmente” (*Ibid.*, p. 293).

En esta sección defenderé la tesis de que en los textos kuhnianos desde *La estructura de las revoluciones científicas*, encontramos algunos de los procesos que caracterizan a la filosofía pospositivista (la historización y la sociologización), pero que, sin embargo, ellos se encuentran poco desarrollados. Al mismo tiempo trataré de mostrar que otros procesos, como la etnologización o la politización, no solo se encuentran escasamente desarrollados sino que incluso olvidados (como sucede con el segundo), eso, a pesar de que Kuhn hace explícitamente una comparación de su trabajo con el de los etnólogos y antropólogos y de que recurre a metáforas políticas (como la de la “revolución científica”).

Defenderé también la tesis de que, igual que sucede con Popper, Kuhn tiende a reducir lo exterior o lo externo a la ciencia a lo psicológico y concibe a lo social según ese mismo modelo (aunque, como veremos, la definición que da Kuhn de lo “psicológico” no es reducible ni a lo subjetivo, propiamente dicho, ni mucho menos a lo individual, sino que es más bien algo “intersubjetivo”, pues incluye procesos sociales como la educación; sin embargo, de todas formas, es una visión muy estrecha de lo social y de la propia ciencia)⁷⁰. No solamente eso, sino que inclusive la historia externa, de la que se supone es el principal teórico y practicante, en realidad se encuentra poco teorizada y mucho menos practicada en sus textos.

En efecto, una gran defecto de Kuhn es que, a pesar de que habló de la historia externa de la ciencia, y de que puso de manifiesto su importancia, no obstante, realmente no escribió ninguna historia externa. Encontramos, es verdad, en *La estructura de las revoluciones científicas*, ejemplos de cómo podría ser dicha historia, pero esos ejemplos están lejos de ser sistemáticos y de constituir una verdadera historia de una ciencia (ya sea de la física o de la química, ejemplos preferidos de Kuhn). En *La teoría del cuerpo negro y la discontinuidad cuántica, 1884-1912*⁷¹, libro de 1978, Kuhn nos presenta, más bien, una historia interna de la ciencia. Y en su primer libro, *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento occidental*, de 1957, nos presenta tan solo una historia de las ideas⁷², eso a pesar de que en él dice su objetivo es estudiar “el modo en que progresa la ciencia a lo largo de su camino, la naturaleza de la autoridad de la ciencia y la forma en que la ciencia afecta a la vida del hombre” (*Op. cit.*, p. 11)⁷³.

Quizá alguien considere que lo anterior es un defecto menor, pues, se dirá: el no haber practicado la historia externa no implica que sus ideas sobre la misma sean incorrectas o que no puedan ser llevadas

Kuhn, de nuevo, está diciendo algo que no es cierto: en los texto de Popper no encontramos ni remotamente una consideración de la práctica científica real ni un recurso a la historia de la ciencia.

Kuhn también señala que ambos rechazan “la concepción de la ciencia progresiva como acumulación”, que ambos subrayan “los procesos revolucionarios” y que ambos están interesados en “el proceso dinámico durante el cual se adquiere conocimiento” (*Ibid.*, p. 291). Es verdad que lo que le interesa a Popper es la adquisición del conocimiento y que su propuesta falsacionista implica eso, pero el propio Kuhn señala que Popper sobrevalora los momentos revolucionarios de la ciencia, olvidándose de la ciencia normal; por otra parte, Popper se desinteresa de las revoluciones científicas en la historia de la ciencia, es decir, no hace investigaciones históricas de ellas.

El propio Kuhn está disfrazando las diferencias que existen entre su trabajo y el popperiano (no es raro que los contrarrevolucionarios también lo hagan) así como la originalidad del suyo. En realidad, como ya dije, la filosofía de la ciencia pospositivista inicia, propiamente, con el trabajo kuhniano y desde esta perspectiva, el trabajo popperiano está más cercano al positivismo que ha dicho tipo de filosofía.

⁷⁰ La importancia de lo “psicológico” en la concepción de la ciencia de Kuhn puede notarse en que en muchos de sus textos comienza haciendo referencia a aspectos biográficos relacionados con su formación profesional.

⁷¹ Aquí cabe notar que Kuhn habla, desde el título mismo del libro, de una “teoría” y no de un “paradigma” o de una “matriz disciplinaria”, es decir, que dicha investigación está por debajo del nivel que él mismo había establecido para poder estudiar y entender a la ciencia.

⁷² En efecto, en *La revolución copernicana*, Kuhn dice practicar la “historia de las ideas”. Kuhn parte del presupuesto de que “los conceptos son ideas, y como tales forman parte de la historia intelectual” y que “las técnicas desarrolladas por los historiadores pueden proporcionar un tipo de comprensión de los problemas que no podrá llegarle a la ciencia por ningún otro camino” (*Op. cit.*, p. 11).

⁷³ De manera más concreta, las preguntas a las que trata de responder en ese libro son “¿qué es una teoría científica?, ¿sobre qué debe fundamentarse para que merezca nuestros respetos?, ¿cuál es su función y su uso?, ¿cuáles son sus probabilidades de perdurar?”. Ahora bien, por la forma en que Kuhn plantea esas preguntas creo que queda claro que su respuesta se encuentra en una investigación de las condiciones sociales e históricas de la ciencia y no en un análisis de la estructura interior de la ciencia. Kuhn, es verdad, reconoce que esas preguntas “no pueden ser respondidas por el análisis histórico, pero este puede iluminarlas y darles sentido”, pero también nos dice que “necesitamos algo más que una simple comprensión de la progresión interior de la ciencia” (*La revolución copernicana*, p. 27). Kuhn dice que “la revolución copernicana fue una revolución en el campo de las ideas, una transformación del concepto del universo que tenía el hombre hasta aquel momento y de su propia relación con él mismo”, pero también señala que dicha revolución tiene relación con acontecimientos de orden “político” y “económico” y no solamente “intelectual” (*Ibid.*, p. 25). Sin embargo, Kuhn para nada estudia y hace referencia en ese libro a esos acontecimientos “de otro orden”.

a la práctica; sin embargo, creo que sí debilita su posición y nos muestra que a pesar de sus críticas a la filosofía de la ciencia tradicional, positivista, no fue más allá de ella o no tanto como debería⁷⁴.

Mostraré, igualmente, que la posición kuhniana es menos radical de lo que normalmente se supone y que ciertamente lo es menos que la feyerabendiana, con la que frecuentemente se la identifica. Ciertamente no es irracionalista⁷⁵ y su relativismo es de cierto tipo: no es un subjetivismo individualista o que excluye la intersubjetividad o la objetividad científica⁷⁶.

El estudio del trabajo de Kuhn es fundamental para esta tesis pues en él encontramos el mayor número de puntos de contacto con la filosofía foucaultiana. Como mencioné al principio, a la filosofía foucaultiana se le han hecho el mismo tipo de críticas que se le han hecho al trabajo kuhniano, pues sostiene tesis parecidas y realizó proceso semejantes. Sin embargo, también existen diferencias, importantes y numerosas, entre ambos tipos de filosofía, así como algunos puntos a favor de la kuhniana y otros a favor de foucaultiana⁷⁷.

Como en el caso de Popper, me sentiré con la libertad de dejar de lado muchos problemas y temas del trabajo kuhniano; prácticamente no diré nada (si no es en algunas notas de pie de página) acerca de las famosas “revoluciones científicas”. Existe una gran cantidad de trabajos dedicados a exponer la propuesta kuhniana (aunque generalmente se le esquematiza tanto que resulta una caricatura fácil de utilizar y de criticar); uno más parece innecesario. Por eso daré por conocida la propuesta kuhniana en algunos de sus aspectos y me dedicaré solamente a analizar los aspectos directamente relacionados con el tema de mi trabajo⁷⁸.

a) La necesidad de una nueva filosofía e historia de la ciencia

El trabajo kuhniano se caracteriza por insistir en la necesidad de una nueva historia y filosofía de la ciencia; mejor dicho, de una nueva filosofía de la ciencia debido a la aparición de una nueva historia de la ciencia. La filosofía de la ciencia tradicional se basa, según Kuhn, en una concepción de la historia de la ciencia incorrecta y hasta falsa (como acumulación de conocimiento). En cambio, la nueva historia nos proporciona una nueva imagen de la ciencia que pone en cuestión a las especulaciones abstractas y alejadas de la realidad de los filósofos tradicionales.

Kuhn, en *La estructura de las revoluciones científicas*, nos dice que “durante los últimos años, unos cuantos historiadores de la ciencia han descubierto que les es cada vez más difícil desempeñar las funciones que el concepto de desarrollo por acumulación les asigna” (*Op. cit.*, pp. 21-22) y que los historiadores han llegado a sospechar que “quizá la ciencia no se desarrolla por medio de la acumulación de descubrimientos e instrumentos individuales” (*Ibid.*, p. 22); por lo cual “han comenzado a plantear nuevos tipos de preguntas y a trazar líneas diferentes de desarrollo para las ciencias que, frecuentemente,

⁷⁴ Aunque trataré de mostrar, igualmente, que en el trabajo kuhniano encontramos algunos avances respecto del trabajo popperiano y que algunos de esos avances se encuentran abandonados en el trabajo lakatosiano. En concreto, mostraré que la consideración de la ciencia como un fenómeno social e histórico se encuentra más desarrollada en los textos kuhnianos que en los popperianos, pero que en los lakatosianos se encuentra abandonada, pues en la propuesta lakatosiana la ciencia se reduce a un “programa de investigación” y a este se lo concibe como un conjunto de reglas, mientras que en el trabajo kuhniano la ciencia es considerada como formada por un paradigma o un conjunto de presupuestos compartidos y por una comunidad científica, la cual implica, a su vez, un conjunto de instituciones y de relaciones sociales; existe, pues, una relación circular entre ambos conceptos (aunque Kuhn termina por romper esa relación y considera que solamente el primero es pertinente para la filosofía de la ciencia) que Lakatos rompe (Laudan cae en el mismo error): bajo el presupuesto positivista de que una cosa es el contexto de descubrimiento y otro el de justificación o que una cosa es lo interno y esencial o otro lo externo e inesencial.

⁷⁵ En “Notas sobre Lakatos” dice que “ni por un momento creo que la ciencia sea una empresa intrínsecamente irracional”, pero clara que “esto no es lo mismo que decir que todo científico se comporta racionalmente en toda ocasión” (*Op. cit.*, p. 520).

En “Consideración en torno a mis críticos” dice que “no se puede poner la etiqueta de ‘irracional’ a ninguna proceso esencial de desarrollo científico sin violentar gravemente ese término” (*Op. cit.*, p. 396).

⁷⁶ En “Posdata: 1969” señala que uno de los “equivocos” a los que ha conducido *La estructura de las revoluciones científicas* es “la acusación de que yo he hecho de la ciencia una empresa subjetiva e irracional” (*Op. cit.*, p. 270).

Al final de este capítulo dedicaré un apartado a poner de manifiesto las diferencias y semejanzas que existen entre la propuesta foucaultiana y la de los pospositivistas, así que aquí apenas y haré algunos señalamientos al respecto.

⁷⁸ Aunque los ejemplos históricos son una parte constitutiva de los textos kuhnianos, sin embargo, los dejaré de lado; esto ciertamente es un gran defecto, pero lo creo preferible al defecto inverso de perderse en los mismos, sin tomar en cuenta las cuestiones filosóficas implícitas en ellos y que muchas veces son olvidadas.

Cuando Kuhn habla de su trabajo se refiere a él como una “historia de la ciencia” y pocas veces habla de él como “filosofía de la ciencia”. Ciertamente el trabajo kuhniano no es únicamente filosófico sino, por lo menos en la misma medida, histórico. Aquí, no obstante, me centraré exclusivamente en sus aspectos filosóficos.

nada tienen de acumulativas" (*Ibid.*, p. 23)⁷⁹. Nos encontramos, entonces, ante "una revolución historiográfica en el estudio de la ciencia", aunque Kuhn reconoce que esa revolución "se encuentra todavía en sus primeras etapas" (*Ibid.*, p. 23)⁸⁰.

Lo anterior provocó, nos Kuhn dice, en "La historia de la ciencia" de 1968, texto que forma parte de *La tensión esencial*, que algunos filósofos, como él, descubrieran "la impropia que es la imagen idea de la ciencia que se ha formado el filósofo tradicional" y que se hayan "sumergido en la historia en busca de una opción" (*Op. cit.*, p. 146).

Lo anterior parecería implicar que el trabajo kuhniano es de naturaleza puramente histórica: para escapar a la concepción incorrecta de la ciencia que tiene la filosofía es necesario dedicarse a la historia. En efecto, una cuestión fundamental respecto del trabajo kuhniano (cuestión que no tendría sentido plantear en relación a los filósofos de la ciencia tradicionales, como Popper) es si su trabajo es filosofía o historia de la ciencia o si es hasta psicología o sociología de la ciencia. Ciertamente en *La estructura de las revoluciones científicas* existe una ausencia de tratamiento de ciertas cuestiones filosóficas y en algunos momentos el texto kuhniano parece reducirse a algunas descripciones psicológicas o sociológicas sobre la ciencia.

En la conferencia "Las relaciones entre la historia y la filosofía de la ciencia" (de 1968, revisada en 1976), en *La tensión esencial*, Kuhn se presenta como un "historiador de la ciencia" (*Op. cit.*, p. 27), aunque dice que hace tanto historia como filosofía de la ciencia (*Ibid.*, p. 28).

Pero en el "Prefacio" a *La estructura de las revoluciones científicas* dice que ha "evitado discutir de manera desarrollada las diversas posiciones tomadas por filósofos contemporáneos sobre los temas correspondientes" (*Op. cit.*, p. 17) y más adelante dice que muchas de sus generalizaciones "se refieren a la sociología o a la psicología social de las ciencias" pero igualmente señala que "al menos unas cuantas de mis conclusiones, corresponden tradicionalmente a la lógica o a la epistemología" (*Ibid.*, p. 31).

¿Qué podemos concluir de lo anterior? Que Kuhn ciertamente rechaza tanto a la filosofía como a la historia de la ciencia tradicionales y que fue inspirado por la nueva historia de la ciencia, que pretende practicarla y considera que ella obliga a un cambio en la filosofía de la ciencia en el que él quiere colaborar. Pero queda por demostrar hasta qué punto es cierto eso, esto es, si realmente realizó estudios a la manera de la nueva historia de la ciencia (cosa que ya he puesto en duda) y si consiguió transformar a la filosofía de la ciencia (lo cual sí creo y trataré de demostrar: es el primero de los positivistas).

En "La historia de la ciencia" de 1968, incluida en *La tensión esencial*, Kuhn reconoce, por otra parte, que "todavía no hay una nueva filosofía de la ciencia, desarrollada y madura", pero apunta que "el cuestionamiento de los antiguos estereotipos, principalmente positivistas, está impulsando y liberando a algunos profesionales de las ciencias" (*Op. cit.*, p. 146).

En resumen, la nueva filosofía de la ciencia se aleja del positivismo y se acerca a la historia de la ciencia, pero una historia de la ciencia no acumulacionista⁸¹.

Ahora bien, ¿qué tipo de filosofía e historia de la ciencia nos propone Kuhn? ¿Una filosofía y una historia de la ciencia meramente descriptivas, que constaten lo que efectivamente es la ciencia, sin interpretar nada y sin pretender normar lo que debe ser la ciencia, como pretenden algunos de sus lectores? (pero, en ese caso, ¿qué diferencia existiría entre su propuesta y la positivista?).

Uno de los prejuicios que existen sobre el trabajo kuhniano, prejuicio que es aceptado sin discusión tanto por críticos como por apologistas es que, debido a que Kuhn propone un paso de la

⁷⁹ La historia de la ciencia no es una serie de respuestas y soluciones, cada vez mejores, a los mismos problemas sino una constante emergencia de problemas y soluciones diferentes; efectivamente, las antiguas generaciones no trataran de responder a nuestros problemas y preguntas sino que se ocuparon de sus propios problemas y preguntas con sus propios instrumentos y cánones de solución; consecuentemente, en la historia no existe un proceso acumulativo sino una dispersión incesante. Por lo anterior es necesario introducir el concepto de "revolución" o de discontinuidad (en términos foucaultianos), la cual es el hecho de que en unos cuantos años una comunidad científica puede dejar de pensar y actuar como lo había hecho hasta entonces.

⁸⁰ Notemos que la posición de Kuhn implica una característica propiamente "hermenéutica" o reflexiva: si su trabajo nos habla de las revoluciones científicas, si implica una revolución en la historia de la ciencia, es porque es producto de una revolución en la historiografía de la ciencia: círculo hermenéutico.

⁸¹ Como indiqué en el capítulo anterior, tomé de Laudan el término "positivismo" para referirme a la filosofía de la ciencia, en la tradición anglosajona, que puso en cuestión a la filosofía de la ciencia del positivismo lógico, es decir, la de Popper, Kuhn, Lakatos y Feyerabend, pero el propio Kuhn habla, como acabamos de ver en el texto citado arriba, como después hizo Brown, de una "nueva filosofía de la ciencia" (pero, como indiqué en el capítulo anterior, hablar de una "nueva filosofía de la ciencia", además de ser ambiguo puede conducir a absurdos: por ejemplo, la filosofía de la ciencia de Kuhn ya no es "nueva"); aunque Kuhn habla, principalmente, de una historiografía de la ciencia "revolucionaria"; podríamos decir, entonces, que su trabajo puede calificarse como una "historiografía revolucionaria de la ciencia" (aunque ese título también es ambiguo, pues esa "revolución" parece ya establecida, es decir, normal).

filosofía positivista y tradicional de la ciencia (que pretendería normar lo que debe ser la ciencia), a la manera de “la lógica de la investigación científica” de Popper, a una historia descriptiva de la ciencia (que describiría fielmente lo que realmente es la ciencia), dejando de lado toda pretensión normativa y toda consideración filosófica. Digo “prejuicio” por que es una opinión basada en el desconocimiento de los textos kuhńianos e incluso en la falta de su lectura, pues Kuhn no dice eso y, más bien, dice lo contrario, tanto en *La estructura de las revoluciones científicas* como en *La tensión esencial*.

En *La estructura de las revoluciones científicas*, al final de la “Introducción: un papel para la historia”, dice que “algunos lectores se habrán preguntado ya si el estudio histórico puede efectuar el tipo de transformación conceptual hacia el que tendemos en esta obra” pues “se encuentran disponible todo un arsenal de dicotomías que sugieren que ello no puede tener lugar de manera apropiada”; en efecto, “con demasiada frecuencia, decimos que la historia es una disciplina puramente descriptiva. Sin embargo, las tesis que hemos sugerido son, a menudo, interpretativas y, a veces, normativas” (*Op. cit.*, p. 31).

Kuhn reconoce, entonces, que su texto no es puramente descriptivo sino que implica una interpretación y hasta posturas normativas. De hecho, rechaza la idea de que la historia sea una disciplina puramente descriptiva. Kuhn señala que los intentos por aplicar dicotomías como la de lo descriptivo y la de lo normativo/interpretativo, “incluso *grosso modo*, a las situaciones reales en que se obtienen, se aceptan y se asimilan los conocimientos, han hecho que parezcan extraordinariamente problemáticas” pues “en lugar de ser dicotomías lógicas o metodológicas elementales que, por ello, serían anteriores al análisis del conocimiento científico, parecen ser, actualmente, partes integrantes de un conjunto tradicional de respuestas sustantivas a las preguntas mismas sobre las que han sido desplegadas”. Kuhn aclara que “esta circularidad no las invalida en absoluto, sino que las convierte en partes de una teoría y, al hacerlo, las sujeta al mismo escrutinio aplicado regularmente a las teorías en otros campos”. Lo que nos dice Kuhn es que esa dicotomía lejos de ser un hecho inamovible que debe ser simplemente constatado y aceptado, lejos de ser instrumentos neutrales e indiscutibles, en realidad es parte de una teoría (o de un paradigma) o ciertos presupuestos teóricos cuestionables y cuestionados por la nueva forma de hacer historia y filosofía de la ciencia. Pero también señala que “para que su contenido sea algo más que pura abstracción ese contenido deberá descubrirse, observándolos en su aplicación a los datos que se supone deben elucidar”, es decir, que lejos de aceptarlas sin discutir se debe demostrar su pertinencia.

Kuhn se pregunta: “¿cómo podría dejar de ser la historia de la ciencia una fuente de fenómenos a los que puede pedírsele legítimamente que se apliquen las teorías sobre el conocimiento?” (*Ibid.*, p. 32). Es decir, Kuhn se pregunta si la historia, en lugar de aceptar y aplicar lo que dicen las teorías filosóficas sobre el conocimiento, puede servir para juzgarlas o para cuestionarlas.

En *La tensión esencial* dice que los críticos le han señalado que repetidas veces ha pasado “del modo descriptivo al modo normativo transición particularmente marcada en pasajes ocasionales que empiezan con ‘pero eso no es lo que hacen los científicos’ y que terminan afirmando que los científicos no deben hacerlo y que afirman que ha estado confundiendo ‘la descripción con la prescripción, violando así el antiguo y honorable teorema filosófico según el cual ‘es’ no puede implicar ‘deber ser’”. Pero Kuhn objeta que “lo normativo y lo descriptivo quedan inextricablemente entrelazados. ‘Es’ y ‘debe ser’ están lejos de hallarse siempre tan separados como parece” (*Op. cit.*, p. 315). Incluso afirma que él presenta “un punto de vista o una teoría acerca de la naturaleza de la ciencia y, como otras filosofías de la ciencia, la teoría tiene consecuencias para el modo en que deben proceder los científicos si quieren que su empresa triunfe. Aunque no tiene que ser correcta, como ninguna otra teoría, sí aporta una base legítima para reiterados ‘deber ser’ y ‘tiene que ser’. A la inversa, un conjunto de razones para tomar en serio la teoría es que los científicos, cuyos métodos han sido desarrollados y seleccionados de acuerdo con su éxito, en realidad sí se comporta como la teoría dice que deben hacerlo”. Lo anterior significa que sus generalizaciones descriptivas “son prueba de la teoría precisamente, porque también pueden haberse derivado de ella” (*Ibid.*, p. 316). Existe, pues, una especie de “círculo hermenéutico”: si al hacer la historia de la ciencia encontramos que el proceder de los científicos ha sido determinado y que ese proceder ha tenido éxito, entonces significa que así debe ser el proceder de los científicos actualmente; en caso concreto de su propio trabajo: si la historia es como él dice que es, entonces ello significa no solamente que es válida sino que así se debe trabajar sobre la ciencia ⁸².

⁸² En “Consideración en torno a mis críticos” Kuhn dice que “una teoría de cómo y por qué trabaja la ciencia... debe tener necesariamente implicaciones sobre el modo en que los científicos deberían actuar para que su empresa fuese floreciente”. En efecto, si es verdad que “los científicos se conducen de cierta manera: estas maneras de comportarse tienen (aquí entra la teoría) tales y tales funciones esenciales, en ausencia de otra manera que sirva funciones similares, los científicos deberían conducirse esencialmente como lo hacen si lo que le interesa es hacer avanzar el conocimiento científico”. Kuhn aclara que

No es el momento de discutir si Kuhn tiene razón en sus cuestionamientos a la falacia naturalista. Lo que importa es que sí la cuestiona (como también lo han hecho filósofos como Searle o Putnam) y que su trabajo implica una constante violación de las dicotomías tradicionales. Pero también es importante recalcar que lejos de ser un positivista que solamente pretende describir sin interpretar ni introducir juicios de valor, lejos de excluir toda consideración filosófica para hacer una historia de la ciencia pura, lo que nos dice es que toda descripción supone una teoría y que toda teoría implica una postura normativa, toda historia implica una filosofía y toda filosofía necesita de esta.

b) La historización de la filosofía de la ciencia

Un problema fundamental de la filosofía de la ciencia son sus relaciones con la historia de la ciencia, pues su objeto de estudio es el mismo, aunque su enfoque es diferente.

Normalmente se considera la gran aportación de la filosofía de la ciencia pospositivista el haber concedido gran importancia a la historia para la comprensión de la ciencia o el paso de una postura normativa (lo que deben ser la ciencia) a una descriptiva (lo que es realmente la ciencia), lo cual supondría el abandono de la filosofía en favor de la práctica de la historia, pues es ella la que nos diría "lo que realmente es la ciencia". Kuhn, precisamente, sería el principal promotor de dicho cambio.

Pero ¿qué relaciones establece Kuhn entre la filosofía y la historia de la ciencia? ¿Por qué establece esas relaciones? ¿Reduce la filosofía de la ciencia a la historia de la ciencia? Su trabajo ¿es filosófico o histórico?, ¿o es una combinación de ambos?⁸³

La concepción tradicional del trabajo histórico es, según nos dice Kuhn en *La tensión esencial*, que el historiador es "un hombre que recoge y verifica hechos acerca del pasado y que luego los ordena cronológicamente" (*Op. cit.*, p. 27). Kuhn acepta que "el producto final de la mayor parte de la investigación histórica es una narración acerca de hechos particulares del pasado" y que es "una descripción de lo que ocurrió". Pero su éxito depende, dice Kuhn, "no solo de su exactitud sino también de la estructura"; en efecto, la narración histórica tiene que "hacer plausibles y comprensibles los acontecimientos que describe" pues la historia es "una empresa explicatoria" (*Ibid.*, p. 29). Como ya nos dijo en una cita anterior, "el historiador emplea parte de su tiempo en explicar porqué un hombre de talento había sufrido tal desluz. ¿Qué aspecto del pensamiento del autor, se preguntaba el historiador, puede descubrirse al notar que una inconsistencia tan obvia para nosotros fue invisible para él y quizá ni siquiera fue incongruencia?" (*Ibid.*, p. 31)⁸⁴.

Kuhn nos dice, entonces, que la historia de la ciencia no es solamente descriptiva sino que también es explicativa y que para explicar debe comprender e interpretar los textos del pasado y que, principalmente, debe interpretar las ideas del pasado buscando su coherencia y su sentido interno.

En cambio, la filosofía de la ciencia "se ocupa de lo científico en general, preguntándose, por ejemplo, cuál es la estructura de las teorías científicas, la posición de las entidades teóricas o la condiciones necesarias para que los científicos pueden asegurar que están produciendo conocimientos sólidos" (*Ibid.*, p. 36). El filósofo, nos dice Kuhn, a diferencia del historiador, "trata ante todo de llegar a generalizaciones explícitas y especialmente a las que poseen validez universal"; lo anterior significa que "no es un narrador verídico o falso" sino que "su objetivo es describir y establecer lo que es verdadero en todo tiempo y lugar, antes que hacer inteligible lo que ocurrió en un tiempo y un lugar determinados". Pero además de la pretensión de "universalidad" propia del filósofo existe otra característica que lo distingue: "convertirse en filósofo es ante todo, adquirir una particular actitud mental hacia la evaluación tanto de problemas como de las técnicas relativas a la solución de aquellas" (*Ibid.*, p. 29). Intenta evaluar la solución que los científicos han dado a los problemas (se interesa por su verdad y justificación)⁸⁵.

"nada hay en este argumento que establezca el valor de la ciencia misma" pues "explicar por qué una empresa funciona no es aprobarla ni desaprobarla" (*Op. cit.*, p. 399).

⁸³ En *La revolución copernicana*, en el apartado "Pluralidad de la revolución" dice que "los conceptos pertenecientes a diversos campos del conocimiento se entrelazan íntimamente para formar un solo cañamazo" (*Op. cit.*, p. 9); por ello es que su trabajo "viola constantemente las fronteras institucionalizadas que separan a los lectores de 'ciencia' de los de 'historia' o 'filosofía'". Kuhn considera que "la combinación de ciencia e historia de las ideas es esencial para captar en su pleno significado la pluralidad estructural de la revolución copernicana" (*Ibid.*, p. 10).

⁸⁴ Kuhn habla de la historia de la ciencia como el estudio de "la evaluación de las ideas científicas, sus métodos y sus técnicas", pero también como el estudio de "el estatus social de la ciencia en especial los cambiantes patrones de la educación científica, la institucionalización y el apoyo tanto moral como económico" (*La tensión esencial*, p. 36).

⁸⁵ En "Consideración en torno a mis críticos" Kuhn dice que los filósofos de la ciencia "están interesados no en una descripción completa de la ciencia, sino en el descubrimiento de lo que es esencial a esa empresa, es decir, que están interesados en su reconstrucción racional" (*Op. cit.*, p. 398). Lo primero que dice Kuhn es cierto, pero lo segundo es cuestionable: ¿realmente toda la filosofía de la ciencia puede ser reducida a lo que intentan hacer Popper y Lakatos?

Mientras que el historiador se enfoca a hechos particulares y trata de explicar, comprender por qué los hombres del pasado dijeron lo que dijeron e hicieron lo que hicieron, el filósofo, en cambio, busca generalizaciones válidas para todo momento y todo lugar; otra diferencia es que, una vez obtenidas sus generalizaciones, juzga por medio de ellas los diversos intentos por solucionar problemas.

Queda claro que la filosofía y la historia de la ciencia son diferentes para Kuhn, pero, entonces, ¿considera que no existe ninguna relación entre ellas o qué tipo de relación establece entre ellas?

Antes ya he referido una cita, tomada de “La historia de la ciencia”, en el sentido de que según Kuhn los filósofos, gracias a la nueva historia de la ciencia, descubrieron “la impropia que es la imagen idea de la ciencia que se ha formado el filósofo tradicional, y todos ellos se han sumergido en la historia en busca de una opción” (*Ibid.*, p. 146). Kuhn mismo, según nos cuenta en su conferencia “Las relaciones entre la historia la filosofía de la ciencia”, descubrió que “la ciencia leída en sus fuentes, parecía una empresa muy distinta de la que se halla implícita en la pedagogía de la ciencia y explícita en los escritos filosóficos comunes y corrientes sobre el método científico” (*Ibid.*, p. 27).

Ahora bien, Kuhn dice que “la historia podría serle útil al filósofo de la ciencia y que quizá también al epistemólogo” (*Ibid.*, p. 29) y que “mucho de lo que se escribe sobre filosofía de la ciencia sería mejor si la historia le preparara antes el camino”, pero que no cree que “en el presente la filosofía de la ciencia tenga mucho que darle al historiador de la misma” (*Ibid.*, p. 26). ¿Por qué? Kuhn señala que “la filosofía de la ciencia es casi única entre las especialidades filosóficas reconocidas” debido a “la distancia que la separa de su objeto de estudio”; y si el filósofo sabe muy poco de su campo de estudio, el filósofo no puede enseñarle mucho al historiador pero “la historia de la ciencia puede contribuir a salvar la brecha que hay entre las filosofías de la ciencia y la propia ciencia” (*Ibid.*, p. 37).

Recalco, Kuhn no identifica a la historia y a la filosofía de la ciencia: “la historia y a la filosofía de la ciencia son disciplinas separadas y distintas”, nos dice Kuhn y aclara que “decir que la historia de la ciencia y la filosofía de la ciencias tienen objetivos diferentes es sugerir que no hay nadie que pueda practicarlas al mismo tiempo”, aunque puede practicarlas de manera alternada. Kuhn incluso defiende la tesis de que “debe mantenerse tal separación”, aunque afirma que debe haber un “diálogo” entre ellas (*Ibid.*, p. 29).

Kuhn, hay que aclarar frente a la opinión dominante sobre su trabajo, distingue a la filosofía de la de la historia de la ciencia, y considera que tal separación no solamente debe mantenerse sino que no puede evitarse pues son trabajos diferentes que no pueden practicarse al mismo tiempo. Considera, no obstante, que debe haber diálogo entre ellas, sobre todo considera que la historia de la ciencia puede ser útil a los filósofos de la ciencia pues la historia puede ayudarles a tener una visión correcta de la ciencia.

No obstante, esta relación unidireccional que establece de la historia a la filosofía no concuerda con sus propios presupuestos. En efecto, antes nos ha dicho que toda observación supone una teoría y que toda teoría implica ciertas posturas normativas, además, como ya vimos en el capítulo anterior, su concepción de la historia de la ciencia (no acumulativa, discontinuista) implica una serie de problemas filosóficos (como la carga teórica de la observación, la inconmensurabilidad). Es verdad que cierto tipo de filosofía de la ciencia (como la positivista) puede resultar inútil al historiador (el propio trabajo histórico ha puesto en cuestión dicha filosofía), pero eso no significa que otro tipo de filosofía no le pueda ser útil o que exista algún tipo de historia que no parta de ciertos presupuestos filosóficos o haga uso de ciertos métodos filosóficos (como la suya, precisamente)⁸⁶.

d) La Hermeneutización de la historia de la ciencia

En el capítulo anterior he dicho que uno de los procesos propios de la filosofía de la ciencia pospositivista es la hermeneutización⁸⁷. Pues bien, en los textos kuhnianos encontramos elementos dicho proceso, aunque no un desarrollo completo de ese proceso.

En *La estructura de las revoluciones científicas* Kuhn parte de la constatación de que los historiadores de la ciencia encuentran “dificultades cada vez mayores para distinguir el componente ‘científico’ de las observaciones pasadas, y las creencias de lo que sus predecesores se apresurarían a tachar de ‘error’ o ‘superstición’” (*Op. cit.*, p. 22). Es decir, los historiadores encuentran dificultades al

⁸⁶ Además, recordémoslo, su primer libro, *La revolución copernicana*, es un ejemplo de historia interna o historia de las ideas, el segundo, *La estructura de las revoluciones científicas* es un ejemplo de historiografía de la historia de la ciencia y de la nueva filosofía de la ciencia y con sus textos posteriores sucede lo mismo: o son historia interna de la ciencia o son aclaraciones historiográficas o filosóficas sobre la historia de la ciencia. en pocas palabras, que nunca hizo un trabajo puramente histórico.

⁸⁷ Ese proceso se encuentra en la forma de “germen”, si se quiere, en los textos de Popper, cuando habla de “la lógica de la situación”, pero el método “racionalmente comprensivo” que postula Popper como el propio de la sociología (así como de la historia) por el idealismo que supone, en realidad es ajeno a la nueva historia de la ciencia.

tratar de aplicar la idea acumulacionista del conocimiento (propia del positivismo, por ejemplo, del comtiano), según la cual en la historia de la ciencia existe un aumento del conocimiento, pues cada vez se conoce mejor a la misma realidad y se responde a las mismas preguntas, de tal suerte que el conocimiento actual es mejor y una superación del conocimiento pasado.

Lo que encontró Kuhn en la historia de la ciencia, nos dice en *La tensión esencial*, fue, por el contrario, “una especie de cambio generalizado de la forma en la que los hombres concebían la naturaleza y le aplicaban un lenguaje, una concepción que no podría describirse propiamente como constitución por adición al conocimiento o por la mera corrección de los errores uno por uno” (*Ibid.*, p. 13). Es decir, lejos de mostrar que desde siempre los hombres han tratado de conocer a la misma naturaleza, en la historia de la ciencia se observan cambios en la propia concepción de la realidad, por lo cual no se puede decir que ni el conocimiento se acumula *siempre* (en realidad cada nuevo conocimiento conoce, hasta cierto punto, una realidad diferente) ni se puede decir que el conocimiento pasado es *totalmente* erróneo o falso.

Kuhn nos recuerda que la ciencia actual es únicamente una representación de la realidad que no existía antes de que la construyéramos. Por eso es necesario, al estudiar la ciencia del pasado, poner de manifiesto la coherencia interna dentro de cada época, es decir, tratar de entenderla en sus propios términos, evitando evaluaciones etnocéntricas y analogías engañosas con nuestra propia ciencia, pues cada teoría está en relación con su tradición y no puede ser independiente del contexto cultural en que se da⁸⁸.

Lo anterior hace necesario adoptar un método interpretativo para entender la ciencia, pues en lugar de juzgar a la ciencia o al conocimiento del pasado en términos de la ciencia o del conocimiento actuales, lo que se trata es de entenderlo en sus propios términos. Encontramos, entonces, indicios de lo que he llamado la “hermeneutización”.

Kuhn señala, en el “Prefacio” de *La tensión esencial*, que los historiadores “conscientemente o no, todos ellos practican el método hermenéutico” (*Op. cit.*, p. 13), pero dicha “práctica” es ciertamente intuitiva⁸⁹.

Kuhn admite que incluso el término de “hermenéutica” que acaba de emplear “no formaba parte” de su “vocabulario” hasta “hace apenas unos cinco años” (es decir, antes de 1972). También señala que “los primeros modelos del tipo de historia que ha influido tanto en mí y en mis colegas históricos es un producto de la tradición europea postkantiana, que mis colegas filósofos y yo seguimos encontrando oscura... y sospecho cada vez más que todos los que crean y la historia puede tener una profunda importancia filosófica tendrían que aprender a salvar el abismo que han entre la tradición filosófica en lengua inglesa y sus correspondiente de la Europa continental” (*Ibid.*, p. 15). En efecto, Kuhn dice, ahora en el “Prefacio” a *La estructura de las revoluciones científicas*, que historiadores franceses como Koyré, Meyer y Metzger (estos es, historiadores de las ideas) le mostraron “lo que significaba pensar científicamente en una época en la que los cánones del pensamiento científico eran muy diferentes a los actuales”⁹⁰.

En el “Prefacio” a *La estructura de las revoluciones científicas*, Kuhn también dice que el contacto su conocimiento de los trabajos de los historiadores “hermenéuticos” socavó algunos de sus conceptos básicos sobre la naturaleza de la ciencia y sobre las razones de su éxito específico (*Op. cit.*, p. 9). Pero no solamente la “influencia” de los historiadores le hizo cambiar sus ideas, nos dice Kuhn, sino que también lo hizo su propio trabajo histórico. ¿De qué forma Kuhn se dio cuenta de que en la historia de la ciencia era necesario adaptar una postura hermenéutica?

⁸⁸ En *La revolución copernicana* dice que las teorías del pasado son diferentes a las actuales, pero que “la mayor parte de las mismas recibieron en su época un adhesión tan resuelta como la que hoy en día adjudicamos a las nuestras. Además se las consideraba acertadas por idénticas razones; es decir, porque aportaban respuestas plausibles a las cuestiones que parecían importantes” (*Op. cit.*, p. 26).

⁸⁹ En la filosofía anglosajona la hermenéutica ha estado escasamente desarrollada hasta hace poco; los principales desarrollos actuales se han realizado bajo la influencia de la filosofía “continental” (Gadamer, Habermas, Ricoeur) pero en el caso de Kuhn encontramos, por lo menos de manera implícita y más bien intuitiva, un recurso a ella, pero la influencia que lo llevó a ella se encuentra en la historia de las ideas, principalmente la *francesa*.

⁹⁰ En su ensayo “Commensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad”, incluido en *¿Qué son las revoluciones científicas?*, Kuhn dice que “la interpretación es el proceso mediante el cual se descubre el uso de esos términos, y ha sido muy discutido recientemente bajo el título de hermenéutica” y, en la nota de pie de página 11, dice que “la introducción más útil al sentido de ‘hermenéutica’ en que estoy pensando (hay otros) es Taylor. Sin embargo, Taylor da por supuesto que el lenguaje descriptivo de las ciencias naturales (y el lenguaje conductista de las ciencias sociales) es fijo y es neutral. En este punto, Apel proporciona un útil correctivo desde dentro de la tradición hermenéutica” (*Op. cit.*, p. 117).

En *La tensión esencial*, en el “Prefacio”, Kuhn dice que cuando leyó por primera vez los textos de Aristóteles no pudo sino preguntarse “¿cómo es que Aristóteles ha sido capaz de decir sobre el movimiento cosas tan absurdas? Y, ante todo, ¿por qué sus concepciones habían sido tomadas tan en serio, tanto tiempo y por tantos de sus sucesores? Cuanto más leía, más intrigado me sentía. Claro está que Aristóteles pudo haberse equivocado... ¿pero era concebible que sus errores hubiesen sido tan flagrantes?” (*Op. cit.*, p. 11)⁹¹. Es decir, al principio Kuhn adoptó frente a los textos del pasado la actitud acumulativista, propia del positivismo.

Pero señala que todo cambió con “el descubrimiento de una nueva manera de leer un conjunto de textos” pues “lograda esta nueva forma, las forzadas metáforas se convirtieron muchas veces en informaciones naturalistas al mismo tiempo que se desvanecía gran parte de la absurdidad”; así pudo entender “por qué (*Aristóteles*) había dicho tal o cual cosa... y también la razón de que sus afirmaciones hubiesen sido tomadas tan en serio”; de tal forma que al final encontró que ya no “parecían ingenuidades y pocas de ellas podrían haber sido caracterizados como meros errores” (*Ibid.*, p. 12). Es decir, Kuhn comenzó realmente a comprender los textos.

Pero, ¿cuál esa “nueva forma de leer” los textos de la que habla Kuhn?

Los nuevos historiadores cuando estudian una ciencia del pasado “tratan de poner de manifiesto la integridad histórica de esa ciencia en su propia época”; no buscan tanto las relaciones entre las opiniones de los científicos del pasado con las actuales sino “la relación existente entre sus opiniones y las de su grupo” y conceden a esas opiniones “la máxima coherencia interna y el ajuste más estrecho posible a la naturaleza” (*Op. cit.*, p. 213).

En su texto “La historia de la ciencia”, en *La tensión esencial*, califica al método que hace uso de la hermenéutica como propio de la “historia interna” y nos dice que en la historia interna “el historiador debe deshacerse de la ciencia que ya sabe”, que “el historiador debe esforzarse por pensar como ellos (*los pensadores del pasado*) lo hicieron”, que “debe preguntarse por los problemas en los que trabaja su sujeto y de qué manera aquellos se volvieron problemas para él” y “qué es lo que su sujeto pensaba haber descubierto y en qué se basó para hacer el descubrimiento” (*Op. cit.*, p. 134).

Kuhn, nos dice de nuevo en el “Prefacio” a *La tensión esencial*, aprendió dos lecciones: 1) “hay muchas maneras de leer un texto y que las más accesibles al investigador moderno suelen ser impropias al aplicarlas al pasado”; 2) “la plasticidad de los textos no coloca en el mismo plano todas las formas de leer, pues algunas de ellas -uno quisiera que solo una- posee una plausibilidad y coherencia que falta en las otras” (*Ibid.*, p. 12). Notemos de pasada que Kuhn no renuncia a la idea de que hay interpretaciones mejores o más adecuadas que otras (notablemente las positivistas son incorrectas).

Por ello Kuhn recomienda a los historiadores seguir la siguiente máxima: “al leer las palabras de un pensador importante buscar primero los absurdos aparentes del texto y luego pregúntate cómo es que pudo haberlas escrito una persona inteligente. Cuando tengas la respuesta, prosigo, cuando ese pasajes hayan adquirido sentido, encontrarás que los pasajes primordiales, esos que ya creías haber entendido han cambiado de significado” (*Ibid.*, pp. 12-13).

Lo anterior, la adopción de un método hermenéutico, implica un cuestionamiento a la concepción tradicional de la historia (que la considera una disciplina meramente descriptiva). La historia, nos dice Kuhn, es explicativa, pero no a la manera de la ciencias naturales: no explica a través de leyes sino que es explicativa porque permite comprender el sentido de los textos, las palabras y las acciones de los hombres del pasado.

La actitud hermenéutica, según la describe Kuhn, se opone al presentismo, esto es, al intento por leer los textos del pasado en términos del presente, lo cual conduce a no entenderlos⁹². Por el contrario, nos dice Kuhn, para entender a los textos del pasado es necesario dejar de lado los conocimientos actuales y hacer una lectura “interna” de ellos, entendiendo por ello leerlos en sus propios términos, concediéndoles el máximo de coherencia, tratando de encontrar su sentido, etc. La historia de la ciencia,

⁹¹ En *La revolución copernicana* dice que “la época de Aristóteles no es la nuestra, por lo que se hace necesario una auténtica transposición mental”, si es que se quiere entender lo que dice, ya que “sin tal cambio de perspectiva, a lo único que puede aspirarse es a dar explicaciones deformadas y capciosas” (*Op. cit.*, p. 137).

⁹² En *La revolución copernicana* dice que “olvidamos con demasiada frecuencia que un buen número de los conceptos en los que creemos nos fueron penosamente inculcados en nuestra infancia. Tomamos tales conceptos como productos naturales... y deseamos como errores enraizados en la imaginación, la estupidez y la ciega obediencia a la autoridad cualquier idea que difiere de los mismos” (*Op. cit.*, p. 138).

por tanto, es diferente de las ciencias naturales, pues no busca explicar por medio de leyes, sino comprender, hacer inteligible el pasado⁹³.

e) La etnologización de la mirada filosófica sobre la ciencia

Kuhn no habla propiamente de la "etnologización" (como sí lo hace Feyerabend), pero en su trabajo está implícita una etnologización de la historia de la ciencia, pues la actitud hermenéutica ante los textos del pasado la implica: trata, como el etnólogo, de entender otra cultura y de interpretar (no de traducir, pues existen algunas inconmensurabilidades) su lenguaje.

En "Comentarios sobre las relaciones de la ciencia con el arte" de 1969, en *La tensión esencial*, Kuhn acepta que decir que la ciencia es un producto de la actividad humana "es una perogrullada, pero, no por serlo deja de tener consecuencias importantes" pues "muchos de los problemas que más hostigan a los historiadores y a los filósofos de la ciencia... pierden su aire de paradoja y se vuelven temas de investigación cuando se les considera problemas sociológicos o etnológicos" (*Op. cit.*, p. 377).

Kuhn dice, en *La estructura de las revoluciones científicas*, que cuando se estudian cuidadosamente las "antiguas visiones corrientes de la naturaleza, en conjunto no son ni menos científicas ni menos el producto de la idiosincrasia humana, que las actuales" y que "si esas creencias anticuadas deben denominarse mitos, entonces éstos se pueden producir por medio de los mismos tipos de métodos y ser respaldados por los mismos tipos de razonamiento que conducen, en la actualidad al conocimiento"; Kuhn sostiene que "las teorías anticuadas no dejan de ser científicas por el hecho de que hayan sido descartadas". Nos dice, entonces, que desde el punto de vista etnológico no existen grandes diferencias entre el conocimiento actual y el conocimiento del pasado o de otras culturas (que desde la perspectiva actual podría ser considerado como mítico, ilusorio, ideológico, etc.), pues ha sido producido por medio del "mismo tipo de método" y está apoyado por el mismo tipo de "razones".

Pero señala que si aceptamos eso tenemos dos consecuencias: primera, "si debemos considerarlas como ciencia, entonces esta habrá incluido conjunto de creencias absolutamente incompatibles con las que tenemos en la actualidad" (*Op. cit.*, p. 22) y segunda, entonces "hace difícil considerar el desarrollo científico como un proceso de acumulación" (*Ibid.*, p. 23).

Kuhn nos está diciendo que en la historia de la ciencia ha predominado una actitud etnocéntrica, puesto que se toma al conocimiento actual de nuestra cultura como el modelo de todo conocimiento⁹⁴; sin embargo, si se adopta una actitud etnológica se puede uno dar cuenta de que el conocimiento del pasado puede considerarse como "científico" por las mismas razones que en la actualidad consideramos como tal al nuestro; es necesario, por ello, adoptar una actitud etnológica y considera a la ciencia como un producto cultural que debe ser entendido en sus propios términos, aunque ello implique dejar de lado la concepción tradicional de la ciencia y de su historia y aunque nos traiga algunos problemas teóricos.

f) La historia externa de la ciencia

Una de las ideas que frecuentemente se tiene sobre la filosofía de la ciencia pospositivista es que Kuhn nos solo introdujo la historia de la ciencia "externa" o "externalista", que ella implica la consideración exclusiva de factores psicológicos y sociales y el olvido completo de los factores internos, de la estructura lógica, de la ciencia, sino que también la realizó. En lo anterior hay varios equívocos pues la definición que Kuhn sostiene de la nueva "historia de la ciencia" (hermenéutica), como la que él dice practicar, corresponde a la "historia interna", y, por mucho, llega a un contextualismo; y una historia "hermenéutica" no equivale a una verdadera historia externa. La verdad es que, como dije en un apartado

⁹³ Kuhn nos señala el camino hacia la hermeneutización de la filosofía de la ciencia, ahora a través de su cuestionamiento del "naturalismo" o de la idea de que existe un único método científico, el de las ciencias naturales, y que las ciencias sociales, si es que quieren ser verdaderas ciencias, deben imitar a estas -es decir, buscar leyes nomológico-deductivas-.

Kuhn dice, en la conferencia "Las relaciones entre la historia y la filosofía de la ciencia" de 1968, que la historia no es "una mera crónica, un conjunto de hechos ordenados conforme ocurran" sino que es "una empresa de naturaleza explicativa, que induce a comprender, y por eso debe mostrar no únicamente hechos sino que también las conexiones que hay entre ellos" (*Ibid.*, p. 39). Pero es explicativa no porque descubra leyes históricas o sociales sino porque permite "comprender". La actividad del historiador consiste en seleccionar un conjunto de elementos que puedan yuxtaponerse de manera que formen "una narración plausible que envuelve motivos y conductas reconocibles". El criterio de éxito de la historia no es que prediga hechos futuros sino que consiga que "los pedazos encajen" y que no haya vacíos (*Ibid.*, p. 41). Así "el lector dice 'Ahora ya sé lo que ocurrió', mientras que simultáneamente afirma 'Ahora esto tiene sentido; ahora entiendo; lo que antes fue para mí una manera lista de hechos ahora se ha convertido en una pauta reconocible'" (*Ibid.*, p. 42).

El éxito de la historia depende "no solo de su exactitud sino también de la estructura"; la historia tiene "éxito" si consigue "hacer plausibles y comprensibles los acontecimientos que describe" pues la historia es "una empresa explicativa" (*Ibid.*, p. 29).

⁹⁴ Las historias de la ciencia suelen ser una apologética, un intento por eternizar y universalizar una determinada manera de comportarse y de autoconcebirse de determinada comunidad científica.

anterior, Kuhn nunca practicó la historia externa de la ciencia y que solamente nos proporcionó algunas indicaciones sugerentes pero muy generales, acerca de cómo podría ser dicha historia⁹⁵.

En su texto "La historia de la ciencia" de 1968, incluido en *La tensión esencial*, Kuhn dice que "recientemente" ha aparecido un interés "por el papel de los factores no intelectuales, particularmente los institucionales y socioeconómicos en el desarrollo de la ciencia" (*Ibid.*, p. 133). Kuhn se está refiriendo tanto a la influencia de la sociología de la ciencia funcionalista de Merton, como a los incipientes desarrollos de la sociología de la ciencia del "programa fuerte" o de la escuela de Edimburgo.

Sin embargo, en el "Prefacio" a *La estructura de las revoluciones científicas*, Kuhn dice algo que pocos lectores o estudiosos han notado o tomado en cuenta: "no he dicho nada excepto breves comentarios colaterales sobre el papel desempeñado por el progreso técnico o por las condiciones externas, sociales, económicas e intelectuales, en el desarrollo de la ciencia"; aunque acepta que "las condiciones exteriores pueden contribuir a transformar una simple anomalía en origen de una crisis aguda" (*Op. cit.*, p. 16) (*las cursivas son mías*). Kuhn nos está diciendo en la cita anterior, que a pesar de la importancia que las condiciones eternas tienen en el desarrollo de la ciencia, sin embargo, en su famoso libro no las estudió y no practicó, por tanto, la historia externa, sino solamente la interna⁹⁶.

En "Historia y filosofía de la ciencia" de 1968 Kuhn dice que la historia de la ciencia como el estudio de "la evaluación de las ideas científicas, sus métodos y sus técnicas", pero también "el estatus social de la ciencia en especial los cambiantes patrones de la educación científica, la institucionalización y el apoyo tanto moral como económico" (*Ibid.*, p. 36). La historia de la ciencia puede ser, por tanto, tanto interna como externa.

Igualmente en "La historia de la ciencia" Kuhn distingue entre la historia "interna" y la "externa" de la ciencia y dice que el enfoque interior "se ocupa de la sustancia de la ciencia como conocimiento" y que el enfoque externo "trata de las actividades de los científicos como grupo social dentro de una cultura determinada". Pero Kuhn nos dice que en la historia interna "el historiador debe deshacerse de la ciencia que ya sabe", que "el historiador debe esforzarse por pensar como ellos (*los pensadores del pasado*) lo hicieron" (*Ibid.*, p. 134), que "debe preguntarse por los problemas en los que trabaja su sujeto y de qué manera aquellos se volvieron problemas para él" y que "qué es lo que su sujeto pensaba haber descubierto y en qué se basó para hacer el descubrimiento" (*Ibid.*, p. 134). Lo cual es una caracterización adecuada para su propio trabajo, pero también de la historia "hermenéutica" (influenciada por la historia de las ideas).

La historia externa, en cambio, "ubica a la ciencia en un contexto cultural", estudia las instituciones "que pueden promover o inhibir el avance de la ciencia" (*Ibid.*, p. 137). La historia externa, lejos de intentar "comprender", lo que busca son relaciones entre la ciencia y otras instituciones sociales así como la manera en que ellas influyen en el desarrollo de la ciencia. Lo importante es que la historia "hermenéutica", como la que practica Kuhn, es una historia interna y no externa⁹⁷.

Ahora bien, si existe una relación entre lo exterior y lo interior, entonces ¿por qué se ha descuidado en la historia y la filosofía de la ciencia esa relación?, ¿por qué puede ser descuidada y, a pesar de ello, entender a la ciencia?, ¿por qué el propio Kuhn la descuida?

Kuhn dice que "en los primeros momentos del desarrollo de un nuevo campo... las necesidades y los valores sociales son el determinante principal de los problemas en los cuales sus practicantes se encuentran". Pero la evolución posterior de una especialidad conduce a un "aislamiento": "los practicantes de una ciencia madura están aislados de la realidad del medio cultural en el cual viven sus vidas extraprofesionales". Ese "aislamiento" es la razón de que "el enfoque interior de la ciencia, considerada autónoma, haya parecido tan cerca del éxito" (*Ibid.*, p. 143). Pero la aparente autonomía de

⁹⁵ Además Kuhn incluye a lo "psicológico" y a la educación como factores "internos" y es falso que el enfoque kuhniano implique el olvido de los factores "internos", pues parte importante de su propuesta son los "paradigmas", los cuales corresponden en términos generales a lo que los positivistas consideraban como "interno". En los siguientes apartados trataré de mostrar esto.

⁹⁶ De hecho, las revoluciones científicas son explicadas en dicho libro en términos internos: el surgimiento de problemas, los intentos para solucionarlos o las actitudes subjetivas o personales ante ellos y en ningún momento se hace referencia a las condiciones externas, históricas y sociales, que pudieron producir esos problema y esas actitudes.

⁹⁷ En "Consideración en torno a mis críticos" dice que "la historia interna es aquella que se centra principalmente o exclusivamente en las actividades profesionales de los miembros de una comunidad científica" y que la historia externa "considera las relaciones entre las mencionadas comunidades científicas y la cultura más ampliamente considerada" De manera general la historia externa estudia: el papel que desempeña en el desarrollo científico las cambiantes tradiciones religiosas o económicas, así como las influencias que estas ejercen sobre aquel. Las instituciones científicas, la educación, las relaciones entre la ciencia y la tecnología" (*Op. cit.*, 515). Ahora bien, si esto es cierto, entonces es claro lo que digo: Kuhn no hizo historia externa, sino solamente interna.

la ciencia es relativa, pues en otros aspectos sí existe una influencia exterior “es un aislamiento ante todo en relación con conceptos y en segundo lugar con respecto a la estructura del problema”. Pero “cuando se considera a los científicos como un grupo en interacción, y no como una variedad de especialidades, los efectos acumulativos de los factores exteriores pueden ser decisivos” (por ejemplo, la atracción de una ciencia, la introducción de una nueva tecnología, etc.). Así, Kuhn concluye diciendo que aunque los enfoques interior y exterior a la historia de la ciencia tienen una especie de autonomía natural, son, de hecho, intereses “complementarios” (*Ibid.*, p. 144).

Kuhn reconoce una autonomía de la ciencia: no es un simple reflejo de lo exterior (de lo histórico y de lo social); pero nos dice que esa “autonomía” está determinada o ha sido posible por condiciones exteriores. La historia interna es la historia que se realiza al abrigo de la ciencia normal y que tiene como fin legitimarla.

f) La psicología de la investigación y el problema de la objetividad científica

Otra prueba de que Kuhn no practicó una verdadera historia externa de la ciencia (tal y como la define: la consideración de la ciencia como en relación a un conjunto de instituciones, procesos económicos, etc.) es que lo “externo” casi lo reduce exclusivamente a lo psicológico, aunque ciertamente no a lo meramente subjetivo⁹⁸. Lo importante es que no incluye dentro de él a lo social y a lo histórico propiamente dichos.

En su ensayo “La lógica del descubrimiento o la psicología de la investigación” de 1970, incluido en *La tensión esencial*, desde el título mismo del ensayo Kuhn establece su posición frente a la idea popperiana y positivista de que para entender a la ciencia solamente es pertinente el contexto de descubrimiento o lo que Popper llama la lógica de la investigación y que el contexto de descubrimiento o la psicología del descubrimiento no es importante. Antes encontramos en Popper un rechazo de toda forma de psicologismo y de determinado tipo de sociología de la ciencia. Ahora bien, Kuhn tiene la fama de haber introducido en la filosofía de la ciencia la psicología y la sociología, en detrimento de lo epistemológico y de lo lógico. Y Kuhn tiene la fama de recurrir a explicaciones psicologistas o sociologistas, es decir, subjetivistas y relativistas, y, por tanto, de haber hecho “historia externa” (definida de forma limitada).

La filosofía de la ciencia tradicional acepta la distinción entre “el contexto de descubrimiento” y “el de justificación”, pero Kuhn se pregunta “si esta invocación de la distinción entre contextos de descubrimiento y de justificación da o no da siquiera una idealización posible y útil”. Y Kuhn piensa que no (*Ibid.*, p. 351)⁹⁹.

El trabajo de Kuhn parte de una “descripción de lo que ocurre en las ciencias en épocas de elección de teorías”, pues para él eso sí “tiene valor filosófico” (lo cual, para quien acepte la dicotomía anterior no sería así, pues formaría parte del “contexto de descubrimiento” innesencial para entender a la ciencia). Y se pregunta “cómo es que los filósofos de la ciencia han descuidado durante tanto tiempo los elementos subjetivos que intervienen regularmente en las elecciones reales de teorías, las que hacen los científicos en forma individual. ¿Por qué estos elementos les parecen tan solo un índice de debilidad humana y no de la naturaleza del conocimiento científico?” (*Ibid.*, p. 349). Lo anterior se explica debido a que los filósofos de la ciencia siguen esperando que “con nuevas investigaciones se eliminarán las imperfecciones residuales y se producirá un algoritmo para prescribir la elección racional y unánime” (*Ibid.*, p. 350). Pero, dado que no existen dicho algoritmos, “los científicos no tienen otra opción más que la de suplir subjetivamente lo que falta todavía en las mejores listas de criterios objetivos de las que se dispone en la actualidad”. Y no existe tal algoritmo debido a “la imperfección ineludible de la naturaleza humana” (*Ibid.*, p. 351).

⁹⁸ En “Consideración en torno a mis críticos” Kuhn dice que “yo he recurrido exclusivamente a la psicología social (yo prefiero decir ‘sociología’) que es algo muy diferente de la psicología individual reiterada *n* veces” (*Op. cit.*, p. 403).

⁹⁹ Kuhn lamenta, en “Algo más sobre los paradigmas”, que los filósofos de la ciencia en general, y también sus críticos, “conceden que los factores subjetivos invocados por mí desempeñan un papel importante en el descubrimiento o en la invención de teorías nuevas, pero insisten también en que ese proceso, inevitablemente intuitivo, se halla fuera de las fronteras de la ciencia y no viene al caso en la cuestión de la objetividad científica”. En efecto, según la concepción tradicional “la objetividad entra en la ciencia... a través de los procesos de prueba, demostración, justificación y juicio de las teorías. En esos procesos no intervienen, o por lo menos no tienen que intervenir, los factores subjetivos. Pueden ser gobernados por un conjunto de criterios (objetivos) compartidos por la totalidad del grupo competente para juzgar” (*Ibid.*, p. 350). Pero dice Kuhn que esto “no encaja” con “las observaciones de la vida científica” (*Ibid.*, p. 351).

Lo que sucede, dice Kuhn es que los filósofos de la ciencia confunden la historia de la ciencia con la pedagogía de la ciencia o con los libros de texto, pues toman como representantes de la vida científica a los famosos “experimentos cruciales”, con lo cual “desvirtúan la situación” pues hacen creer que “la elección ocurre sin problemas” (“Algo más sobre los paradigmas”, p. 352).

Kuhn defiende la importancia de la “psicología del descubrimiento” pero es necesario aclarar que ello no significa que niegue la existencia o la importancia de la “lógica de la justificación”¹⁰⁰ y es necesario también aclarar que no concibe a lo psicológico como normalmente se lo concibe (incluye dentro de él a la educación, por ejemplo).

En “La lógica del descubrimiento o la psicología de la investigación” Kuhn trata de responder a la pregunta “¿cómo eligen los científicos entre teorías rivales?”¹⁰¹; pregunta fundamental, pues si existen revoluciones científicas, entonces existen diferentes paradigmas e inconmensurabilidad entre distintos momentos de la historia o entre diferentes comunidades científicas (la que apoya el viejo paradigma y la que apoya el nuevo) y entonces el problema es cómo es que los científicos eligen entre teorías o paradigmas inconmensurables (pero recalquemos que el problema que le interesa a Kuhn es explicar real, efectivamente, cómo eligen y no cómo *deberían* elegir). Y la tesis de Kuhn es que el contexto de justificación no (lo “lógico”) basta para explicar eso, sino que es necesario recurrir al de descubrimiento, esto es, a lo psicológico (que también es “lógico”, ¿o no?).

En “Algo más sobre los paradigmas” de 1974, en *La tensión esencial*, Kuhn se pregunta también por “las maneras como los científicos se ven obligados a abandonar un teoría o un paradigma tradicional en favor de otros” (*Op. cit.*, p. 344). La tarea de la historia de la ciencia, dice Kuhn, es determinar “por qué determinados hombres hicieron determinadas elecciones en determinados momentos”.

Kuhn se opone a los críticas que se le han hecho según los cuales para él la elección de teorías se convierte en “un asunto de psicología de masas (Lakatos), que “no puede basarse en buenas razones” (Shapere) o que se basan en “mera persuasión” (Scheffer)¹⁰².

Kuhn menciona cinco características “objetivas” de una buena teoría: precisión, coherencia, amplitud, simplicidad y fecundidad y afirma que ellas “constituyen la base compartida para la elección de teorías” (*Ibid.*, p. 346). Kuhn acepta, pues, que existen características “objetivas” que pueden determinar la una buena teoría. Pero también dice que “con respecto a las divergencias de esta índole (*entre teorías rivales*), no es útil ningún conjunto de criterios de elección” (*Ibid.*, p. 348)¹⁰³.

Lo anterior porque, dice Kuhn, “hay dos clases de dificultades que se encuentran regularmente quienes deben aplicar otros criterios para elegir”: 1) “individualmente los criterios son imprecisos: los individuos pueden diferir legítimamente en sus aplicaciones a casos concretos”¹⁰⁴; 2) “muchos veces tales criterios riñen unos con otros” (*Ibid.*, p. 346). Es decir, el problema es que los criterios son generales y los problemas son concretos pero también es que hay varias listas de criterios diferentes. Así, “cuando deben elegir entre teorías rivales, dos hombres comprometidos por entero con la misma lista de criterios de elección pueden llegar a pesar de ello a conclusiones diferentes”.

Pero si para Kuhn la tarea de la historia de la ciencia es determinar “por qué determinados hombres hicieron determinadas elecciones en determinados momentos”, sin embargo, por lo dicho arriba, considera que para responder a tal cuestión se “debe trascender la lista de criterios compartidos y pasar a las características de los individuos que tomaron las decisiones. Esto es, deben tratarse características que varían de un científico a otro sin que, con ella, se ponga en peligro su apego a los cánones que hacen que la ciencia sea ciencia”. Así “los cánones compartidos deben estudiarse de maneras que difieren de un individuo a otro” (*Ibid.*, p. 348). Kuhn nos dice que algunos de los factores pertinentes en la elección de teorías “son funciones de la personalidad”, pues, por ejemplo, “algunos científicos valoran más que otros

¹⁰⁰ Kuhn dice, en “La lógica del descubrimiento o la psicología de la investigación”, que “si bien la lógica es un instrumento poderoso y a fin de cuentas esencial en la investigación científica, puede uno tener conocimiento sólido en formas a las que la lógica apenas si puede aplicarse” y señala que “toda articulación no es un valor en sí”. Kuhn reconoce, entonces, el valor de la lógica, pero cuestiona la sobrevaloración que le da la filosofía de la ciencia tradicional pues la considera como el único recurso en la investigación científica (*Ibid.*, p. 312).

¹⁰¹ En *La revolución copernicana*, en la sección “La anatomía de la creencia científica”, Kuhn ya se preguntaba por las razones del advenimiento de una revolución: “¿cómo perdió su dominio psicológico este enfoque tradicional a un tradicional problema... ¿por qué se atrasó tanto el advenimiento de la revolución copernicana?, ¿cómo fue posible su eclosión?” (*Op. cit.*, p. 111). Pero por la preguntas mismas podemos ver que sus respuesta son de tipo psicológico.

¹⁰² En “Racionalismo y elección de teorías” de 1983, incluido en *¿Qué son las revoluciones científicas*, Kuhn se pregunta “¿en qué circunstancias puede afirmarse con propiedad que ciertos criterios que se observa usar a los científicos al evaluar teorías son, de hecho también bases racionales de sus juicios?” (*Op. cit.*, p. 139).

¹⁰³ En “La lógica del descubrimiento o la psicología de la investigación”, Kuhn se preguntará, “¿cómo eligen los científicos entre teorías rivales?”. Pero afirma que “los criterios según los cuales los científicos determinan la validez de una articulación o una aplicación de la teoría existente no son en sí suficientes para determinar la lección entre teorías rivales”. Esto debido a que los criterios son siempre generales y los casos son siempre concretos, amén de que existen diferentes criterios que el individuo tiene a su disposición (*Ibid.*, p. 312).

¹⁰⁴ En *La revolución copernicana* dice que “siempre existen numerosos esquemas conceptuales para ordenar cualquier conjunto definido de observaciones” (*Op. cit.*, p. 113).

la originalidad y, por lo tanto, están dispuestas a correr riesgos”¹⁰⁵; pero también nos dice que “se hallan fuera de los científicos (movimiento intelectuales, el poder social, etc.) (*Ibid.*, p. 349), esto es, en las condiciones históricas y sociales (que él no toma en cuenta).

Y si Kuhn ha descartado que sea a través del uso de la lógica o de la experimentación que se pueda solucionar el problema de la elección entre teorías rivales, no debe extrañar que su respuesta sea, en “La lógica del descubrimiento y la psicología de la investigación”, que “la explicación deberá ser psicológica o sociológica” (*Ibid.*, p. 314).

Que la elección entre teorías se basa en cuestiones “psicológicas” es lo que nos dice en el texto anterior y es lo que recuerdan los críticos de Kuhn, pero los que se refiere a lo “social”, resulta un poco extraño, pues de hecho, Kuhn no lo considera en su trabajo.

Kuhn dice que si se quiere entender el proceso de la elección entre teorías rivales se deberá recurrir a “la descripción de un *sistema* de valores, una ideología, junto con un análisis de las *instituciones* mediante las cuales se tramite e impone ese sistema” pues “sabiendo qué es a lo que los científicos le conceden valor, podremos tener la esperanza de entender qué problemas atacarán y qué decisiones tomarán en particulares circunstancias de conflicto” (*Ibid.*, p. 314). He puesto en cursivas las palabras “sistema” e “instituciones” porque lo que nos está diciendo Kuhn es que para dar cuenta de las decisiones de los científicos no hay que hacer tanto un análisis psicológico de sus mentes o de su conciencia sino, más bien, de los sistemas de valores o de pensamiento, así como de las instituciones sociales que determinan su mente o su conciencia. Es decir, que la historia hermenéutica no basta para dar cuenta de este fenómeno y que es necesaria una verdadera historia externa (la cual, repito, en realidad Kuhn nunca practicó). Es importante notar que Kuhn no explica, en última instancia, a la ciencia únicamente a través de la psicología (como le atribuyen sus críticos, por ejemplo Lakatos) sino que es más bien a través de factores “objetivos” o “intersubjetivos” como los son los sistemas de valores o de pensamiento compartidos o las instituciones sociales (como la es la ciencia) o como lo es la educación.

Efectivamente, Kuhn señala que Popper ha rechazado la psicología del conocimiento y a lo subjetivo en favor de la lógica y de lo objetivo, pues “cuando rechaza la ‘psicología del conocimiento’, sir Karl se preocupa explícitamente solo por negar la pertinencia metodológica de la fuente de inspiración del individuo o la sensación de certidumbre del individuo y no puedo discrepar con eso”. Pero Kuhn dice que “hay, sin embargo, un largo paso del rechazo de la idiosincrasia psicológica de un individuo al rechazo de *los elementos comunes inducidos por la educación y el adiestramiento* dentro de la conformación psicológica del miembro titulado de un grupo científico” (*Ibid.*, p. 315). Es decir, que, según Kuhn, Popper tiene una concepción limitada de lo “externo” (del contexto de descubrimiento) y que en realidad el propio Kuhn tiene una concepción *sui generis* de lo “psicológico” y que cuando habla de él se refiere a algo “intersubjetivo” y no simplemente a algo subjetivo o individual, pues la educación y el adiestramiento al que son sometidos los científicos difícilmente se podría considerar simplemente como un proceso “psicológico” y se trata más bien de una actividad o práctica social. Kuhn rechaza, como Popper, y como la mayor parte de la filosofía contemporánea, el psicologismo, pero no por ello considera que los factores sociales por medio de los cuales se transforma a los individuos en sujetos de conocimiento, o científicos, sean indiferentes¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Kuhn piensa que los factores objetivos “no bastan para determinar algoritmo alguno”. Kuhn acepta que “cada individuo tiene un algoritmo y que todos sus algoritmos tienen mucho en común”, sin embargo, sostiene que “los algoritmos de los individuos son, a final de cuentas, diferentes, en virtud de las consideraciones subjetivas con que cada uno de ellos debe completar los criterios objetivos antes de emprender ningún cálculo”; en efecto, “las elecciones que los científicos hacen entre teorías rivales dependen no únicamente de los criterios compartidos -que mis críticos llaman objetivos- sino también de factores idiosincrásicos dependientes de la biografía y la personalidad del sujeto” (“Algo más sobre los paradigmas”, p. 354).

¹⁰⁶ Kuhn dice, en “Algo más sobre los paradigmas”, que “‘subjetivo’ es un término con varios usos establecidos: en uno de ellos se opone a ‘objetivo’; en otro a ‘relativo a juicio’” (*Op. cit.*, p. 360). La distinción que establece Kuhn no es del todo clara, pero parece decir que cuando habla de que la elección entre teorías es subjetiva no quiere decir que es relativa a valores, es decir, un asunto de gusto (un informe sensorial) y, por tanto, indiscutible, sino algo en lo que intervienen decisiones subjetivas o individuales y no solamente criterios objetivos; pero sostiene, al mismo tiempo, que dichas decisiones están determinadas por criterios intersubjetivos: “siempre se puede pedirle a los científicos que expliquen sus elecciones, que muestren las bases de sus juicios. Estos son eminentemente discutibles, y quien rehusa discutir los suyos propios no puede esperar que se le tome en serio” (*Ibid.*, p. 361). Existen criterios intersubjetivos u objetivos, pero ellos no bastan para determinar la elección entre teorías o la práctica misma de la ciencia, pues mientras que los criterios con siempre generales e implícitos los problemas son siempre particulares y concretos; los criterios no son formalizables en reglas explícitas sino que constituyen solamente un conocimiento implícito o tácito, aprendido por medio de ejemplos y por su práctica misma.

Kuhn, es verdad, no habla de actividades, prácticas, relaciones o instituciones sociales sino de “imperativos sociopsicológicos” inducidos “retóricamente y compartidos profesionalmente”, algunos de los cuales están “más institucionalizados, y mejor articulados” que otros; pero que, en cualquier caso, dice que “tales máximas y valores pueden explicar el resultado de elecciones que no podrían ser prescritas ni por la lógica ni por experimento solos” (*Ibid.*, p. 316)¹⁰⁷.

Lo que nos dice Kuhn no es que la lógica y la objetividad no existen o no importan, sino que no bastan y que en el caso de la elección entre teorías de psicológico y lo social, si se quiere tienen más peso. Pero es importante aclarar que en Kuhn lo psicológico no se reduce lo individual sino que incluye procesos sociales como el aprendizaje y la transmisión de conocimiento, es decir, la educación¹⁰⁸.

g) La necesidad de la persuasión

La inconmensurabilidad, según Kuhn, conduce a la necesidad de la persuasión en la ciencia, sobre todo cuando se trata de elegir entre teorías o paradigmas rivales. En efecto, si existe inconmensurabilidad entre los paradigmas aceptados entre distintas comunidades científicas, y si cada paradigma define lo que es considerado como lógico o como prueba empírica, entonces las razones lógicas y las pruebas empíricas se vuelven irrelevantes y lo importante es únicamente convencer a los demás. Ello parece remitirnos a la psicología (las razones psicológicas que hacen que los individuos acepten ciertos argumentos). Ciertamente uno podría preguntar por las condiciones sociales e históricas que hacen posibles y determinan a la propia psicología, pero Kuhn se queda en el nivel de la psicología, eso, a pesar de que, como hemos visto, su propio trabajo apunta a esas condiciones.

Kuhn se pregunta, en *La estructura de las revoluciones científicas*, “¿cuál es el proceso mediante el que un candidato a paradigma reemplaza a su predecesor?”, es decir, “¿qué hace que el grupo abandone una tradición de investigación normal en favor de otra?” (*Ibid.*, p. 224).

Dado que no hay un único conjunto de problemas científicos, un único mundo al que se refieran y un único conjunto de normas, “la cuestión de la elección de paradigmas no puede resolverse nunca de manera inequívoca solo mediante la lógica y la experimentación” (*Ibid.*, p. 153 y *Cf.*, *Ibid.*, p. 229)¹⁰⁹: “la competencia entre paradigmas no es el tipo de batalla que puede resolverse por medio de pruebas” (*Ibid.*, p. 230) pues cuando hay un periodo pre-paradigmático o revolucionario “no hay ninguna norma más elevada que la aceptación de la comunidad pertinente” (*Ibid.*, p. 152)¹¹⁰.

Lo anterior significa que, según Kuhn, “para descubrir cómo se llevan a cabo las revoluciones científicas, tendremos, por consiguiente, que examinar no solo el efecto de la naturaleza y la lógica sino también las técnicas de argumentación persuasiva, efectivas dentro de los grupos muy especializados que

¹⁰⁷ ¿A qué tipo de “criterios” se refiere Kuhn? Kuhn dice que “los criterios que influyen en las elecciones... son familiares en muchos aspectos de la vida humana. Pero ordinariamente se les llama no criterios ni reglas sino máximas, normas o valores” y que su función es “modificar la naturaleza de la decisión que se va a tomar, destacan los problemas esenciales que presenta la toma de decisión, y señala los aspectos restantes de esta, acerca de los cuales el individuo será el único responsable” (“Algo más sobre los paradigmas”, p. 354). Kuhn dice que “los criterios de elección... funcionan no como reglas, que determinan decisiones a tomar, sino como valores, que influyen en estas” de tal manera que “en situaciones particulares, dos hombres comprometidos profundamente con los mismos valores tomarán a pesar de ello, decisiones diferentes” (*Ibid.*, p. 355).

¹⁰⁸ Kuhn niega, en “Algo más sobre los paradigmas”, en efecto, que los “factores diferenciadores” que permiten la elección entre teorías rivales sean meramente subjetivos en el sentido tradicional del término pues “toda elección individual entre teorías rivales depende de una mezcla de factores objetivos y subjetivos o de criterios compartidos y criterios individuales”. Kuhn acepta, entonces, que si hay “criterios objetivos”, más bien, intersubjetivos (*Ibid.*, p. 349).

¹⁰⁹ Kuhn dice, en *La estructura de las revoluciones científicas* que “la observación y la experiencia pueden y deben limitar drásticamente la gama de las creencias científicas admisibles o, de lo contrario, no habría ciencia. Pero, por sí solas, no pueden determinar un cuerpo particular de tales creencias. Un elemento aparentemente arbitrario, compuesto de incidentes personales e históricos, es siempre uno de los ingredientes de formación de las creencias sustentadas por una comunidad científica dada en un momento determinado” (*Op. cit.*, p. 25).

Kuhn dice que Kuhn rechaza la idea de que es debido a la verificación y rechaza también las versiones probabilísticas de la misma así con el falsacionismo popperiano (*Cf.*, *Ibid.*, p. 226-229).

¹¹⁰ Kuhn dice, en *La estructura de las revoluciones científicas*, que “cuando los paradigmas entran, como deben, en el debate sobre la elección de un paradigma, su función es necesariamente circular. Para argüir en la defensa de ese paradigma cada grupo utiliza su propio paradigma”. Kuhn aclara que “por supuesto, la circularidad resultante no hace que los argumentos sean erróneos ni siquiera inefectivos. El hombre que establece como premisa un paradigma, mientras arguye en sus defensas puede, no obstante, proporcionar una muestra clara de lo que será la práctica científica para quienes adopten la nueva visión de la naturaleza. Esa muestra puede ser inmensamente persuasiva y, con frecuencia, incluso apremiante”. Pero Kuhn recalca que “el *status* del argumento circular es solo el de la persuasión. No puede hacerse apremiante, lógica ni probablemente, para quienes rehúsan entrar en el círculo. Las premisas y los valores compartidos por las dos partes de un debate sobre paradigmas no son suficientemente amplios para ello” (*Op. cit.*, p. 152). Así “en los argumentos parcialmente circulares que resultan regularmente, se demostrará que cada paradigma satisface más o menos los criterios que dicta para sí mismo y que se queda atrás en algunos de los listados por su oponente” (*Ibid.*, p. 174).

constituyen la comunidad de científicos" (*Ibid.*, pp. 152-153); el problema es, entonces, saber "cómo se induce a la conversión y cómo se encuentra resistencia" (*Ibid.*, p. 236). Lo que dice Kuhn es que, como también nos dirá después Feyerabend, una argumentación no únicamente es aceptada por su fuerza lógica ni por la verdad de lo que dice o por su apoyo experimental, sino también por otro tipo de razones y que para entenderlas debemos estudiar las técnicas de la argumentación persuasiva, es decir, la retórica, pero Kuhn termina por reducir todo a una cuestión psicológica: la "conversión" del científico.

Kuhn dice que "precisamente porque es una transición entre incommensurables, la transición entre paradigmas en competencia no puede llevarse a cabo paso a paso, forzada por la lógica y la experiencia neutral. Como el cambio de forma (*Gestalt*), debe tener lugar de una sola vez (aunque no necesariamente en un instante) o no ocurrir en absoluto" (*Ibid.*, pp. 233-234). Kuhn, como ya lo había hecho en el caso del problema de la carga teórica de la experiencia, recurre a la psicología, en concreto, a la de la *Gestalt* o de la forma, para explicar el problema de cómo se realiza el pasó de un paradigma a otro o de cómo se realiza la elección entre paradigmas rivales y, finalmente, es lo explica como el paso de un estado psicológico a otro: de no convencimiento a convencimiento.

Es cierto, Kuhn menciona otras "razones" que no son propiamente "psicológicas". Kuhn dice que "algunas de esas razones" dependen de "la idiosincrasia de autobiografía y personalidad" pero que otras "encuentran enteramente fuera de la esfera aparente de la ciencia. (*Ibid.*, p. 237). ¿Cómo cuáles? Las razones "estéticas": a veces se hace "un llamamiento el sentido que tienen los individuos de lo apropiado y de lo estético; se dice que la nueva teoría es 'más neta', 'más apropiada' o 'más sencilla' que la antigua" pues "la importancia de las consideraciones estéticas puede ser a veces decisiva" (*Ibid.*, p. 241), lo que es claro es que "una decisión de esta índole solo puede tomarse con base en la fe" (*Ibid.*, p. 244). Pero dichas razones son también psicológicas: se trata de lo que al individuo le parece "estético", "adecuado" o "propio". Así, aunque su propia propuesta apunta hacia una investigación de los factores sociales e históricos que determinan a la psicología según la concibe (que incluye el proceso social de la educación), sin embargo, termina limitándola a la psicología en sentido estricto.

i) Paradigmas y comunidades científicas

Aunque, como ya dije, no es mi intención realizar un estudio de todos los aspectos de la propuesta kuhniana, sino que solamente me limitaré a los relacionados con mi tema de estudio, trataré lo relacionado con los paradigmas; en concreto, trataré de mostrar que Kuhn no reduce la ciencia a ellos. Y mostraré la estrecha relación que existe entre ellos y las comunidades científicas, es decir, el aspecto social e histórico de la ciencia. Pero mostraré también que Kuhn termina separando el aspecto paradigmático de la ciencia del comunitario, es decir, que termina considerando que el estudio de las comunidades científicas no es importante para la filosofía de la ciencia; así, de nuevo, Kuhn abandona la posibilidad de una auténtica historia externa y su trabajo queda reducido a la historia interna, a la explicación de los cambios de paradigma en las revoluciones científicas sin tomar en cuenta los cambios sociales e históricos que inducen las transformaciones en las comunidades científicas, los cuales, a su vez, muchas veces motivan el cuestionamiento de los paradigmas existentes.

La primera definición de "paradigma" que aparece en *La estructura de las revoluciones científicas* es "realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica" (*Op. cit.*, p. 13). Los paradigmas, nos dice en el segundo capítulo del mismo libro, "El camino hacia la ciencia normal", son "algunos ejemplos aceptados de la práctica científica real... proporcionan modelos de los que surgen tradiciones particularmente coherentes de investigación científica" (*Ibid.*, p. 34); dichas "tradiciones de investigación científica" son lo que corresponde a la "ciencia normal".

Kuhn define "ciencia normal" como "investigación basada firmemente en una o más realizaciones científicas pasadas, realizaciones que alguna comunidad científica particular reconoce, durante cierto tiempo, como fundamento para su práctica posterior" (*Ibid.*, p. 33). Es decir, "ciencia normal" es la "investigación" que realiza una "comunidad científica" basada en un "paradigma" (entendido como "realización" o, como "modelo" o como "ejemplo") para la solución de "problemas".

Y Kuhn dice que "el surgimiento de un paradigma afecta a la estructura del grupo que practica en ese campo" pues "produce por primera vez, una síntesis capaz de atraer a la mayoría de los profesionales de la generación siguiente" (*Ibid.*, p. 45); en efecto, "la adquisición de un paradigma y del tipo más esotérico de investigación que dicho paradigma permite es signo de madurez en el desarrollo de cualquier campo científico dado" (*Ibid.*, p. 35): lo con vierte en "ciencia normal".

En *La estructura de las revoluciones científicas* Kuhn utiliza el término "paradigma" por lo menos en dos sentidos: uno se refiere a un conjunto de compromisos (reglas, normas o valores)

aceptados por una comunidad y el otro a casos ejemplares del trabajo científico ¹¹¹. En efecto, Kuhn dice que “los hombres cuya investigación se basa en paradigmas compartidos están sujetos a las mismas *reglas y normas* para la práctica científica” (*Ibid.*, p. 34). Los dos sentidos están relacionados y están lejos de ser opuestos: lo que comparte una comunidad científica son un conjunto de “ejemplos” o de “compromisos” a través de los cuales los científicos aprenden cómo solucionar problemas y enigmas. Pero ciertamente existe bastante diferencia entre las “compromisos” y “ejemplos”.

Lo importante es que la ciencia, la ciencia normal o la revolucionaria, no se reduce a un paradigma científico y mucho menos a algo teórico o a un sistema formal ¹¹² sino que implica una serie de factores sociales que la sostienen, la reproducen y la hacen cambiar: una comunidad científica, que ha recibido una educación similar y que actúa de manera semejante, basándose en las mismas reglas o modelos, ante los problemas. Lo cual significa que se puede “buscar paradigmas examinando el comportamiento de los miembros de una comunidad científica previamente determinada” (*Ibid.*, p. 269).

Kuhn nos dice también, en “Posdata: 1969” a *La estructura de las revoluciones científicas*, que la ciencia es una actividad fundamentalmente social, algo que realiza una “comunidad”: “el conocimiento, como el idioma es, intrínsecamente, la propiedad común de un grupo, o no es nada en absoluto” así que “para comprender esto necesitamos conocer las características especiales de los grupos que lo creaban y que se valen de él” (*Ibid.*, p. 319).

Kuhn define, a su vez, el término “comunidad científica” como el conjunto de quienes “practican una especialidad científica”, que “han tenido una educación y una iniciación profesional similares” y que son considerados por sí mismos y por los otros “como los hombres exclusivamente responsables de la investigación de todo un conjunto de objetivos comunes que incluyen la preparación de sus propios sucesores” (y “dentro de tales grupos la comunicación es casi plena, relativamente, unánime” y por ello la comunicación con otras comunidades es problemática) (*Ibid.*, p. 272). Así, “un paradigma no gobierna un tema de estudio, sino antes bien, un grupo de practicantes” (*Ibid.*, p. 276). Y la manera en que los “gobierna” es por medio de la “educación”: el cual es, como ya dije antes, un proceso eminentemente social (no “psicológico”, como en momentos sugiere Kuhn). La “ciencia normal” existe por que una “comunidad” de científicos han recibido una misma educación basada en un mismo “paradigma” ¹¹³.

No obstante, las comunidades científicas plantean una serie de problemas que van más allá de la simple educación; problemas fundamentalmente sociológicos. Como dice al final de la “Posdata: 1969”, existe una serie de cuestiones pendientes que deberán ser respondidas en el futuro: “¿cómo se elige y cómo se es elegido para miembro de una comunidad particular, sea científica o no?, ¿cuál es el proceso y cuáles son las etapas de la socialización del grupo?, ¿qué ve el grupo, colectivamente, como sus metas?,

¹¹¹ Kuhn dice que en “Posdata: 1969” a *La estructura de las revoluciones científicas* usó el término “paradigma” en dos sentidos principalmente: 1) como constelación de compromisos de grupo o matriz disciplinar (concepto “sociológico”): “la constelación de creencias, valores, técnicas, etc., que comparten los miembros de una comunidad dada”; 2) como ejemplos compartidos o ejemplares: “las concretas soluciones de problemas que, empleadas, pueden remplazar reglas explícitas como la base de la solución de los restantes problemas de la ciencia normal”, es decir, “ejemplares de logros del pasado”. Kuhn señala que “el aspecto filosófico de este segundo sentido de ‘paradigma’ (como ‘ejemplar’) es el más profundo de los dos” (*Ibid.*, p. 269). En la siguiente sección volveré sobre él, al hablar del “conocimiento tácito”.

En “Algo más sobre los paradigmas” de 1974, en *La tensión esencial*, Kuhn discute el término paradigma. Dice que el término tienen básicamente dos sentidos: uno “es global, y abarca todos los compromisos compartidos de un grupo científico”; y el otro “aisla una clase de compromiso, espacialmente importante, y es, por consiguiente, un subconjunto del primer sentido” (*Op. cit.*, p. 318): los ejemplos a través de los cuales los científicos aprenden su profesión, a solucionar enigmas.

Para referirse al primer sentido Kuhn prefiere hablar de “matriz disciplinaria”: “‘disciplinaria’ porque es la posesión común de los profesionales de una disciplina y ‘matriz’ porque se compone de elementos ordenados de diversas maneras cada una de las cuales hay que especificar”. Así “los componentes de la matriz disciplinaria incluyen la mayoría, o todos los objetos, del compromiso de grupo” llamados “paradigmas” (*Ibid.*, p. 321).

¹¹² Pues ni siquiera un paradigma lo es. En *La estructura de las revoluciones científicas*, precisamente, Kuhn señala que un paradigma es “una unidad que no puede reducirse plenamente a componentes atómicos lógicos” (*Ibid.*, p. 35).

¹¹³ Ahora bien, si un paradigma es un conjunto de compromisos compartidos por una comunidad científica, “¿qué es lo que comparten?” (“Algo más sobre los paradigmas”, p. 319), “¿qué elementos compartidos explican el carácter de comunidad profesional, relativamente carente de problemas, y la unanimidad también relativa del juicio profesional” (*Ibid.*, p. 321).

Kuhn responde que “una comunidad científica se compone de los profesionales de una especialidad científica unidos por elementos comunes y por educación y noviciado, se ven a sí mismos, y los demás los ven, como los responsables de la lucha por la consecución de un conjunto de objetivos compartidos, entre los que figuran la formación de sus sucesores. En grado notable, los miembros de una comunidad dada habrán absorbido la literatura y extraído lecciones semejantes de ella” (*Ibid.*, p. 319). En resumen, lo “común” a una “comunidad científica” es ante todo la educación y lo que se trasmite a través de ella; un conjunto de científicos forman una comunidad porque han recibido la misma educación (han aprendido el mismo paradigma, el mismo conjunto de compromiso y a través de los mismos ejemplos). Todo el aspecto social de la ciencia queda reducido, así, a la educación.

¿qué desviaciones, individuales, o colectivas, tolerará, y cómo controla la aberración impermissible?” (*Ibid.*, p. 318). Y todas esas preguntas remiten de manera clara, me parece, a cuestiones sociales e históricas y no pueden reducirse a cuestiones meramente “psicológicas”¹¹⁴.

Pero, debido a los problemas y a las críticas a las que se tuvo que enfrentar después, Kuhn terminó por aceptar la idea que la ciencia se puede entender simplemente estudiando lo “paradigmático”, sin necesidad de estudiar lo “comunitario”.

Kuhn en “Posdata: 1969” a *La estructura de las revoluciones científicas* señala que el mayor número de dificultades que se le han señalado se refieren al término “paradigma” y trata de mostrar “lo deseable de aislar tal concepto apartándolo de la noción de una comunidad científica”. Es decir, que es el propio Kuhn el que comienza separando el concepto de paradigma del concepto comunidad científica (*Ibid.*, p. 269).

Pero ¿por qué los separa? Porque Kuhn parece considerar que el análisis de la “estructura comunitaria de la ciencia” es importante para la sociología y la historia de la ciencia, dejando entrever con ello que no es muy importante desde el punto de vista filosófico. Pero en realidad no lo aclara por qué lo hace.

Kuhn señala que existe una estrecha relación entre el primer sentido del término “paradigma”, el sociológico, y el concepto de “comunidad científica”: “paradigma es lo que comparten los miembros de una comunidad científica y, a la inversa, una comunidad científica consiste en unas personas que comparten un paradigma”. Existe, pues, una relación circular entre ambos términos¹¹⁵.

Sin embargo, señala que “las comunidades científicas pueden aislarse sin recurrir previamente a paradigmas”, eso a pesar de que “éstos pueden ser descubiertos, entonces, analizando el comportamiento de los miembros de una comunidad dada” (*Ibid.*, p. 271).

j) El conocimiento tácito y el aprendizaje de la ciencia

Lo fundamental en la ciencia, para Kuhn, es la educación, la transmisión y el aprendizaje no solamente del conocimiento científico sino, principalmente, de determinado modo de comportarse, de una profesión¹¹⁶. Ahora bien, Kuhn sostiene que dicho aprendizaje no se realiza a través de reglas sino de ejemplos, de tal forma que la ciencia no se basa en un “conjunto de reglas” sino en un “conocimiento tácito”.

En *La estructura de las revoluciones científicas* Kuhn dice el aprendizaje de la ciencia, como el del lenguaje, “no debemos concebirlo propiamente como algo que logramos mediante la aplicación de reglas y normas” (*Ibid.*, p. 297), sino que es “el estudio de los paradigmas” (en el sentido de ejemplos) “lo que prepara principalmente al estudiante para entrar a formar parte como miembro de la comunidad científica particular con la que trabajará más tarde” (*Ibid.*, p. 34). Kuhn insiste en que “tal suerte de aprendizaje no se adquiere exclusivamente por medios verbales; ante bien, surge cuando se unen las palabras con los ejemplos concretos de cómo funcionan en su uso; naturaleza y palabra se aprenden al unísono” (*Ibid.*, p. 292). Kuhn también nos dice que “una de las técnicas fundamentales por las que los miembros de un grupo, ya sea toda una cultura o una subcomunidad de especialistas dentro de ella, aprenden ante los mismos estímulos, es al verse ante ejemplos de situaciones que sus predecesores en el mismo grupo ya habían aprendido a ver como similares y como diferentes de otras especies de

¹¹⁴ Una de las críticas que frecuentemente se hace a lo que dice Kuhn es que, por sus ideas de la inconmensurabilidad, parecería estar diciendo que un científico no puede pertenecer a una o varias comunidades científicas al mismo tiempo, lo cual es, a todas luces, falso. Sin embargo, Kuhn reconoce que existen niveles “paradigmáticos” diferentes y que los científicos pueden pertenecer al mismo tiempo a varias comunidades científicas (*La tensión esencial*, p. 320). Igual que sucede con el lenguaje, que es algo también social, alguien puede saber varios lenguajes.

¹¹⁵ En “Algo más sobre los paradigmas” Kuhn señala, como ya había hecho en *La estructura de las revoluciones científicas*, que “el término ‘paradigma’ se halla en estrecha proximidad, tanto física como lógicamente de la frase ‘comunidad científica’” pues “un paradigma es lo que los miembros de una comunidad científica, y solo ello, comparten. A la inversa, es su posesión de un paradigma común lo que constituye una comunidad científica, formada a su vez por hombres diferentes en todos los demás aspectos”. Es decir, que existe una relación circular entre ambos términos, pero reconoce que “las comunidades tienen una existencia independiente” (*Ibid.*, p. 318).

¹¹⁶ En el capítulo anterior mencioné de pasada que otro de los puntos en los que se equivoca Laudan en su crítica al pospositivismo es que plantea que la concepción del lenguaje que subyace a la filosofía pospositivista de la ciencia, principalmente la de Kuhn, es “holista”; es verdad que la concepción de las teorías de Kuhn lo es, pero es incorrecto creer que su concepción del lenguaje se limite a ello; por el contrario, su concepción del lenguaje es pragmática, y no meramente sintáctica, como sería la del estructuralismo lingüístico. Esto lo podemos comprobar en su concepción del aprendizaje que coincide con su concepción del lenguaje.

situaciones" (*Ibid.*, p. 296). Y señala que "lo que resulta de este proceso es un 'conocimiento tácito' que se obtiene practicando la ciencia, no adquiriendo reglas para practicarla" (*Ibid.*, p. 292)¹¹⁷.

Kuhn dice que "la ciencia normal es una actividad altamente determinada, pero no necesita estar determinada enteramente por reglas" (*Ibid.*, p. 79) y que basta "un conjunto de ilustraciones recurrentes y casi normalizadas de diversas teorías en sus aplicaciones conceptuales, instrumentales y de observación", pues "estudiándolas y haciendo prácticas con ellas es cómo aprenden su profesión los miembros de una comunidad correspondiente".

Kuhn sostiene que los paradigmas de los que habla no son "reglas compartidas" (*Ibid.*, p. 81) y que "la existencia de un paradigma no siquiera debe implicar la existencia de algún conjunto completo de reglas" (*Ibid.*, p. 82), ya que "los paradigmas pueden ser anteriores, más flexibles y completos que cualquier conjunto de reglas" (*Ibid.*, p. 84). En efecto, "no existe un conjunto de características que sea aplicable simultáneamente a todos los miembros de la clase y solo a ellos" sino solamente "parecidos de familia"; lo que existen son familias naturales "cada una de las cuales está constituida por una red de semejanzas que se superponen y se entrecruzan" (*Ibid.*, p. 83).

Y el problema es que "no tenemos acceso directo a lo que es aquello que sabemos", es decir, que "no tenemos reglas de generalización con que expresar este conocimiento" (*Ibid.*, p. 299). Por eso es que, Kuhn dice, "la búsqueda de un cuerpo de reglas permanente para construir una tradición de investigación normal, se convierte en una fuente de frustración continua y profunda" (*Ibid.*, p. 81).

Kuhn se opone a la idea de que la ciencia es un conjunto de reglas explícitas y nos dice que la ciencia se basa en un "conocimiento tácito", que no puede formalizarse del todo, pero que no es por ello subjetivo; por el contrario, es intersubjetivo y transmitido por la educación.

Kuhn reconoce que la referencia a un "conocimiento tácito" y su rechazo de la existencia "reglas" en la ciencia, puede hacer pensar en "subjetivismo e irracionalismo", es decir, "hacer que la ciencia se basara en intuiciones individuales inanalizables, antes que en la ley y en la lógica". Pero Kuhn responde que si habla de "intuiciones" estas "no son individuales. Antes bien, son las posesiones, probadas y compartidas, de los miembros de un grupo que han logrado éxito, y el practicante bisoño las adquiere mediante su preparación, como parte de su aprendizaje para llegar a pertenecer a un grupo"; además señala que "no son inanalizables", solamente dice que no corresponden a regla y a cánones explícitos (*Ibid.*, p. 293). Lo anterior supone cierta concepción del aprendizaje: no a través de reglas sino de ejemplos; concepción cercana a la wittgensteniana, pero lo más importante es que su rechazo de la existencia de reglas en la ciencia, ya que es un conocimiento "tácito", no significa que no la considere algo intersubjetivo; por el contrario, como el lenguaje, la ciencia se trasmite y mantiene por medio de la educación. La posición de Kuhn no es, podemos comprobarlo una vez más, ni irracionalista ni meramente subjetivistas: eso a pesar de las críticas que se le han hecho y de lo que el propio Kuhn a veces dice.

j) ¿Por qué progresa la ciencia?

Otro problema central para la filosofía de la ciencia es establecer cuál es la diferencia o las diferencias que existen entre la ciencia y lo no científico; ahora bien, la respuesta que comúnmente se da a tal cuestión tiene que ver con el hecho de que en ella sí existe "progreso"; el problema es, entonces, explicar ese "progreso": ¿es debido a su verdad, a su recurso a determinado método, etc.? En efecto, ¿por qué progresan las ciencias cómo lo hacen?, ¿a qué se debe ese progreso?, ¿realmente se trata de un "progreso" o de qué se trata?¹¹⁸

Kuhn nos da una respuesta alternativa a la pregunta por el progreso de la ciencia, explicación que tiene que ver con cuestiones históricas y sociales.

Al final, en el capítulo "XIII. Progreso a través de las revoluciones", Kuhn dice que su ensayo *La estructura de las revoluciones científicas* no proporciona "una conclusión completa" pero señala que "si esta descripción ha captado la estructura esencial de la evolución continua de una ciencia, al mismo tiempo habrá planteado un problema: ¿por qué debe progresar continuamente...?, ¿por qué es el progreso

¹¹⁷ Recordemos que en el capítulo anterior, al tratar la tesis de la carga teórica de la observación, Kuhn nos dice que la manera en que observan los científicos (y también lo que observan), está determinada por la educación que han recibido. Pues bien, Kuhn dice, En *La estructura de las revoluciones científicas*, que "el proceso neuronal que transforma los estímulos en sensaciones tiene las siguientes características: ha sido transmitido por medio de la educación; tentativamente, ha resultado más efectivo que sus competidores históricos en el medio actual de un grupo; y, finalmente, está sujeto a cambio, tanto por medio de una nueva educación como por medio del desarrollo de la incompatibilidad con el medio" (*Op. cit.*, p. 299). Kuhn no solamente nos dice que la observación está determinada por la educación que han recibido los observadores sino que también nos dice que el proceso neuronal resultante tiene que ser compatible con el medio, pues de no serlo, tendrá que ser abandonado.

¹¹⁸ Un problema específico de la filosofía de las ciencias sociales es explicar por qué estas no progresan de la misma forma que las otras ciencias (las formales y naturales).

una condición reservada casi exclusivamente a las actividades que llamamos científicas?”. Y señala de inmediato que en parte su pregunta es puramente “semántica”, es decir, “el término ‘ciencia’ está reservado a campos que progresan de manera evidente” (*Ibid.*, p. 247). Y Kuhn pregunta: “¿progresan un campo debido a que es una ciencia o es una ciencia debido a que progresa?” (*Ibid.*, p. 250).

Kuhn responde a tales preguntas diciendo que en los campos no-científicos “hay siempre escuelas competidoras, cada una de las cuales pone constantemente en tela de juicio los fundamentos mismos de las otras” (*Ibid.*, p. 251); en cambio, “durante los periodos de ciencia normal el progreso parece ser evidente y estar asegurado” pues “la aceptación de un paradigma común ha liberado a la comunidad científica de la necesidad de reexaminar constantemente sus primeros principios” (*Ibid.*, p. 252).

Kuhn dice que la existencia de la ciencia normal o la aceptación de un paradigma por una comunidad científica, hace posible que “el científico puede dar por sentado un conjunto único de normas” y que “el aislamiento de la comunidad científica con respecto a la sociedad permite que el científico individual concentre sus atención en problemas sobre los que tiene buenas razones para creer que es capaz de resolver” (*Ibid.*, p. 253)¹¹⁹.

En pocas palabras Kuhn nos dice que el “progreso” científico (o, por lo menos la apariencia de él) es el resultado del aislamiento de la ciencia respecto de la sociedad, es decir, es debido a que en una comunidad científica ha llegado a imponerse un paradigma; y nos dice que eso permite que los científicos se concentren en ciertos problemas, en realidad enigmas, frente a los cuales están capacitados para resolverlos. La razón de ser del progreso en las ciencias no radica ni en su estructura lógica, ni en su relación con la realidad o en su método experimental, sino en razones sociales e históricas: en el predominio de un paradigma en una comunidad científica¹²⁰.

Al introducir la dimensión social de la ciencia y al relacionar el conocimiento científico con los juicios contingentes de comunidades científicas concretas, socava una serie de ideas tendientes a asegurarle a la ciencia un privilegio epistemológico y hasta ontológico (ella sí está en contacto con la realidad, debido a su proceder especial). Las lecciones extraídas por Kuhn de la historia indican que las controversias dentro de las ciencias en poco se diferencian de las de otros campos no considerados como científicos; la única diferencia entre ellos es que en éstos no existe un paradigma dominante, por lo cual no se puede practicar la ciencia normal.

1) La política como metáfora de la ciencia

En las primeras páginas de este capítulo dije que en los textos kuhnianos encontramos descuidadas las cuestiones políticas que se relacionan con la ciencia, eso, a pesar de que sus consideraciones históricas y sociológicas apuntan a ellas. Esto puede parecer un contrasentido pues en el

¹¹⁹ Kuhn se opone a la idea de que lo que cambia con el paradigma es únicamente la interpretación de los hechos que son observados y que el aparato perceptivo está fijado de una vez y para siempre. Esta idea es favorecida por la epistemología tradicional que establece una separación entre sujeto y objeto y que supone que la ciencia describe y descubre lo que “está ahí fuera”, en la realidad. Según ella, las nuevas teorías son descripciones parciales de una misma realidad; las nuevas teorías solamente muestran nuevos aspectos de la realidad no observados antes; así el conocimiento reemplaza a la ignorancia.

Sin embargo, Kuhn nos dice que las diferencias entre paradigmas diferentes pueden ser irreconciliables, pues indican cosas diferentes acerca de qué seres pueblan el universo y acerca de cuál es su comportamiento pero también acerca de cómo hacer ciencia. Así, con un nuevo paradigma se redefine lo que es la realidad, pero también lo que es la ciencia, pues el nuevo paradigma no solamente trae consigo la aparición y desaparición de algunos problemas sino que también implica la elección de un nuevo modo de vida.

La ciencia se normal se funda, como ya vimos, en el compromiso con una paradigma dado, pero los paradigmas antagónicos suponen muchas veces modos incompatibles y optativos de comportarse.

Y está claro que dos conjuntos de convenciones no pueden brindar por sí mismas una base adecuada para evaluarse mutuamente. Cuando los paradigmas entran en debate su función es circular. Dos paradigmas diferentes son, pues incommensurables.

Saber qué es relevante para la elección en periodos de ciencia normal es una cuestión sencilla, pero en periodos de crisis la relevancia está indeterminada.

Y decir que las partes que intervienen en una controversia sobre la elección de paradigmas utilizan los términos de diferente manera, es decir que no pueden encontrar forma de ponerse de acuerdo sobre lo que podría solucionar la discusión. No existe una escala para juzgar los méritos de paradigmas diferentes pues toda escala pertenece a un paradigma. Inclinar a favor de un paradigma es a fin de cuentas inclinarse por determinada forma de vida. No existe ningún criterio, si no es *post factum*, es decir, basándose en el vocabulario y los presupuestos del ganador para decidir qué paradigma es mejor en un debate entre paradigmas.

¹²⁰ En las ciencias sociales no existe “progreso” o parece que no lo hay, debido a que en ellas no existe un único paradigma que sea aceptado por toda la comunidad científica y, lo que es lo mismo, debido a que existen diferentes comunidades científicas con paradigmas incommensurables. La razón de ser del progreso en las ciencias naturales, por ejemplo, no radica ni en su estructura lógica, ni en su relación con la realidad o en su método experimental, sino en razones sociales e históricas: en el predominio de un paradigma en una comunidad científica.

texto kuhniano *La estructura de las revoluciones científicas* existe una referencia explícita a la política y a las revoluciones políticas. Lo que sostengo es, no obstante, que dicha comparación se limita al nivel de metáforas y de modelos y que Kuhn no saca todas las consecuencias de las semejanzas que existen entre la ciencia y la política y no analiza los factores políticos que interviene en la ciencia, además de que la concepción de la política de la que parte es más bien elemental.

Desde los primeros capítulos de *La estructura de las revoluciones científicas*, Kuhn dice que “la transición sucesiva de un paradigma a otro por medio de una revolución es el patrón usual de desarrollo de una ciencia madura” (*Ibid.*, p. 36) y que la desaparición de las divergencias en una ciencia “es causada, habitualmente, por el triunfo de una de las escuelas anteriores al paradigma” (*Ibid.*, p. 43); es decir, compara el desarrollo de la ciencia con la política y, específicamente, con las revoluciones.

En el capítulo “IX. Naturaleza y necesidad de las revoluciones científicas”, en *La estructura de las revoluciones científicas*, Kuhn se pregunta “¿qué son las revoluciones científicas y cuál es su función en el desarrollo científico?”. Pero también se pregunta por la razón de ser de la metáfora o del modelo que emplea para explicar los cambios y las transformaciones que se observan en la historia de la ciencia, es decir, el de las “revoluciones políticas”: “¿por qué debe llamarse revolución a un cambio de paradigma? Frente a las diferencias tan grandes y esenciales entre el desarrollo político y el científico ¿qué paralelismo puede justificar la metáfora que encuentra revoluciones en ambos?”.

Kuhn encuentra dos características propias de las revoluciones políticas que también se encuentran en las revoluciones científicas y que justifican su analogía:

1) “las revoluciones políticas se inicia por medio de un *sentimiento*, cada vez mayor, restringido frecuentemente a una fracción de la comunidad política, de que las instituciones existentes han cesado de satisfacer adecuadamente los problemas” (*Ibid.*, p. 149); la primera semejanza se refiere, entonces, a que en ambos casos existe un cierto estado, psicológico, de insatisfacción ante las instituciones existentes, pero la pregunta es ¿por qué existe ese estado de “insatisfacción”?

2) “las revoluciones políticas tienden a cambiar las instituciones políticas en modos que esas mismas instituciones prohíben” y “su éxito exige el abandono parcial de un conjunto de instituciones en favor de otro y, mientras tanto, la sociedad no es gobernada completamente por ninguna institución”. En efecto, en época de crisis, “la sociedad se divide en campos o partidos enfrentados, uno de los cuales trata de defender el cuadro de instituciones antiguas, mientras que los otros se esfuerzan en establecer otras nuevas” y, entonces, “una vez que ha tenido lugar esta polarización, el recurso político fracasa. Debido a que tienen diferencias con respecto a la matriz institucional dentro de la que debe tener lugar y evaluarse el cambio político, debido a que no reconoce ninguna estructura suprainstitucional para dirimir diferencias revolucionarias, las partes en conflicto revolucionario deben recurrir, finalmente, a las técnicas de persuasión de masas, incluyendo frecuentemente el uso de la fuerza” (*Ibid.*, p. 151) pues “la elección entre paradigmas en competencia resulta una elección entre modos incompatibles de vida de la comunidad” (*Ibid.*, p. 152). La segunda semejanza se refiere a que en época de crisis revolucionaria, los procedimientos normales por medio de los cuales se resuelven los problemas dejan de tener vigencia, pues ellos mismos están en cuestión, por lo cual se hacen necesarios otro tipo de procedimientos. ¿Cómo cuáles? Kuhn menciona dos: la “persuasión” y otro el “uso de la fuerza”.

Las semejanzas que existen entre las revoluciones políticas y las científicas o entre la política y la ciencia no son una mera casualidad sino que implican que en la ciencia intervienen procesos políticos o de poder y que las transformaciones y cambios que ocurren en su historia no pueden ser explicados solamente ni por razones lógicas ni experimentales. Pero tampoco pueden ser explicados solamente recurriendo a razones psicológicas, como la “persuasión”, pues el estado de ánimo de los individuos es provocado por factores no solamente “psicológicos” sino también sociales e históricos, como lo son las relaciones de “fuerza” o, dicho de manera más correcta, de “poder”. Así, Kuhn no pasa del nivel de las metáforas y de las analogías y no realiza una análisis profundo de los factores políticos que intervienen en la ciencia: no realiza la “politización” de la filosofía de la ciencia.

1) La historia de la ciencia según los libros de texto

La concepción de la historia a la que se opone Kuhn es la que se encuentra en los libros de texto en los que aprenden los científicos su profesión¹²¹. Ahora bien, Kuhn nos dice que dichos libros imponen cierta visión de la ciencia, la que sirve para consolidar y mantener a la ciencia normal, esto es, al paradigma que la comunidad científica acepta por el momento. Los libros de texto tienen, pues, una

¹²¹ En los libros de texto, que son reflexiones retrospectivas, las revoluciones son vistas como adiciones al conocimiento científico, pues en ellos solamente se toman en cuenta los resultados estables; por eso disimulan las revoluciones que los produjeron; son vehículos pedagógicos para la perpetuación de la ciencia normal.

función política. Pero si Kuhn señala la función política que tienen dichos libros, no obstante, está lejos de sacar todas las consecuencias de esa función.

En *La estructura de las revoluciones científicas*, en el capítulo titulado, precisamente, “La invisibilidad de las revoluciones científicas”, Kuhn observa que normalmente las revoluciones son “casi invisibles” (*Op. cit.*, p. 212). Pero, ¿por qué es esto así? ¿Por qué, a pesar de que las revoluciones son, precisamente, un cambio radical, sin embargo, pasan desapercibidas?

En los libros de texto, nos dice Kuhn, “los científicos de épocas anteriores son representados implícitamente como si hubieran trabajado sobre el mismo conjunto de problema fijos y de acuerdo con el mismo conjunto de cánones fijos que la revolución más reciente en teoría y metodología científica haya hecho presentar como científico” (*Ibid.*, p. 215). En efecto, “si la ciencia es la constelación de hechos, teorías y métodos reunidos en los libros de texto actuales, entonces los científicos son hombres que, obteniendo o no buenos resultados, se han esforzado en corroborar con alguno que otro elemento a esa constelación particular”. Lo anterior, lo sabemos, es una visión falsa de la ciencia: en la historia no existe un conjunto de problemas y un canon fijo sino que ellos cambian junto con las revoluciones científicas. La historia de la ciencia no es acumulativa. Así los libros de texto truncan “el sentido de los científicos sobre la historia de su propia disciplina” (*Ibid.*, p. 214). Pero, entonces, la pregunta es ¿por qué los libros de texto nos proporcionan esta visión falsa de la ciencia?

Kuhn dice que los dos problemas esenciales de la historia son 1) “determinar por qué hombre y en qué momento fue descubierto o inventado cada hecho, ley o teoría científica contemporánea” y 2) “descubrir y explicar el conjunto de errores, mitos y supersticiones que impidieron una acumulación más rápida de los componentes del caudal científico moderno” (*Ibid.*, p. 21). Pero, en realidad, el problema esencial de los libros de texto es mostrar la superioridad de la ciencia normal actual respecto de la pasada, mostrar las razones por las cuales el paradigma actual sustituyó al anterior o consiguió imponerse, mostrar que, a pesar de lo anterior, de las revoluciones científicas, la historia de la ciencia es acumulativa.

Los libros de texto, junto con los de divulgación y de la filosofía de la ciencia, son, dice Kuhn, “una fuente de autoridad que disimula sistemáticamente... la existencia y la significación de las revoluciones científicas” (*Ibid.*, p. 212) pues “se dirigen a un cuerpo ya articulado de problemas, datos y teorías”, “registran los resultados estables de revoluciones pasadas y, en esa forma, muestran las bases de la tradición corriente de la ciencia normal” y “no necesitan proporcionar informaciones auténticas” (*Ibid.*, p. 213). Por eso las revoluciones científicas pasan “desapercibidas”.

Pero los libros de texto también sirven para mantener de otra manera a la ciencia dominante: a través de la educación de los aspirantes a científicos, pues es por medio de ellos que aprenden su oficio.

Ahora bien, “puesto que los libros de texto son vehículos pedagógicos operan la perpetuación de la ciencia normal, siempre que cambien el lenguaje, la estructura de los problemas o las normas de la ciencia normal, tienen, íntegramente o en parte, que volver a escribirse” y “deben volverse a escribir inmediatamente después de cada revolución científica y, una vez escritos de nuevo, inevitablemente disimulan no solo el papel desempeñado sino también la existencia misma de las revoluciones que las produjeron” (*Ibid.*, p. 214)¹²². La historia de la ciencia, la escriben los ganadores y como constantemente hay cambios, revoluciones, en ella, tiene que ser constantemente reescrita; cada grupo que llega a poder reescribe la historia de su disciplina de tal forma que queda legitimado su poder. Por eso dice Kuhn que “el miembro de una comunidad científica madura es... la víctima de una historia reescrita por *quien esté en el poder*” (*Ibid.*, p. 257). Es clara la función política de los libros de texto, y no solamente de ellos, sino, en realidad, de la historia de la ciencia, de la propia disciplina que practica Kuhn, pero el teórico de las “revoluciones científicas” solamente quiere revolucionar su disciplina; nada más que eso. No se arriesga a salir del interior que marca su disciplina.

m) Conclusiones

Frente a lo que el propio Kuhn sugiere (por cortesía), y a lo que en los últimos años podemos leer y escuchar, el verdadero iniciador de la filosofía de la ciencia pospositivista (de la nueva filosofía de la ciencia anglosajona) es Kuhn y no Popper, pues en este último no encontramos desarrollados los procesos que caracterizan a esa filosofía. En el trabajo kuhniano encontramos, en cambio, tanto la historización, como la hermeneutización, la sociologización y hasta un poco de la etnologización y de la politización, aunque estos dos últimos procesos se encuentran apenas indicados.

¹²² Kuhn dice, en *La estructura de las revoluciones científicas*, que las realizaciones como la “ciencia normal” sin relatados por los libros de texto científicos y que dichos libros sirven “para definirlos problemas y los métodos legítimos de un campo de la investigación para generaciones sucesivas de científicos” (*Op. cit.*, p. 33).

He calificado de “positivista” al trabajo de Kuhn (siguiendo a Laudan, por las razones que expliqué en el capítulo anterior), pero Kuhn habla de su propio trabajo como parte de una revolución historiográfica (sus escritos están dirigidos a los filósofos *desde* la historia) que ha tenido como una de sus consecuencias un cuestionamiento de la filosofía de la ciencia tradicional, la positivista.

Pero sería un error considerar al trabajo kuhniano como meramente histórico, pues supone una serie de tesis y toca una serie de problemas propiamente filosóficos. Además su trabajo histórico se limita a la “historiografía” y a la “historia interna” de la ciencia (que es diferente de la historia de los historiadores).

Contra lo que se suele decir, Kuhn no propone una historia de la ciencia meramente descriptiva, que se limitaría a constatar lo que efectivamente es la ciencia (frente a las pretensiones normativas de la filosofía de la ciencia positivista); no es así porque sus propios presupuestos, notablemente el de la tesis de la carga teórica de la observación, se lo impiden; por el contrario, nos dice que toda observación supone una teoría y que toda teoría implica y señala una postura normativa (la cual está o no justificada por su adecuación a la práctica científica).

La historia de la ciencia, nos dice Kuhn, es una disciplina explicativa, pero no porque descubra leyes, sino porque nos ayuda a comprender el pasado. Pero para realizar su tarea, la historia de la ciencia debe adoptar una actitud hermenéutica, esto es, debe poner entre paréntesis el conocimiento actual, dejar de lado su etnocentrismo, y esforzarse por entender el pasado en sus propios términos. Nuestro conocimiento actual, nos recuerda Kuhn, no debe ser la medida para todo conocimiento sino que es únicamente un producto social de una cultura determinada en un momento histórico preciso.

Kuhn nos dice que existe una estrecha relación entre los conceptos de “paradigma” y de “comunidad científica”: un paradigma es lo que es aceptado por una comunidad científica y una comunidad científica se caracteriza por compartir un paradigma. La ciencia para Kuhn no se reduce, entonces, ni a un conjunto de presupuestos, de reglas o de teorías, sino que es fundamentalmente una forma de vida compartida y aprendida. En realidad, lo social en los textos kuhnianos se reduce a la educación.

Kuhn también dice que la ciencia progresa no debido a su método, a su estructura lógica o a su relación con la realidad, sino a razones sociales e históricas, esto es, debido a su aislamiento, que le permite enfocarse a ciertos problemas. Pero el propio Kuhn es el primero en señalar que se pueden estudiar los paradigmas de manera separada a las comunidades científicas y que solamente el concepto de “paradigma”, y no el de “comunidad científica”, es relevante desde el punto de vista filosófico.

Kuhn pone de manifiesto las limitaciones de las dicotomías tradicionales, pues nos dice que lo lógico y lo experimental no bastan para determinar las elecciones científicas y que en ellas intervienen también factores “psicológicos”. Aunque cabe recalcar que la concepción de lo “psicológico” de Kuhn es sumamente especial, pues no se reduce ni a lo mental ni a lo individual sino que incluye procesos sociales como la educación; en general, lo “psicológico” tiene que ver en sus textos con un “conocimiento tácito”, no formalizable, que suple la falta de reglas explícitas en la ciencia y que es transmitido por una educación basada en ejemplos. Sin embargo, en otros textos Kuhn entiende lo psicológico en sentido normal, por ejemplo, cuando presta importancia a la “persuasión”, con lo cual se pone por debajo de su propia posición (de hecho, esa es la constante en el trabajo kuhniano).

En pocas palabras, aunque todo el trabajo kuhniano apunta a una superación de la filosofía tradicional internalista, aunque apunta a una consideración de la ciencia desde el punto de vista histórico y social, sin embargo, inmediatamente retrocede frente a su revolución y asume una posición más tradicional, más conservadora o menos radical. Así, a pesar de que señala la importancia y la necesidad de una historia externa, Kuhn nunca la practicó y se limitó a trabajar la historia interna, pues la historia “hermenéutica” de la que habla es eso.

Kuhn recurre a la política como modelo cuando habla de “revoluciones científicas”, pero no saca las consecuencias de las semejanzas que existen entre el desarrollo de la ciencia y de la política, además de que le falta una adecuada teorización de la relaciones de poder. Sin embargo, la concepción que nos presenta de los libros de texto implícitamente apunta a los factores políticos que intervienen en la ciencia, pues la función de esos libros es legitimar el conocimiento actual. Pero, de nuevo, Kuhn no va más allá de las analogías y no analiza los factores políticos que intervienen en la ciencia.

¿Revolución traicionada? Como dije al principio de esta sección, Kuhn no es lo que se comúnmente se piensa que es: ni es irracionalista ni es el verdadero superador de la filosofía de la ciencia tradicional. Sin duda su trabajo es valioso y fundamental, pero no es suficiente. ¿Olvidarse de Kuhn? No, por el contrario, retomar su revolución incluso. Pero no para alcanzar, finalmente, el reino de la normalidad, sino, más bien, para salir de ella, pues hay metodólogos que intentan demarcar los territorios,

que intentan reducir todo a un programa, que acusan a diestra y siniestra a los demás de relativistas. Visitemos a uno de ellos.

4. Los programas de investigación científica de Lakatos

Ahora hablaré de Lakatos, el gran metodólogo de la historia de la ciencia. Ojo, no dije “filósofo de la ciencia” pues, como trataré de mostrar, su trabajo no cumple con las condiciones necesarias para considerarlo como tal (él mismo no lo considera “filosófico”, sino “científico”).

Aclaro que no estoy siendo despectivo o, más bien, que no quiero serlo, simplemente digo lo que *creo* y trataré de *justificarlo*: Lakatos no es alguien que reflexione críticamente sobre los presupuestos de la ciencia sino alguien que pretende hacer *ciencia sobre la historia de la ciencia*, pues para él *lo característico de la ciencia es su metodología* y lo que propone es *una metodología para estudiar la historia de la ciencia*.

Lakatos se plantea problemas filosóficos, pero no reflexiona sobre los supuestos que subyacen a esos problemas sino que lo que le interesa, como a todo hombre práctico, es *encontrar un criterio*, uno mejor a los existentes, y *aplicarlo* de inmediato.

Lakatos es un metodólogo y su objeto de estudio son los programas de investigación científica. No soy un seguidor de Feyerabend (no podría serlo aunque quisiera), pero me resisto al intento por convertir a la historia y a la filosofía de la ciencia en “metodologías”, pero sobre todo, me resisto a la reducción de la ciencia, la cual es indiscutiblemente un fenómeno histórico y social (y no ideal o puramente formal), a una metodología o a un “programa de investigación”.

La bandera con la que navega Lakatos es la de una propuesta que retoma lo mejor de la tradición racionalista y empirista, vía Popper, pero que evita el positivismo o el inductivismo ingenuos, al mismo tiempo que los defectos del falsacionismo¹²³; y que, asimismo, retoma los aspectos racionales del punto de vista de Kuhn y evita sus tendencias irracionalistas.

Lakatos, según esto, es quien evitó que la filosofía de la ciencia cayera en un abismo irracionalista del cual ya no podría salir. Lakatos nos vacunó contra el sociologismo y el historicismo y nos devolvió a la senda del análisis formal. Su trabajo es una gran “superación dialéctica”.

Pero si Lakatos es la “superación” de la filosofía de la ciencia “anterior” (la de Popper, la de Kuhn y la de Feyerabend), ha de responder a las preguntas de la misma, ha de resolver sus problemas o ha demostrarnos por qué esas preguntas están mal planteadas, cómo es necesario replantearlas o por qué esos problemas no existen. Sin embargo, mi hipótesis de trabajo es que Lakatos no ha hecho nada parecido y que, más bien, constituye un *retroceso* en la historia de la filosofía de la ciencia anglosajona y no solo eso: considero que sus programa o metodología resulta actualmente más bien estéril.

En este apartado me centraré en el problema de la demarcación, el problema de la interno y lo externo en la ciencia, la función política de la ciencia y la crítica al sociologismo; dejaré, entonces, de lado otros aspectos de la propuesta de Lakatos¹²⁴.

Lo que trataré de demostrar es que la postura de Lakatos lejos de constituir la superación de la filosofía pospositivista anterior, principalmente de la kuhniana, en realidad es un retroceso, pues su “metodología” para el estudio de la ciencia reduce a la ciencia normal a un conjunto de normas o a una metodología (siendo que para Kuhn la ciencia incluye tanto un “paradigma” -que sería equivalente hasta cierto punto a los “programas de investigación científica”, pero solamente en el sentido de “matriz disciplinaria”- y una “comunidad científica”). Mostraré también que a pesar de que Lakatos reconoce las limitaciones de la “historia interna” y reconoce también la necesidad de una “historia externa”, sin embargo, finalmente niega la importancia de esta última y cae en el mismo idealismo de Popper. Además mostraré que detrás de la propuesta metodológica de Lakatos subyace una postura política más bien cuestionable. No trataré el problema con el detenimiento que merece (¡Lakatos es medio “reaccionario”!), pero vale tenerlo presente¹²⁵.

¹²³ Lakatos generalmente es considerado como un neopopperiano, esto por sus propias declaraciones como por el hecho de que desarrolló su carrera en Europa occidental bajo la protección de Popper y porque lo sustituyó en su cátedra. Pero el propio Popper se opuso a la interpretación que Lakatos hizo de él y lo acusó incluso de falsearlo, que no de falsarlo. Por ello habría que analizar las diferencias y semejanzas que existen entre su postura y la popperiana. Pero no lo haré: mi problema es otro.

¹²⁴ Habrá que tener el cuidado de no simplificar la propuesta de Lakatos al punto de convertirla en una triste cantinela: núcleo, cinturón protector, etc., etc., pues para eso no es necesario leer a Lakatos: basta hojear un manual. Habrá que tener cuidado de no convertir a la propuesta de Lakatos en una metodología o en un programa.

¹²⁵ Hasta donde tengo conocimiento, se ha cuestionado poco la postura lakatosiana desde la perspectiva que adopto en este texto. Así que mi trabajo se puede considerar como una pequeña aportación al estudio de la propuesta lakatosiana, la cual, con el tiempo, ha llegado a reducirse a una serie de conceptos y de lemas, en realidad bastante estériles.

Si en el caso de Popper dije que su filosofía no cumple con los requisitos para ser considerada como “pospositivista”, a pesar de que encontramos en ella la aceptación de algunas de las tesis pospositivistas y de manera incipiente algunos de los procesos que la caracterizan además de un cuestionamiento al positivismo, en el caso de Lakatos la decisión es más clara: Lakatos no acepta casi ninguna de las tesis pospositivistas, por mucho acepta la del holismo de las teorías (pero no así la concepción pragmática del lenguaje que ella presupone), y no encontramos en su trabajo desarrollado ninguno de los procesos propios del pospositivismo, a no ser el de la historización y eso, de una manera limitada (en realidad contraria al pospositivismo: es una reacción internalista).

Lakatos no es un pospositivista, es más bien, un contrarrevolucionario, pues se opone a la supuesta radicalidad relativista, y en última instancia irracionalista, de la filosofía revolucionaria de Kuhn (y por consecuencia de Feyerabend)¹²⁶. Lakatos difícilmente podría ser un filósofo de la ciencia pospositivista: ni siquiera es un filósofo¹²⁷.

Se habrá notado que mi tono es más bien “crítico”, y quizá se tema que hasta *burlón* (como en el caso de mi “crítica” a Laudan). En efecto, en esta sección, sin el apadrinamiento de algún crítico (sin recurrir a las trilladas críticas *ad hoc* que se han pasado de mano entre los supuestos “estudiosos” filósofos de la ciencia), intentaré hacer algunas críticas a la propuesta de Lakatos, críticas que no pretenden ser definitivas ni dar en el núcleo duro del programa lakatosiano de tal forma que este estallaría en mil pedazos... pero críticas que, sin duda, son el mejor *homenaje* a Lakatos. Es verdad, intentaré *desmarcar las demarcaciones lakatosianas*. Pido perdón por salirme del programa, pero ¿no fue Lakatos quien dijo que “la profesión de ciega en una teoría no es una virtud intelectual sino un crimen profesional” (*La metodología de los programas de investigación científica*, p. 10)¹²⁸.

Sé que se me podrá objetar que algunas de las críticas que le hago a Lakatos son kuhnyanas. En efecto en “Consideración en torno de mis críticos” Lakatos dice que “los científicos debe decidir si un programa dado en un momento dado es ‘progresivo’ (esto es, científico) o ‘regresivo’ (esto es, seudocientífico)”. Pero Kuhn objeta que Lakatos debe “especificar los criterios que pueden emplearse cuando haya que distinguir un programa de investigación regresivo de uno progresivo. etc. si no nos ha dicho nada” (*Op. cit.*, p. 401). En “Notas sobre Lakatos” Kuhn dice también que “lo que Lakatos concibe como historia no es en absoluto historia sino filosofía falsadora de ejemplos” pues “cuando la narración histórica que uno hace exige notas a pie de página que muestren sus falsamientos eso significa que ha llegado la hora de reconsiderar la postura filosófica que uno tiene”. Kuhn entonces se pregunta “¿por qué... siente Lakatos la necesidad de protegerse a sí mismo de la historia real? ¿Por qué ofrece en su lugar una parodia?”. Y Kuhn responde “lo más que puedo conjeturar es que teme que la historia, si se la toma en serio como disciplina independiente, puede llevarle a la postura que él me atribuye: la opinión de que la ciencia es una empresa fundamentalmente irracional” (*Op. cit.*, p. 519) (creencia falsa, por cierto). Presento parte de las críticas de Kuhn a Lakatos para que el lector juzgue por su cuenta si lo que ofrezco es lo mismo que él.

¹²⁶ Es verdad que la postura de Lakatos está en desventaja frente a la de los otros autores anglosajones que estudio en este capítulo debido a su muerte prematura, pues mientras que Popper, Kuhn y Feyerabend publicaron hasta los noventa, Lakatos murió en 1974, varios años antes de la mundialización de la filosofía, de la discusión sobre la posmodernidad, de la caída del bloque socialista, etc. Pero creo su punto de vista sigue siendo actual, como lo demuestra la filosofía de Laudan que, hasta cierto punto, retoma la estafeta lakatosiana.

¹²⁷ Lo anterior no es un mero juicio personal, sino algo que se basa en las propias declaraciones de Lakatos: su metodología es en sí misma un programa de investigación científico de tipo historiográfico.

¹²⁸ Debo admitir que en las dos primeras versiones de esta sección dedicada a Lakatos mi visión de su trabajo era más bien negativa y más estrecha aún que la que tengo ahora de él: lo veía como el menos importante y el menos interesante de los cuatro tetrarcas de la nueva filosofía de la ciencia anglosajona, a pesar de que muchos lo consideran como la conclusión y superación dialéctica de dicha filosofía. Sigo sin considerarlo una “superación dialéctica”, pero leyendo textos lakatosianos que generalmente no son tomados en cuenta (pues toda la propuesta de Lakatos se reduce a dos ensayos de *La metodología de los programas de investigación científica* y todo lo que se dice en ellos se reduce, a su vez, a los programas de investigación científica, a su crítica al falsacionismo y a su propuesta de historia interna de la ciencia), he dejado de lado mi idea de que no es interesante; en cuanto a mi idea de que no es “importante” aún la tengo indecisa.

¿Cómo qué cosas “interesantes” descubrí sobre Lakatos? Como, por ejemplo, que Lakatos estaba profundamente interesado en la política y que su propio trabajo está permeado por dicha preocupación; me explico, en su trabajo encontramos referencias implícitas o explícitas a su rechazo del totalitarismo socialista en el que vivió y a la amenaza a la democracia inglesa en la que vivía (que en el caso de la epistemología estaba dada por un dogmatismo que apuntaba al totalitarismo o a un escepticismo, relativismo o psicologismo que podría conducir o al anarquismo o, de nuevo, al totalitarismo). No exagero, véanse los últimos apartados de esta sección. Segundo, sorprendentemente, Lakatos gusta del uso de la retórica, de la propaganda, de la persuasión; tiene cierto gusto estéticos por los “aforismos”. También resulta interesante su intento por introducir el “método crítico” en el estudio de la historia de las matemáticas (creo que no se han valorado suficientemente las implicaciones de esto sobre la propia concepción que tenemos de las matemáticas y sobre la enseñanza que hacemos de ellas). Pero lo que resulta más interesante es que en sus propios textos encontramos elementos para realizar su crítica y que confirman las críticas que le hago: lo que crítica en otros en muy frecuentemente aplicable a su propio trabajo (por ejemplo, lo que dice sobre el “formalismo” matemático).

Es sorprendente cómo algunos “estudiosos” del trabajo de Lakatos se las han arreglado para “rasurarlo” y eliminar sus aspectos “idealistas”, “políticos”, etc.

Para este texto no me basaré únicamente en el famoso libro *La metodología de los programas de investigación científica*¹²⁹, sino también en algunos textos menores que aparecen en otra compilación lakatosiana de textos: *Matemáticas, ciencia y epistemología* y en *Pruebas y refutaciones* (es increíble que a pesar de la limitadísima bibliografía de Lakatos, pocas veces se la considere completa).

a) El problema del criterio de demarcación

Un problema central para Lakatos, y para cualquiera que se dedique en serio a la filosofía de la ciencia, es “*el problema de la demarcación entre ciencia y pseudociencia*”, el cual “no es un mero problema de filosofía de salón; *tiene una importancia social y política vital*” (*Op. cit.*, p. 9), pues ciertas acciones políticas, de apoyo o de censura, de promoción o de represión, dependen de ella, nos dice Lakatos (*Cf.*, *Ibid.*, p. 16).

Estoy absolutamente de acuerdo con Lakatos en este punto: los problemas teóricos no son simplemente especulaciones inútiles e inefables sobre entes inexistentes sino que son, a la vez, problemas prácticos o con consecuencias prácticas: es claro que quien actúa pre-su-pone un cierto saber teórico, de manera irreflexiva, en la mayoría de los casos, pero de todas maneras lo presupone¹³⁰.

Lakatos se pregunta: “¿qué distingue al conocimiento de la superstición, la ideología y la pseudociencia?” (*Ibid.*, p. 9)¹³¹.

Notemos lo siguiente: para Lakatos el conocimiento es *verdadera y totalmente* conocimiento o no lo es. Esto puede parecer tautológico, pero no es así: muchos de nosotros, por ejemplo, aunque no creemos en la magia y pensamos que se basa en supuestos erróneos, sin embargo, sí aceptaríamos que es una forma de conocimiento o que sí implica cierto conocimiento de la realidad, pero para Lakatos no es así: la distinción es tajante entre el conocimiento, el verdadero y auténtico conocimiento, y el reino de la falsedad y la mentira. Lakatos no admite términos medios: quiere líneas claras y definitivas.

Lakatos sostiene luego que “en el razonamiento científico las teorías son *confrontadas* por los hechos y una de las condiciones básicas del razonamiento científico es que las teorías deben ser *apoyadas* por los hechos”. Dicha concepción es la concepción tradicional, vulgar e ingenua, pero dominante, sobre la ciencia: la positivista. El problema con ella es qué quiere decir “hecho” y “ser apoyado por los hechos”¹³². Como pregunta el propio Lakatos “¿de qué forma *precisa* pueden los hechos apoyar a una teoría?” (*Ibid.*, p. 10). Buena pregunta.

Aunque creo que en general predomina un cierto simplismo en el trabajo de Lakatos: simplismo en la posición que defiende (su popperianismo más bien fanático) y en la concepción que tiene de su enemigo (extremadamente estrecha).

¹²⁹ Lakatos, de hecho, no escribió ningún libro, sus “libros” son meras compilaciones (*post mortem*) de ensayos, ensayos que escribió y reescribió una y otra vez (*Cf.*, “Introducción de los editores” a *Matemáticas, ciencia y epistemología* así como la “Bibliografía de Lakatos” que se incluye al final de ese volumen). Lakatos es (habló de él en presente como siempre se debe hacer de un gran pensador o de una gran obra) un escritor de pocas palabras y de pocos textos: un escritor sin libro.

¹³⁰ Pero tampoco hay que exagerar: la aceptación de una teoría no conlleva la complicidad con los desastres a los que puede conducir su aplicación. No es posible asignar el mismo grado de responsabilidad al que creó una teoría que a aquel que la aplicó. Los filósofos no son ni han sido y probablemente nunca serán (lástima) reyes.

¹³¹ La pseudociencia es el conocimiento que, sin ser científico, se hace pasar por él; la pseudociencia es un fraude o un engaño, con fines, principalmente, de lucro; proviene del desconocimiento, por parte de las víctimas, de la ciencia pero, en general, es inocua desde el punto de vista político: pocos crímenes se cometen en su nombre; la gente normal cree en ella y no pasa nada; quien hace pseudociencia en el fondo reconoce y conoce el valor de la ciencia y por eso trata de suplantarla, para acabar con ella basta la ciencia, pues la pseudociencia es una para-ciencia.

La superstición es, se supone, una creencia falsa e injustificada que proviene de la falta de conocimiento, es propia de las sociedades no modernas y desde el punto de vista ilustrado, la llegada de la ciencia la desvanece como los fantasmas con la luz del día; ella proviene del atraso, por eso es pre-ciencia.

La ideología es, si nos atenemos a los manuales, una visión falsa o distorsionada de la realidad que corresponde a una determinada clase social, generalmente la dominante y que es impuesta a toda la sociedad. La primera característica es naturalmente consecuencia de la otra.

La ideología es algo mucho más importante y peligrosa para la ciencia que la superstición y la ideología; la ciencia puede eliminarlas o convivir con ellas, pero no con la ideología pues ella tiende no solo a suplantarla sino incluso a absorberla y a eliminarla.

Y es evidente que Lakatos se opone principalmente a la ideología.

Notemos también que los términos “superstición”, “pseudociencia” e “ideología” solo tienen sentido si existe un conocimiento verdaderamente verdadero y completa y claramente diferente a esos otros tipos de “falsas apariencias”. Y Lakatos, si fuera filósofo, tendría que demostrarnos que tal conocimiento existe o es posible.

¹³² Lo que dice Lakatos se acerca mucho a la concepción positivista del conocimiento, sin embargo, recordemos que el inductivismo ingenuo es ya inaceptable, tanto por el cuestionamiento popperiano de la inducción como por la tesis kuhniiana de la *carga teórica de la observación* (de la cual se deriva el problema de la incommensurabilidad, la concepción discontinuista de la ciencia, la idea de que no existen algoritmos para tomar decisiones científicas, etc.). Si Lakatos nos ha de decir algo interesante sobre el tema, debe tomar en cuenta *ambos* cuestionamientos.

Popper, nos dice Lakatos, probó que la inducción (la verificación de las teorías por medio de la experiencia o de los “hechos”) es imposible, sin embargo, su alternativa, el falsacionismo, tampoco resultó totalmente aceptable (*Ibid.*, p. 12). Lakatos asume, por consiguiente, las críticas que se le han hecho a Popper e intenta *salvar* su propuesta, su “núcleo duro”, a través de ciertas modificaciones, de hipótesis secundarias, y convertirla en una propuesta “progresiva”. Pero, como, pregunta Lakatos, “si todas las teorías científicas son igualmente incapaces de ser probadas, ¿qué distingue el conocimiento científico de la ignorancia y a la ciencia de la seudociencia?” (*Ibid.*, p. 11).

La respuesta, sí, lo han adivinado, tiene que ver con la “metodología de los programas de investigación”.

La cuestión es si su “metodología” realmente sirve para establecer un criterio de demarcación.

b) Los programas de investigación científica

No voy a tratar en detalle todo lo que dice Lakatos acerca de los programas de investigación (por ejemplo, de qué manera evita los problemas, o algunos de los problemas, del falsacionismo ingenuo), solamente haré algunos señalamientos relacionados con la problemática que vengo tratando.

Después de discutir el falsacionismo popperiano y de distinguir entre el falsacionismo ingenuo y el sofisticado, en *La metodología de los programas de investigación*, Lakatos llega a la conclusión de que es necesario sustituir “el concepto de teoría, como concepto básico de la lógica de la investigación, por el concepto de *serie de teorías*”, es decir, que “lo que ha de ser evaluado como científico o como seudocientífico es una sucesión de teorías y no una teoría dada” (como creían los positivistas y creía aún Popper) pues “los miembros de tales series de teorías normalmente están relacionados por una notable *continuidad* que los agrupa en programas de investigación”, de ahí se deriva la necesidad de “una metodología de los programas de investigación” (*Op. cit.*, p. 65). Lo anterior sonará conocido a algún kuhniano y, es verdad, Lakatos afirma que su concepto de “programa de investigación” puede concebirse como “una reconstrucción objetiva perteneciente al tercer mundo, del concepto socio-psicológico de ‘paradigma’ de Kuhn” (*Ibid.*, p. 121, nota 332)¹³³.

Con lo anterior Lakatos parece superar a Popper (dado que su falsacionismo supone que enunciados aislados pueden ser falsados) y parece retomar a Kuhn (dado que *supuestamente* Kuhn mostró que las unidades básicas de la ciencia no son las teorías aisladas sino conjunto de ellas que constituyen “paradigmas” científicos), pero la realidad es diferente. Lakatos, como veremos, simplifica en extremo la propuesta de Kuhn ya que lo que este llama “paradigma” es algo más complejo y extenso que lo que Lakatos llama “programa”: no se reduce a un “conjunto de teorías” (a un holismo teórico) ni tampoco a un conjunto de reglas, sino que implica un conjunto de presupuestos de diversa índice: ontológico, formales, axiológicos, etc. Además el concepto central de Kuhn no es tanto el de “paradigma” sino el de “ciencia normal” (el cual incluye no solamente a un paradigma sino también a una “comunidad científica”) y la propuesta kuhniana no se reduce a lo “psicológico” (por lo menos no como lo entiende Lakatos: algo subjetivo, sino que implica elementos intersubjetivos como la educación) y queda por preguntarse si realmente necesitamos una “reconstrucción objetiva perteneciente al tercer

Como buen popperiano, Lakatos dice que “es posible demostrar con facilidad que *no se puede derivar* válidamente una ley de la naturaleza a partir de un número finito de hechos”.

Pero también es un hecho que la gente *crea* en la inducción y que los propios científicos creen *practicarla*, así que “¿a qué se debe esa obstinada oposición a la lógica elemental?”.

Dicha respuesta se encuentra, piensa Lakatos, en el origen de la ciencia, allá por el siglo XVII, es decir, en su enfrentamiento a la religión, la cual pretendía ser un conocimiento indudable. Es decir, que la razón por la cual la gente y los científicos creen en la inducción es social o política: la ciencia asumió la función social de legitimación, como metarrelato, que antes correspondía a la religión; la ciencia, así, dio lugar a una fanatismo científicista.

En efecto, nos dice Lakatos, la nueva ciencia tomó sus “criterios de honestidad” de la teología, así se autoconcebía como un conocimiento que “tenía que ser probado hasta más allá de cualquier duda”, es decir, un conocimiento no meramente conjetural sino que tenía que ser probado con los hechos.

Pero el hundimiento de la física newtoniana, dice Lakatos, “hizo que los científicos comprendieran que sus criterios de honestidad habían sido utópicos”, es decir, que es imposible demostrar definitivamente la verdad de una teoría basándose en los hechos (*Ibid.*, p. 11). La ciencia nueva, ilustrada, nos mostró que somos “falibles e ignorantes”.

Históricamente lo que nos dice Lakatos es incorrecto: la gente empezó a “tener dudas” acerca de la infalibilidad de la ciencia no solo debido al sismo de la física newtoniana sino debido a muchas otras razones, la mayoría de ellas ajenas a la ciencia newtoniana: sociales y hasta políticas.

Lakatos acepta, entonces, la tesis “holista” de las teorías (según la cual no se puede verificar o falsar un enunciado o una teoría aislada, pues existe una interdependencia entre distintos enunciados o teorías), propia del *pospositivismo* (según Laudan) y, por tanto, acepta por lo menos una de las críticas kuhnianas al falsacionismo ingenuo de Popper.

mundo”, si ella puede dar cuenta de la “continuidad” que se observa en la historia de la ciencia y si la ciencia, en general, puede reducirse a una simple “metodología”¹³⁴.

Lakatos, en efecto, define así a los programas de investigación científica: como un conjunto de “reglas” metodológicas: “algunas nos dicen las *rutras* de investigación que deben ser evitadas (heurística negativa), y otras, los *camino*s que deben seguirse (heurística positiva)” (*Ibid.*, p. 65). Repito: los programas de investigación se reducen a un conjunto de reglas o de preceptos generales, muy generales.

Por lo que dije arriba parecerá que estoy confundiendo algo que Lakatos distingue claramente, a saber, los “programas de investigación científica”, aquello en lo que se basan los científicos para realizar su actividad (la normatividad que los rige), y las “metodologías”, que son los “programas de investigación científica” que estudian o evalúan a los “programas de investigación científica” (la disciplina que propone y practica Lakatos); es decir, que una cosa es el objeto de estudio y otra es la disciplina que lo estudia. Pero en realidad Lakatos es el que, es verdad, no los “confunde”, pero sí los identifica, pues “programas” y “metodologías” comportan las mismas funciones y características: ambos están formados por reglas y ambos tienen una función normativa; mejor dicho las “metodologías” son los “núcleos duros” de los programas que indican lo que se debe hacer y lo que no (son la normatividad de los programas), lo cual es precisamente lo que hacen los programas en su totalidad, aunque éstos contienen más elementos (cinturón protector, hipótesis auxiliares, etc.). Pero, al mismo tiempo, existen “metodologías”, que son en sí mismas programas, encargadas de evaluar a los otros programas y a sí mismas, este es el caso de las historiografías, como la de Lakatos¹³⁵.

En efecto, dichas “metodologías”, consideradas como sistemas de reglas evaluación, dice Lakatos, pueden servir como teorías de la racionalidad científica, como criterios de demarcación o como definiciones de la ciencia, pues son reglas de carácter “normativo” y formal, diferentes de “la psicología y la sociología de la investigación, de carácter empírico”. Las prácticas, las instituciones, las comunidades científicas no quedan incluidas dentro de la concepción lakatosiana de la ciencia. Y tampoco queda incluida su historicidad: al parecer para Lakatos dichas “reglas” son universales, necesarias o eternas¹³⁶. La definición lakatosiana de la ciencia se queda en el nivel de la normatividad o del “deber ser” y en esas condiciones ¿realmente se puede definir lo que es la ciencia?

Lakatos cree que sí: “*la ciencia en su conjunto puede ser considerada como un enorme programa de investigación dotado de la suprema regla heurística de Popper: ‘diseña conjeturas que tengan más contenido empírico que sus predecesoras’*” (*Ibid.*, p. 65). La ciencia, como fenómeno social e histórico - que incluye no solo una metodología, sino también comunidades, prácticas, instituciones, relaciones sociales, etc.- queda reducida a *una única regla heurística*, absolutamente general.

Lo que quiero remarcar es que, a pesar de la oposición de Lakatos a la postura de Kuhn (por su supuesto convencionalismo psicologista), cae en otro defecto: el formalismo idealista. Lakatos olvida, o deja voluntariamente de lado, la base sociológica que subyace a la ciencia, y habla en abstracto de “programas de investigación científica” y no nos explica cómo surgen éstos, de dónde vienen; solo nos dice que los científicos los “aceptan” o no, los “siguen” o los “abandonan”, en virtud de “razones objetivas” (como lo es el “progreso”)¹³⁷.

Lo segundo que quiero remarcar es que Lakatos nos dice que lo fundamental en la ciencia es un conjunto de normas, de reglas, que indican al científico lo que debe hacer y lo que no, lo que no se puede cuestionar y lo que sí se puede criticar, etc., es decir, la ciencia se reduce a una “normatividad”. Ahora bien, las normas no son ni verdaderas ni falsas, no tiene sentido ni verificarlas ni falsarlas: las normas se

¹³⁴ Lo que antes hemos visto en Laudan, a saber la reducción de la ciencia a una “tradición de investigación” entendida como un conjunto de presupuestos ontológicos y metodológicos, se encuentra ya presente en la propuesta lakatosiana. Pero también en Lakatos encontramos un antecedente del “pragmatismo” de Laudan: su progresivismo, como en seguida veremos.

¹³⁵ Lo anterior ¿no suena “hermenéutico”, pero en el mal sentido: enredado, confuso, etc.?

¹³⁶ Lakatos entiende por “metodología”, es verdad, no “reglas mecánicas para la solución de problemas” sino “un conjunto de reglas (posiblemente no bien articuladas y, desde luego, no mecánicas) para la evaluación de teorías ya propuestas y articuladas”. Pero no solamente son normas que “gobiernan la aceptación (científica) o el rechazo de teorías o de programas de investigación” sino que también funcionan como “un código de honor cuya violación resuelta intolerable” o como “núcleos firmes de los programas (normativos) de investigación historiográfica” (“núcleos” infalsables por definición). En resumen, las metodologías no son reglas para la solución de problemas sino “instrucciones para evaluar las soluciones existentes” (*Ibid.*, p. 135), pero de todas formas son solamente normas (infalsables), que rigen la conducta y las decisiones de los individuos, pero que en sí mismas no son sino *una parte* de la ciencia.

¹³⁷ Aunque Lakatos acepta que “no es deshonesto aferrarse a un programa en regresión e intentar convertirlo en progresivo” (*La metodología de los programas de investigación científica*, p. 16). En verdad, ¿quién puede asegurar que un programa “regresivo” en el futuro no se convertirá en el más progresivo que ha existido o que un programa al principio progresivo, a la larga, será poco progresivo?

“aceptan” o no se “aceptan”, se “obedecen” o no se “obedecen”, etc. La pregunta es ¿por qué cierto conjunto de normas o metodología *es obedecida o aceptada*? Y otra pregunta es si las consideraciones sociales e históricas son irrelevantes para responder a estas preguntas ¹³⁸.

c) El “progreso” como criterio de demarcación

La segunda parte de la respuesta de Lakatos al problema de la demarcación tiene que ver con la comparación crítica entre las metodologías de investigación (que en caso de Kuhn es imposible, según Lakatos, debido a su tesis de la incomensurabilidad “absoluta”). Tampoco trataré este tema de manera exhaustiva, solamente quiero señalar algunos problemas que implica.

Lo que quiero señalar aquí es que Lakatos no solamente nos proporciona una visión limitada de la ciencia (la reduce a un “programa”, el cual se reduce, a su vez, a una “metodología”) sino que no nos proporciona un criterio de demarcación claro y que ello resuelta, precisamente, de la visión limitada que tiene de la ciencia ¹³⁹.

Si, como dice Popper, todos los programas de investigación científica tienen “anomalías” y, en ese sentido, están falsados, pregunta Lakatos, ¿cómo distinguir a la ciencia de la pseudociencia?

El criterio, según Lakatos, es el *progreso*, es decir, si un programa es progresivo o regresivo. El criterio es *heurístico* (*Ibid.*, p. 14): la capacidad para predecir o explicar *hechos* convierten en científico a un programa. Un programa de investigación es científico si, y solamente si, progresa, pues si no progresa quedan dos alternativas: o en el pasado fue un programa de investigación científico, pero en la actualidad ha dejado de serlo (porque ya no progresa) o es un seudoprograma de investigación científico, es decir, no progresa o es regresivo, pero que se quiere hacer pasar por un verdadero programa científico.

Lo anterior puede parecer injustificado pues, se dirá, la gran aportación de Lakatos y de su metodología es que puede explicar que no es irracional seguir trabajando en un programa a pesar de que no progrese o de que otro programa progresa más que él; según esto podría haber programas científicos “no progresivos”.

Pero un pasaje de “Ciencia y pseudociencia” nos da la clave: “la teoría de la gravitación de Newton, la teoría de la relatividad de Einstein, la mecánica cuántica, el marxismo, el freudianismo, *son todos programas de investigación* dotados cada uno de ellos de un cinturón protector flexible, de un núcleo firme característico pertinazmente defendido, y de una elaborada maquinaria para la solución de problemas. Todos ellos, en cualquier etapa de su desarrollo, tienen problemas no solucionados y anomalías no asimiladas. En ese sentido las teorías nacen y mueren refutadas. *Pero ¿son igualmente buenos?*” (*Ibid.*, p. 14). y en seguida Lakatos pregunta “¿cómo podemos distinguir un *programa científico o progresivo* de otro *pseudocientífico o regresivo*?” ¹⁴⁰. Aquí Lakatos establece una disyunción exclusiva (o esto o aquello pero no ambas cosas a la vez): o es un programa científico y progresa o no progresa y entonces no es científico o es pseudocientífico, es decir, es un falso programa pues comparte todas las características de los verdaderos programas de investigación científicos menos la más importante: el progreso.

Pero, se preguntará, ¿a qué tipo de “progreso” se refiere Lakatos?, ¿qué es “progreso” para él?

Todos los programas de investigación que pueden ser considerados como científicos, dice Lakatos, tienen una característica común: “todos ellos predicen *hechos nuevos*, hechos que previamente ni siquiera habían sido soñados o que incluso habían sido contradichos por programas previos rivales” (*loc. cit.*). Progreso es, entonces, predicción de “hechos nuevos”.

Pero ¿a qué tipo de “hechos nuevos” se refiere Lakatos?

Lakatos piensa, como Popper, que “lo que realmente importa son las predicciones dramáticas, inesperadas, grandiosas” y que “unas pocas de estas son suficientes para decidir el desenlace” (*Ibid.*, p. 15).

¹³⁸ El propio Habermas en *La teoría de la acción comunicativa*, t I, dice que “llamamos racional a aquel que sigue una norma vigente y es capaz de justificar su acción” (*Op. cit.*, p. 33); las acciones y los juicios morales son igualmente racionales en la medida de que “la posibilidad de reconocimiento intersubjetivo de una pretensión de validez susceptible de crítica” (*Ibid.*, p. 34). La objetividad de los valores descansa en “la consecución, mantenimiento y renovación de un consenso que descansa sobre el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica” (*Ibid.*, p. 36).

¹³⁹ En ese sentido es necesario retomar y revalorar la crítica de Feyerabend a Lakatos en el sentido de que el último es en realidad un “anarquista disfrazado”, pues como el primero nos dice que no existe un único método científico.

¹⁴⁰ En un texto póstumo “El problema de la evaluación de teorías científicas: tres planteamientos” Lakatos reitera que uno de los problemas centrales de la filosofía de la ciencia es el problema de la evaluación de las teorías científicas, dicho de otro modo: “¿podemos especificar condiciones universalmente aplicables que una teoría ha de cumplir para ser una teoría científica mejor que otra?” (*Matemáticas, ciencia y epistemología*, p. 147).

Y la metodología de Lakatos pretende ofrecer “una nueva reconstrucción racional de la ciencia” pues, según ella, “los grandes logros científicos son programas de investigación que pueden ser evaluados en términos de *transformaciones progresivas y regresivas de un problema*; las revoluciones científicas consisten en que un programa de investigación reemplaza (supera progresivamente) a otro” (*Ibid.*, p. 144). Toda la historia de la ciencia queda reducida a la competencia entre programas, entre normatividades, que ayudan a alcanzar el progreso en mayor o menor medida y que, por ello, consiguen la adhesión de los científicos o son abandonadas por ellos.

El problema es que si son verdad la carga teórica de la observación y la inconmensurabilidad y si es cierto que en las decisiones científicas influyen factores sociales, entonces el “progreso” no “demarca” nada ¹⁴¹.

El criterio del progreso es tautológico: algo es científico si es progresivo y si es progresivo es científico: si uno se coloca desde el lugar de los ganadores, al final, todo es sencillo: el que ganó, ganó y ganó porque era el mejor, pero al momento de la competencia, ¿quién estaría seguro del resultado? ¹⁴²

Lakatos apela al “progreso”, pero no explica qué es eso, parece suponer que existe un concepto “metahistórico” o “transcultural”, un concepto neutro, objetivo, que todo mundo acepta y debe aceptar, pues las cosas, parece creer, progresan por sí mismas y los hombres solo deben constatar ese “hecho”.

Lakatos nos ha recordado sabiamente que no porque algo sea aceptado por la mayoría es verdadero; pero igualmente podríamos recordarle a él que no porque algo “progrese”, es necesariamente lo mejor y mucho menos verdadero. Lakatos se olvida que a veces algo progresa o retrocede por razones sociales y políticas, no por “razones objetivas”.

No existen criterios “objetivos” de progreso, la realidad no es un juez, no es ni siquiera una persona; son las personas, somos las personas las que elegimos y decidimos.

Lakatos pretende escapar al sociologismo y al psicologismo, pero cae, con ello, en un “objetivismo” poco racional, para el cual existen “hechos objetivos”, como el “progreso”.

Lo que debería hacer Lakatos, en lugar de criticar al fantasma del convencionalismo, es ofrecernos argumentos, filosóficos, en contra de la tesis de la carga teórica de la observación y de la inconmensurabilidad, después reflexionar sobre los supuestos de su propia teoría, en seguida, ver si ellos no son criticables, además debería clarificar y definir sus conceptos... Mientras tanto sus demarcaciones se borrarán como, a la larga, se borran todas las fronteras que parecen insuperables. Pero, más que darle consejos a Lakatos acerca de lo que debería hacer, lo que es importante señalar es que, pese a su menosprecio de las consideraciones sociales o históricas, de la historia interna, para entender a la ciencia, su metodología no cumple con lo que se propone: no demarca nada y no descubre hechos nuevos; más bien oculta los ya conocidos.

d) Cuestionamiento del convencionalismo “psicologista”

Lakatos tiene un enemigo: el convencionalismo, al cual considera como una forma de psicologismo y como un peligro pues conduce, según él, al irracionalismo y, con ello, al totalitarismo.

Algunos, dice Lakatos, han intentado solucionar el problema de la demarcación en términos “convencionalistas” (se refiere a Kuhn): “un enunciado constituye conocimiento si *cree* en él, con suficiente *convicción*, un número suficientemente elevado de personas” ¹⁴³. Según lo define Lakatos, el

¹⁴¹ Antes, al hablar de la filosofía de la ciencia de Laudan, he discutido la posibilidad de recurrir al “éxito” como criterio para decidir entre teorías rivales. Pues bien, las críticas que hice antes a la filosofía de la ciencia Laudan son aplicables también a la postura de Lakatos.

¹⁴² Lo que objeto a Lakatos es casi lo mismo que él cuestiona en la propuesta de Toulmin y en la concepción de la historia hegeliana y marxista: “solo cuando la historia ha alcanzado su consumación final... puede el lego comprender por fin a qué objetivo servían ciertas desviaciones, aparentemente monstruosas, de la ‘marcha de la historia’. La astucia de la razón, como solía decir George Luckacs en sus momentos más optimistas llega a la cima de la montaña por un camino tortuoso en espiral y no por vía escarpada y directa. Solo se puede alcanzar la comprensión verdadera de la historia al llegar a la cumbre”; “la racionalidad de la ciencia se capta al mirar hacia atrás desde la cúspide; desde esta posición ventajosa todo habrá de resultar justificado y racional pero solo retrospectivamente. La comprensión final y articulada, como la lechuga de Minerva, solo emprende el vuelo después del crepúsculo”; “así pues, al final de la historia aparecerá claro qué cambios científicos constituyen progreso científico” (“Comprendiendo a Toulmin” en *Matemáticas, ciencia y epistemología*, p. 318); “la astucia de la razón y una élite que tiene acceso privilegiado a su obra, un miembro de dicha élite puede dar consejo racional incluso sin el beneficio de la retrospectiva” (*Ibid.*, p. 319).

¹⁴³ En “El problema de la evaluación de teorías científicas” dice que los socio-psicologistas tratan de explicar objetos del tercer mundo (tales como proposiciones, cambios de problema o problemáticas, programas de investigación) a través de objetos del segundo mundo (del mundo subjetivo) (tales como creencias psicológicas, estados mentales, ansiedades por resolver problemas y crisis socio-psicológicas en la mente del científico o dentro de la comunidad científica) (*Cf.*, *Matemáticas, ciencia y epistemología*, p. 154).

convencionalismo es una forma de psicologismo: lo que decide es la creencia y voluntad de la mayoría ¹⁴⁴

Lakatos sintetiza las dos razones por las cuales rechaza la idea de que algo es científico si nos convence o nos parece plausible: 1) “la historia del pensamiento muestra que muchas personas han sido convencidas creyentes de nociones absurdas” y 2) “los científicos son muy escépticos incluso con respecto a sus mejores teorías” (*Ibid.*, p. 9).

Las dos razones que nos da Lakatos en contra del convencionalismo, según lo define él, no lo olvidemos, son tan claras y tan evidentes que no es necesario agregar ningún comentario, solamente queda por plantear si el convencionalismo realmente dice lo que Lakatos dice que dice (porque, repito, lo que entiende Kuhn por “ciencia normal” no se reduce a la voluntad de los científicos).

Lakatos nos dice, en efecto, que “un enunciado puede ser pseudocientífico *aunque* sea enteramente plausible y *aunque* todo el mundo lo crea, y puede ser valioso *aunque* sea increíble y nadie crea en él”. Lo que dice Lakatos es cierto: existen numerosos ejemplos históricos que lo muestran; pero el problema es que eso lo sabemos siempre *a posteriori* y no en el momento. Además se puede objetar a Lakatos que existen enunciados que nos *parecen* plausibles y creíbles y que *también* son verdaderos.

Por lo anterior concluye Lakatos que “ningún convencimiento con relación a ciertas creencias las convierte en conocimiento”. Lo cual es en parte cierto: el mera convencimiento no convierte a una creencia en conocimiento pero ello no quiere decir que el convencimiento no intervenga en el conocimiento.

Lakatos exagera, raro en él, pues a pesar de que es verdad que el simple hecho de que algo nos convenza o nos parezca plausible no lo hace verdadero, no obstante, un hecho, si no nos convence o no nos parece plausible, no es un hecho. La creencia, como se sabe, es un componente esencial del conocimiento.

Lakatos sostiene que “el valor cognoscitivo de una teoría *nada tiene que ver* con su influencia psicológica sobre las mentes humanas. Creencias, convicciones, comprensiones... son estados de la mente humana. Pero el valor científico y objetivo de una teoría es *independiente* de la mente humana que la vea o la comprenda. Su valor científico *depende solamente* del apoyo *objetivo* que *presentan los hechos* a esa conjetura” (*Ibid.*, p. 10). Lakatos está confundiendo aquí dos ideas de objetividad: una como independencia de todo sujeto y otra como intersubjetividad, y como se opone al convencionalismo se lleva entre las piernas a la subjetividad, a la sociedad y, en realidad, a toda la historia.

Pero si ni la convicción ni la aceptación general hacen científico a algo, entonces ¿qué lo hace?: “lo que caracteriza a la conducta científica *-dice Lakatos-* es un cierto *escepticismo* incluso con relación a nuestras teorías más estimadas”. Así tenemos una característica muy general de la ciencia que se viene agregar al “progreso”: la ciencia implica una actitud de duda o falibilista (de nuevo, el espectro de Popper). Pero, el “escepticismo” ¿no es una “actitud” de los sujetos, un “estado de conciencia”?

Por último, debo señalar que Lakatos tiene una concepción del “convencionalismo” tan limitada como su concepción de la ciencia, pues lo reduce a un subjetivismo, voluntarista, colectivo; sin embargo, puede existir una “convencionalismo” libre del elemento subjetivo y que no recurra a la creencia para explicar la existencia de “convenciones” (las “convenciones” son ante todo reglas intersubjetivas) ¹⁴⁵. De cualquier manera, lo que Lakatos critica en “su” convencionalismo, no es aplicable a todos los estudios sociales e históricos sobre la ciencia.

e) Contra Kuhn

Lakatos toma como ejemplo del convencionalismo psicologista al trabajo de Kuhn. Pero es importante notar que el cuestionamiento al “psicologismo convencionalista” de Kuhn supone la aceptación del idealismo popperiano del tercer mundo.

Sin embargo, Lakatos ve a su trabajo no solo como una continuación del trabajo de Popper, sino también del trabajo de Kuhn, aunque con la diferencia de que él sí es racional y Kuhn, en cambio, es un irracionalista: “el marco conceptual en el que Kuhn trataba continuidad de la ciencia es *socio-psicológico*, mientras que el mío es *normativo*. Yo miro la continuidad de la ciencia a través de *gafas popperianas*. Donde Kuhn ve ‘paradigmas’ yo veo también ‘programas de investigación racionales’” (*Ibid.*, p. 119). Lakatos establece, así, una serie de dicotomías: por un lado Kuhn y los paradigmas, el discontinuismo, el psicologismo y el irracionalismo y por otro lado él, los programas, el continuismo, el normativismo y el racionalismo.

¹⁴⁴ Dudo que alguien haya sostenido alguna vez una forma de convencionalismo tan burdo como ese (quizá algún sofista de Platón lo haya hecho, pero de ahí en fuera no sé realmente quién pueda hacerlo), pero eso es a lo que se opone Lakatos: es el enemigo que se ha inventado.

¹⁴⁵ El marxismo nos proporciona un modelo y la filosofía foucaultiana otro.

Según Lakatos, Kuhn dijo que “una revolución científica solo es *un cambio irracional* de convicción, de cosmovisión religiosa”, pero que, “si Kuhn tiene razón, entonces no existe demarcación explícita entre ciencia y pseudociencia ni distinción entre progreso científico y decadencia intelectual” (*Ibid.*, p. 13). Dejemos de lado el *hecho* de si realmente Lakatos ha entendido la postura de Kuhn (la reduce al psicologismo e identifica a este con el irracionalismo) y sigamos la argumentación que construye a partir de lo que él *crea* que dijo.

Lakatos objeta a Kuhn que “excluye *cualquier posibilidad* de restituir *racionalmente* el crecimiento de la ciencia”, pues para él el crecimiento de la ciencia es “no inductivo e *irracional*”. En efecto, según Lakatos, “desde el punto de vista de Kuhn no puede haber una lógica sino *solo* una psicología del descubrimiento”. Para Kuhn, según Lakatos, “*no existe* una causa racional particular para la aspiración de una ‘crisis’ y de hecho, el concepto de ‘crisis’ es psicológico. Por tanto Kuhn concluye equivocadamente que “las revoluciones científicas son *irracionales*, objetos de estudio de la *psicología* de masas” (*Ibid.*, p. 120). Aquí Lakatos se opone, con razón, al psicologismo y al irracionalismo, pero no entendido por qué considera que lo psicológico es sinónimo de irracional y por qué reduce así la propuesta de Kuhn (como vimos, “psicológico” para Kuhn no es sinónimo de “subjetivo” o “individual” y mucho menos de “irracional”).

Lakatos dice que “hay dos clases de *filosofía de la ciencia psicologista*. Según la primera, no puede existir una filosofía de la ciencia, sino solo una *psicología* acerca de los *científicos individuales*. Según la otra, existe y una psicología de la mente ‘científica’, ‘ideal’ o ‘normal’; ello convierte a la filosofía de la ciencia en una *psicología* referente a esta *mente* ideal y, además, ofrece una *psicoterapia* para transformar la mente de cada uno en la mente ideal” (*Ibid.*, p. 121, nota 336). El primer tipo de filosofía de la ciencia es la subjetivista individualista, la segunda es la sociologista, como lo es supuestamente la de Kuhn ¹⁴⁶. Lakatos no es capaz de concebir otra sociología que la psicologista: la ciencia normal es un gran sujeto psicológico colectivo ¹⁴⁷.

Pero si se equivoca Kuhn, como sostiene Lakatos, entonces “¿cómo suceden las revoluciones científicas?”. “Si tenemos dos programas de investigación rivales y uno de ellos *progres*a, mientras que el otro *degenera* -dice Lakatos-, los científicos tienden a alinearse con el programa progresivo” (*Ibid.*, p. 15). Así “Kuhn se equivoca al pensar que las revoluciones científicas son un cambio repentino e *irracional* de punto de vista”, ya que “lo que sucede normalmente es que los programas de investigación progresivos sustituyen a los regresivos” (*Ibid.*, p. 16).

La idea de Lakatos es que en los cambios que sufre la ciencia no interviene lo subjetivo sino únicamente “razones objetivas” (el progreso) y que en la ciencia no hay discontinuidad sino continuidad, y que esto es porque siempre los científicos siempre “optan” por el progreso: la historia de la ciencia es, entonces, racional; pero el problema es si el “progreso” es un criterio *objetivo*, el problema es explicar por qué los científicos “tienden a alinearse” frente a un programa (¿no acaso esa explicación conlleva un sesgo “psicologista”?).

Lakatos reduce a la postura kuhniana convirtiéndola en una forma de psicologismo pues, según él, Kuhn considera a la ciencia a un estado metal de una comunidad científica y explica todo por medio de la psicología. No obstante, recordemos que la ciencia normal implica una metodología, un conjunto de prácticas, de instituciones y de presupuestos ontológicos, epistemológicos, etc.

f) El idealismo popperiano de Lakatos

Lakatos rechaza, pues, al psicologismo y al convencionalismo, pero, debemos preguntarnos, ¿qué es lo que propone como alternativa? Como en el caso de Popper la consideración de lo externo o lo social es abandonada en favor de un “idealismo” o de un “formalismo”. En efecto, Lakatos recurre a la

¹⁴⁶ Lakatos reconoce que “la reducción de la filosofía a la ciencia no comenzó con Kuhn” y que “hubo una ola previa de psicologismo tras la derrota del justificacionismo”. En efecto, “para muchos el justificacionismo representaba la única forma de racionalidad” y debido a la que se demostró que el conocimiento científico no podía ser probado de manera concluyente, se pensó que lo único que quedaba era “estudiar (e imitar) la Mente científica tal como ha sido ejemplificada por los científicos famosos” (*La metodología de los programas de investigación científica*, p. 120).

Sin embargo, Lakatos sostiene que el programa de investigación kuhniano contiene un rasgo nuevo, pues según él “lo que debemos estudiar no es la mente del científico individual sino la mente de la Comunidad Científica”, es decir, Kuhn sustituye “la psicología individual por la psicología social: la imitación de los grandes científicos por la sumisión a la sabiduría colectiva de la comunidad” (*Ibid.*, p. 121).

¹⁴⁷ En “El problema de la evaluación de teorías científicas” dice que “si los criterios han de aplicarse a comunidades en vez de individuos, nos encontramos con el sociologismo” (*Matemáticas, ciencia y epistemología*, p. 155).

teoría del “tercer mundo” de Popper¹⁴⁸ y reduce, como después veremos, la historia de la ciencia a la historia “reconstruida racionalmente” o a la “historia interna”.

Lakatos acepta que “Kuhn ciertamente probó que *la psicología de la ciencia puede revelar verdades importantes y, en realidad, tristes*” pero Lakatos afirma que “*la psicología de la ciencia no es autónoma; el crecimiento (reconstruido racionalmente) de la ciencia esencialmente tiene lugar en el mundo de las ideas, en el ‘tercer mundo’ de Platón y de Popper, en el mundo del conocimiento articulado que es independiente de todos los sujetos que conocen*” (*Ibid.*, p. 122). La alternativa para Lakatos es o el subjetivismo (el conocimiento depende *totalmente* del sujeto) o el objetivismo (el conocimiento es *completamente* independiente de todo sujeto): “mundo 2” o “mundo 3”. La cuestión es si no será posible una postura o intermedia o que se salga de esa alternativa. Popper, con su intersubjetivismo, nos mostró otro camino (el “economicista”, aunque terminó en el idealismo). Lakatos, sin embargo, no conoce otro camino que el camino popperiano hacia otro mundo¹⁴⁹.

Lakatos dice que “el programa de investigación de Kuhn parece buscar una descripción del cambio en la *mente científica ‘normal’* (sea individual o comunitaria)”, pero que, sin embargo, “*el reflejo del tercer mundo en la mente del científico individual (incluso si este es ‘normal’) habitualmente es una caricatura del original; y describir esta caricatura sin relacionarla con el original del tercer mundo bien puede conducir a una caricatura de la caricatura*”. Lakatos agrega que “no es posible comprender la historia de la ciencia sin tener en cuenta cierta *interacción* de los tres mundos” (*Ibid.*, p. 123), pero aquí “interacción” significa relación de copia, reflejo y primacía: el segundo mundo copia al tercer mundo y el tercer mundo tiene primacía: es el modelo u original.

La alternativa que propone Lakatos frente al supuesto psicologismo kuhniano es una *reconstrucción racional de la ciencia, como conocimiento objetivo, como perteneciente al tercer mundo*. Pero, hay que preguntarse, ¿la “re-construcción” no es por definición secundaria?, es decir, ¿no se “re-construye” una “construcción” anterior, exterior e independiente de la reconstrucción? Dicho de otro modo, ¿realmente las “reconstrucciones racionales” son el modelo u original? ¿No es la historia real, efectiva, de la ciencia como fenómeno social e histórico, el verdadero modelo u original?

Lo que dice Lakatos es claro: mientras que la filosofía de la ciencia psicologista estudia el segundo mundo, de lo subjetivo, su metodología estudia el tercer mundo, de lo objetivo. La cuestión es si la ciencia puede encerrarse en algunos de los tres mundos: ¿es la ciencia un fenómeno perteneciente al primer mundo, el mundo de los estados físicos? Evidentemente no. Pero tampoco puede reducirse, tiene razón Lakatos, al mundo de lo subjetivo. Sin embargo, tampoco creo que se pueda reducir, como él quiere, al tercer mundo, pues lo social no es un “producto objetivo”, independiente de todo sujeto, sino que es algo inter-subjetivo. Lakatos, como antes Popper, reduce la ciencia a uno de sus aspectos (a sus productos), olvidándose de la ciencia real y efectiva, del proceso social e histórico que la hace existir¹⁵⁰.

¹⁴⁸ En una nota a pie de página Lakatos dice que “los estados mentales, las creencias reales pertenecen al segundo mundo; los estados de la mente normal corresponden a un *limbo* situado entre el segundo y el tercer mundo. El estudio del las mentes científicas reales corresponde a la psicología; el estudio de la mente ‘normal’ (o ‘sana’, etc.) corresponde a la filosofía de la ciencia psicologista” (*La metodología de los programas de investigación científica*, p. 123, nota 336).

¹⁴⁹ En el “Apéndice 2. El enfoque deductivista frente al enfoque heurístico” de *Pruebas y refutaciones* (textos póstumo, escrito aproximadamente en 1973), Lakatos dice, en un lenguaje “hegeliano”, que “la actividad matemática es una *actividad humana*. Ciertos aspectos de dicha actividad, como los de cualquier actividad humana, se pueden estudiar con la psicología y otros con la historia”, pero Lakatos dice que su enfoque “heurístico”, no se interesa por esos aspectos, sino por el producto: “las matemáticas, este producto de la actividad humana, se *enajena* de la actividad humana que la ha estado produciendo. Se convierte en un *organismo viviente* y en desarrollo que *adquiere una cierta autonomía* respecto de la actividad que la ha producido; desarrolla sus propias leyes autónomas de crecimiento, su propia dialéctica. *El matemático genuinamente creativo no es más que una personificación, una encarnación* de esas leyes que solo se pueden realizar en la acción humana. Su encarnación con todo, raras vez es perfecta. Tal como aparece en la historia, *la actividad de las matemáticas humanas no es más que una chapucera realización de la maravillosa dialéctica de las ideas matemáticas*” (*Op. cit.*, p. 169).

Incluso, en una nota de pie de página, Lakatos dice que “mi concepción del matemático como personificación imperfecta de las Matemáticas es *muy similar a la idea de Marx* del capitalista como personificación del Capital. Desgraciadamente Marx no cualificó su concepción, subrayando el carácter imperfecto de esa personificación y el hecho de que no hay nada inexorable en la realización de ese proceso. Por el contrario, la actividad humana siempre puede suprimir o distorsionar la autonomía de los procesos alineados, dando lugar a otros nuevos. El olvido de esta interacción fue una debilidad central de la dialéctica marxista” (*Ibid.*, p. 170). Si Marx puso sobre sus pies a Hegel, Lakatos puso de cabeza a Marx: ¿acaso lo que dice Lakatos que dice Marx es realmente lo que dijo este?

¹⁵⁰ Lakatos propone un platonismo aún más descarado que el de Popper; más “descarado” porque no solamente nos dice que lo que busca son “reconstrucciones racionales” sino que llega a afirmar que la realidad, la historia de la ciencia, no es sin una copia, una mala copia, de la reconstrucción racional que se puede hacer de ella. Lakatos hipostatiza sus

En efecto, según Lakatos, la historia interna, reconstruida racionalmente, está por encima de la historia real, pues la “mejora”: “la historia interna *no solamente es* una selección de hechos interpretados metodológicamente; en ocasiones *puede ser una versión de ellos radicalmente mejorada*” (*Ibid.*, p. 156). Lakatos aquí está exagerando: una cosa es que la historia interior tenga primacía sobre la historia externa (lo cual es discutible, pero defendible) y otra cosa es que la historia, ya sea interior o exterior, “mejore” a los hechos, a la historia efectiva; lo cual, a todas luces, es absurdo.

Lakatos también dice que “el historiador racionalista *no debe preocuparse* por el hecho de que la historia real *supere*, y, en ocasiones, *sea diferente* de la historia interna y porque puede ser necesario *relegar* la explicación de tales *anomalías* a la historia externa.” (*Ibid.*, p. 174)¹⁵¹. Lakatos sostiene, entonces, que la historia interna es, de hecho, infalsable, pues poco importa que no concuerde con la realidad (la historia efectiva) o que deje sin explicar numerosos hechos pues, a fin de cuentas, ella tiene primacía ontológica, es mejor que a realidad misma, ya que esta última es una copia, mala copia, suya¹⁵². Además ella es normativa y las normas pueden ser “verdaderas” sino que se “aceptan” y se “siguen”.

g) La necesidad de la metodología (filosofía) para la historia de la ciencia

Lakatos plantea una primacía de la filosofía de la ciencia frente a la historia de la ciencia, en el sentido de que toda historia presupone una filosofía que define qué es la ciencia, cuáles son los criterios para seleccionar lo que es relevante, para separar a lo externo de lo interno, etc.

El problema es, como veremos en seguida, que Popper reduce la filosofía de la ciencia a una “metodología” para la evaluación de historiografías rivales. Y, de hecho, la considera como un programa científico más¹⁵³.

Pero vayamos por partes.

Lo que le interesa a Lakatos es garantizar que en la historia de la ciencia hay progreso y que su desarrollo es racional. Esto es, que incluso cuando los científicos optan por hipótesis *ad hoc* están actuando racionalmente. La metodología de los programas de investigación pretende ser más realista y menos exigente que el falsacionismo ingenuo, pero al mismo tiempo trata de evitar los peligros psicologistas y sociologistas, es decir, escépticos.

Lakatos comienza con su famoso aforismo: “la filosofía de la ciencia *sin* la historia de la ciencia es vacía; la historia de la ciencia *sin* la filosofía de la ciencia es ciega”, lo cual significa que la historia de la ciencia necesita y puede aprender de la filosofía de la ciencia y viceversa¹⁵⁴.

Lo primero que Lakatos trata de demostrar es que “la filosofía de la ciencia suministra *normativas* con las que el historiador reconstruye la ‘historia interna’, ofreciendo de este modo una explicación racional del crecimiento del conocimiento objetivo” (*Ibid.*, p. 134). Es decir, la filosofía de la ciencia dice qué *debe ser* la ciencia, y partiendo de esa definición o norma el historiador reconstruye la historia de la ciencia; la labor del filósofo es lógicamente previa a la del historiador, pues es la condición de posibilidad de su trabajo: ¿cómo hacer la historia de la ciencia sin saber qué es la ciencia? La tarea del historiador es mostrar que el crecimiento científico es racional, pero para ello necesita de una metodología adecuada

reconstrucciones, sin darse cuenta de que el rechazo del psicologismo no tiene por qué conllevar la adopción de un idealismo como el popperiano.

¹⁵¹ Según lo que nos dice Lakatos, el modelo (lo verdaderamente real), no es la historia real, efectiva, sino, más bien, su reconstrucción racional, y la historia externa no es una copia o mala copia de la historia real sino una caricatura de la reconstrucción racional.

¹⁵² Aunque Lakatos sostiene que “esta infalsabilidad de la historia externa no la hace inmune a la crítica constructiva sino solo a la negativa” (*La metodología de los programas de investigación científica*, p. 174).

¹⁵³ Lakatos distingue, aunque no claramente, entre la “historia real” y su “reconstrucción racional”, esto es, entre la “historia real” y la “reconstruida” y distingue entre estas y la disciplina (la metodología de los programas de investigación científica) que estudia a la “historia real” o produce la reconstrucción racional y entre ellas y la historiografía, o la disciplina que proporciona metodologías para evaluar ya sea la historia interna o la historia externa de la ciencia.

Lakatos parece identificar a la “historia real” con la historia psicológica o sociológica, es decir, la “historia externa”, y a la historia reconstruida racionalmente con la historia interna; y Lakatos parece confundir a la “historiografía” (o a las metodologías encargadas de la evaluación de las metodologías históricas rivales) con la “filosofía de la ciencia”.

Una conclusión de lo anterior es una confusión entre la historiografía y la historia de la ciencia, pues Lakatos, como dije al principio, en realidad no nos proporciona una historia de la ciencia (ni si quiera interna) y mucho menos una filosofía de la ciencia, sino, a lo mucho, una historiografía y una historiografía muy particular. Una que tiene como fin evaluar distintas propuestas historiográficas. Es decir, su trabajo es de cuarto nivel: nivel uno = historia real de la ciencia, nivel dos = historia o reconstrucción (interna o externa) de la historia real de la ciencia, nivel tres = historiografías para la historia real de la ciencia, nivel cuatro = metodologías para la evaluación de historiografías rivales.

¹⁵⁴ Lakatos dice que “la historia de las matemáticas que carezca de la guía de la filosofía se ha vuelto *ciega*, mientras que la filosofía de las matemáticas que vuelve la espalda a los más intrigantes fenómenos de la historia de las matemáticas, se ha vuelto *vacía*” (*Pruebas y refutaciones*, p. 18).

¹⁵⁵ . Por ello Lakatos nos dice que “el historiador de la ciencia... debe presentar mucha atención a la filosofía de la ciencia y decidir en qué metodología *fundamentará* su historia interna” (*Ibid.*, p. 179). Según nos dice Lakatos, la filosofía de la ciencia es el *norma y fundamento* de la ciencia.

Lakatos sostiene que “es imposible una historia carente de algún ‘*principio*’ teórico”. La historia no es una mera descripción de hechos sino que implica una teoría: la observación está cargada de teoría. Lakatos dice que “la historia de la ciencia es una historia de acontecimientos *seleccionados e interpretados normativamente*” (*Ibid.*, p. 157), esto es, que la historia presupone una metodología que permite interpretar y seleccionar los hechos (no existen hechos en sí ni todos los hechos son igualmente importantes).

Lakatos dice que “se han escrito textos muy largos sobre si la *emergencia* de la ciencia era una cuestión puramente *europaea* y por qué; pero tal investigación tiene que continuar siendo una confusa marcha errática hasta que *se defina claramente* ‘la ciencia’ de acuerdo con alguna *filosofía normativa* de la ciencia”. Es decir, es necesaria una definición filosófica “normativa” de la ciencia para poder hacer la historia de ella, lo cual es obvio, pero eso no es ningún argumento en contra de una historia que busque dar cuenta de la emergencia de la ciencia a partir de ciertas condiciones sociales e históricas.

Lakatos también acepta que “uno de los problemas más interesantes de la historia externa consiste en *especificar las condiciones psicológicas y también sociales que son necesarias* (aunque, naturalmente, nunca suficientes) *para hacer posible el progreso científico*, pero incluso en la formulación misma de este problema ‘externo’ tiene que entrar alguna teoría metodológica, alguna definición de la ciencia” (*Ibid.*, p. 157). Lakatos nos dice, entonces, que sí es muy “interesante” especificar las condiciones sociales que hacen posible a la ciencia y nos recuerda que para ello es “buena” metodología cual es, de nuevo, cierto e, incluso, se encuentra sospechosamente cercano a la que estoy defendiendo.

Lakatos incluso aclara que no ha propuesto “una *reconstrucción racional* de la historia en oposición a una *descripción o explicación* de la misma” sino que, por el contrario, mantiene que “todos los historiadores de la ciencia defensores de que el progreso de la ciencia es progreso del conocimiento objetivo *utilizan, les guste o no, alguna reconstrucción racional*”. Es decir, el historiador necesita de una metodología que le permita seleccionar los acontecimientos relevantes, distinguir entre lo externo y lo interno así como reconstruir racionalmente la historia ¹⁵⁶ .

El problema es que Lakatos no se mantiene en esta posición y de inmediatamente se sale de este mundo, pues de lo anterior (que es más o menos aceptable: Lakatos quiere restaurar el tribunal de la razón pura kantiano y quizá hasta el “rey filósofo”), Lakatos saca, inexplicablemente, una conclusión platónica. En efecto, Lakatos dice que “todos los historiadores de la ciencia que distinguen entre progreso, ciencia y pseudociencia, tienen que usar *una premisa perteneciente al ‘tercer mundo’* con fines de evaluación para explicar el cambio científico” (*Ibid.*, p. 246). El problema es por qué la “carga teórica de la observación” o la existencia de determinadas presupuestos en el trabajo del historiador implica la existencia de un “tercer mundo”.

h) La interdependencia entre la historia interna y la historia externa de la ciencia

Lakatos distingue, como ya he señalado, entre dos tipos de historia: la historia interna y la historia externa. La historia interna, la importante y valiosa para Lakatos, es la que busca la “reconstrucción racional” de la historia de la ciencia basándose en la metodología de los programas de investigación (la suya, o en todo caso en el “método crítico” o la “lógica de la situación” de Popper) y la historia externa es la historia de la ciencia desde el punto de vista psicológico o convencionalista (como la de Kuhn).

Y en principio Lakatos plantea una interdependencia entre ambos tipos de historia.

Lakatos parte del principio de que “*cada metodología de la ciencia determina una demarcación característica (y tajante) entre la historia interna (que es fundamental) y la historia externa (que es secundaria)*”; afirma que “*tanto los historiadores como los filósofos de la ciencia deben considerar la*

¹⁵⁵ Pero si la filosofía tiene esa postura “normativa”, no es totalmente la quien manda, pues lo que dice sobre la ciencia puede ser corregido o desmentido por la historia.

¹⁵⁶ Lo que dice Lakatos es, en términos generales (con excepción de su idealismo del “tercer mundo”) correcto y hasta indiscutible: esa es, según creo, la relación que existe y debe existir entre la historia y la filosofía: toda historia parte de determinados supuestos de tipo filosófico.

Pero Lakatos incluso llega afirmar que “*todas las historias de la ciencia son siempre filosofías inventoras de ejemplos*. La filosofía de la ciencia determina, en gran medida, la explicación histórica” (*La metodología de los programas de investigación científica*, p. 246). Lo cual es exagerar ya mucho: una cosa es afirmar que toda historia parte de determinados principios “teóricos” que determinan la selección de los acontecimientos, las diferencias entre lo externo y lo interno, etc., y otra es decir que la teoría crea o inventa a la realidad. Que la filosofía de la ciencia determina la explicación es una cosa, pero otra cosa es sostener que la filosofía de la ciencia puede explicar a la historia de la ciencia sin ayuda de la historia.

interacción crítica entre factores internos y externos” (*Ibid.*, p. 179) y que “*cualquier reconstrucción racional de la historia debe ser completada mediante una ‘historia externa’ (socio-psicológica)*” (*Ibid.*, p. 134). Es decir, las reconstrucciones internalistas de la ciencia, que buscan mostrar que la historia de la ciencia es racional, deben ser “completadas” por medio de una “historia externa”, entendiendo por ello la historia de los aspectos psicológicos y sociológicos que rodean a la ciencia.

Lakatos dice que “*la metodología de los programas de investigación como cualquier otra teoría de la racionalidad científica debe ser completada por la historia empírico-externa*” pues “ninguna teoría de la racionalidad” podrá explicar nunca por qué, por ejemplo, una teoría desapareció o quedó desacreditada, “más aún, para explicar los diferentes ritmos de desarrollo de los distintos programas, puede ser necesario utilizar la historia externa” (*Ibid.*, p. 149). Según esto, la historia externa puede completar a la interna porque esta no puede explicar todo.

Lakatos señala, entonces, una interdependencia entre la historia interna y la historia externa, pero finalmente establecerá una prioridad de la primera sobre la segunda, pues para él la verdadera historia de la ciencia es la que busca una reconstrucción racional, es decir, la historia interna y la historia externa depende de la primera: solamente en la medida en que la primera está poco desarrollada y no puede reconstruir racionalmente del todo a su objeto de estudio, la segunda existe.

Para Lakatos la historia interna (definida como los problemas que pueden formularse mediante una metodología) “es *lo principal* y la historia externa lo *secundario*. Realmente, a la vista de la autonomía de la historia interna (y no de la externa) *la historia externa es irrelevante* para la comprensión de la ciencia” (*Ibid.*, p. 135 y *Cf.*, *Ibid.*, p. 154). Es decir, “completar” quiere decir que la historia interna puede existir sin la externa, pues es “autónoma”; de hecho, la historia interna es la única que importa, pues la externa es en el fondo “irrelevante”.

i) La primacía de la historia interna

Lakatos, como mostré en el apartado anterior, nos dice que la historia externa debe “completar” a la historia interna; sin embargo, pronto pasa de la independencia de la primera respecto de la segunda a la supremacía sobre ella e incluso a la inessentialidad de la segunda. En efecto, Lakatos primero afirma que “el esqueleto interno de la historia racional de hecho define los problemas externos” (*Ibid.*, p. 246), “que los problemas más importantes de la historia externa son definidos por la historia interna” y que “*el aspecto racional del crecimiento científico queda enteramente explicado por la lógica de la investigación científica de cada uno*” (*Ibid.*, p. 154). Pero luego pasa a afirmar que la historia externa no importa, es irrelevante, etc., pues trata de lo psicológico y lo psicológico es lo irracional.

Lakatos sostiene que “la historia externa o bien suministra *explicaciones no racionales* del ritmo, localización, selectividad, etc., de los acontecimientos históricos interpretados en términos de la historia externa, o bien suministra (cuando la historia difiere de su reconstrucción racional) una explicación empírica de tal divergencia” (*Ibid.*, p. 154).

Lakatos afirma que los “*factores subjetivos carecen de interés para cualquier historia interna*” y que “el historiador interno *perderá poco tiempo en la creencia*” pues “el historiador interno considerará este hecho histórico como perteneciente al segundo mundo, *una caricatura* de su contrapartida en el tercer mundo” y “al construir la historia interna el historiador será muy selectivo: *omitirá cuanto sea irracional a la luz de su teoría de la racionalidad*” (*Ibid.*, p. 155).

Es tan poca la importancia que Lakatos concede a la historia externa que incluso llega a afirmar que “una forma de indicar las discrepancias entre la historia y su reconstrucción racional es relatar la historia interna en el texto e indicar en las *notas* los ‘desajustes’ de la historia real con relación a su reconstrucción racional” (*Ibid.*, p. 156).

La historia interna tiene primacía porque la reconstrucción racional de la historia tiene primacía incluso sobre la historia real (pues no toda ella puede ser reconstruida racionalmente). La historia externa es la historia que, precisamente, no ha podido ser explicada racionalmente y que no ha sido absorbida por la interna. Así lo exterior es lo irracional, esto es, para Lakatos, lo “psicológico”. Por tanto, la historia externa no importa y el historiador puede prescindir de ella.

La supuesta superación *dialéctica* de la filosofía de la ciencia anterior lakatosiana finalmente nos dice esto: si la historia real no se parece a la historia que he reconstruido racionalmente, *peor para ella* (¿quién dijo antes esto?: ¿Popper o Hegel?).

j) La historia externa como subproducto de la historia interna

Lakatos sostiene no solamente la primacía de la historia interna y la inessentialidad de la externa, sino que afirma que la segunda solo existe y tiene una razón de ser en tanto que la primera es incompleta, está poco desarrollada o tiene límites, es decir, que historia externa es un “subproducto” o un “residuo” (“basura”, en última instancia: copia de la copia). Incluso llega a afirmar que la existencia de una historia

externa es síntoma de una historia interna deficiente, o sea, que si la historia interna fuera buena poca necesidad habría de una historia externa.

¿Por qué existe la historia externa?: “porque *los seres humanos no son completamente animales racionales*; incluso cuando actúan racionalmente pueden defender una teoría falsa sobre sus propios actos racionales” (*Ibid.*, p. 149). Es decir, el problema es que somos seres imperfectos, porque somos seres psicológicos que estamos encerrados en el segundo mundo y, por tanto, no actuamos conforme a las normas de la historia interna (no sabemos lo que hacemos): olvidamos la existencia del tercer mundo. Si fuéramos completamente racionales todo sería interno.

Lakatos acepta que las reconstrucciones normativas “pueden requerir de teorías empíricas externas” pero solamente para “para explicar los *factores residuales no racionales*” (*Ibid.*, p. 154). Lakatos también dice que “una explicación externa ‘impresionante’, ‘ambiciosa’, ‘irresistible’ es normalmente *señal de una débil subestructura metodológica*; a su vez, *el síntoma de una historia internalista relativamente débil...* es que deja mucho por explicar a la historia externa”, pero que “cuando aparece una teoría de la racionalidad mejor, la historia interna puede expandirse y ganar terreno a la historia externa”. Así, “cuando una exposición externalista utiliza, conscientemente o no, una metodología ingenua (que fácilmente puede manifestarse en su lenguaje descriptivo) se convierte en un cuento de hadas que, a pesar de su aparente sofisticación académica, se derrumbará con el escrutinio historiográfico” (*loc. cit.*). En efecto, según Lakatos que “las teorías externalistas en regresión hayan sido capaces de conseguir cierta respetabilidad se debió, en gran medida, a la debilidad de sus rivales internalistas previas”. Así concluye diciendo que “algunos de sus profesionales pretenden haber desenmascarado la ficticia racionalidad de la ciencia cuando, como máximo, están explotando la debilidad de algunas teorías caducas de la racionalidad científica” (*Ibid.*, p. 175, nota 125).

En lo anterior hay una serie de supuestos que vale la pena explicitar. Primero, Lakatos reduce lo externo a lo psicológico e identifica a lo social con lo psicológico; segundo, considera a lo externo y a lo social como “irracionales” (¿por qué?, ¿no lo social y lo político están sometido a una forma de racionalidad?); tercero, la función de la historia externa es trabajar en el basurero de la historia interna pues trabaja con lo que escapa a una explicación puramente racional; cuarto, la historia externa se ve infectada por la irracionalidad de su objeto de estudio; quinto, una historia externa fuerte implica una historia interna débil pues una historia interna fuerte deja poco que hacer a la historia externa y hasta la elimina (una “buena” historia interna es “señal” o “síntoma” de que algo anda mal, de una enfermedad; por tanto, la historia externa nunca puede ser buena¹⁵⁷); sexto, Lakatos identifica a la historia interna con el progreso y por tanto con la científicidad y a la historia externa con el retroceso y por tanto con la pseudociencia; séptimo, considera que la tarea de la historia interna es corregir y evitar el irracionalismo, es decir, eliminar hasta donde sea posible a la historia externa.

Efectivamente, Lakatos nos dice que si “la historia de la ciencia aparece como crecientemente irracional sin una *explicación internalista progresiva* (tal como una explicación de la degeneración de la ciencia en términos del terror político o religioso, o de una atmósfera ideológica anticientífica o de la aparición de una nueva clase parásita de pseudocientíficos interesados en una rápida expansión de las universidades), entonces resulta vital la innovación historiográfica, la proliferación de teorías historiográficas” (*Ibid.*, p. 174).

Y la principal virtud de la metodología de los programas de investigación es, según Lakatos, que “*convierte en interiores* a muchos problemas que habían sido exteriores para otras historiografías” (*Ibid.*, p. 152). Lakatos afirma que muchos fenómenos que normalmente son explicados en términos externos (psicológicos) pueden ser explicados “internamente” mediante su metodología (*Cf. Ibid.*, p. 149)¹⁵⁸.

El ideal para Lakatos sería una historia interna o reconstruida racionalmente en la que todos los fenómenos científicos fueran explicados en términos de su metodología de los programas de investigación científica, sin necesidad de recurrir a la historia externa. La historia externa, como lo irracional, desaparecería, entonces, y todo quedaría absorbido por una historia interna autosuficiente y

¹⁵⁷ En “Sobre la historiografías popperiana”, Lakatos dice que “una de las consecuencias catastróficas de una metodología estrecha es que, al tiempo que empobrece las situaciones problemáticas reales, invoca explicaciones externas -psicológicas, sociológicas- porque su sistema interno de explicación fracasa muy pronto” (*Matemáticas, ciencia y epistemología*, 271).

¹⁵⁸ Por ejemplo, el problema de los “desarrollos simultáneos” que es explicado por los “marxistas vulgares” a través de la “necesidad social del mismo” (*La metodología de los programas de investigación científica*, p. 150), según la metodología de Lakatos puede ser explicado “por el hecho de que, puesto que los programas de investigación son *propiedad pública*, hay muchas personas que trabajan en ellos en diferentes lugares del mundo sin conocerse entre ellos” (*Ibid.*, p. 151). Sin embargo, la realidad es que la metodología de Lakatos no explica ese hecho: las preguntas son, en efecto, por qué en diferentes parte del mundo la gente trabaja al mismo tiempo en un mismo programa, qué condiciones permiten eso, etc.

omniabarcante: todo lo real sería racional y todo lo racional sería real; en pocas palabras: todo sería ideal: estaríamos instalados en el mundo platónico de las ideas.

k) Las metodologías son falsables, luego entonces...

Y si Lakatos plantea una cierta primacía de la filosofía o metodología de la ciencia por encima de la historia, sin embargo, por otro lado plantea la necesidad recurrir a la "historia" para evaluar a las distintas filosofías o metodologías de la ciencia.

Efectivamente, Lakatos trata de mostrar que "*dos metodologías rivales pueden ser evaluadas con ayuda de la historia (interpretada normativamente)*" (*Ibid.*, p. 134). Esto es, dos metodologías para la reconstrucción de la historia de la ciencia pueden ser contrastadas por medio de la historia (pero no cualquier tipo de historia sino la "interpretada normativamente", esto es, la interna: pero ¿la historia interna puede ser evaluada por medio de ella misma), igual que cualquier teoría o metodología científica y, obviamente, se aceptará la que sea más progresiva.

Lakatos reconoce que algunas de sus afirmaciones (como la separación que establece entre la historia interna y la externa) pueden parecer dogmáticas, pero sostiene que esas afirmaciones "forman parte de un programa de investigación historiográfico; su evaluación forma parte de la evaluación de la *fertilidad* de todo el programa" (*Ibid.*, p. 135). La propuesta metodológica de Lakatos, como ya dije, pretende regirse con los mismos parámetros de cualquier otro programa de investigación científico: su justificación es su progreso. Lakatos, como dije al principio, no pretende hacer filosofía: pretende hacer ciencia.

Ahora bien, si la historiografía pretende ser científica entonces tiene que progresar, esto es, tiene que descubrir "hechos nuevos", extrañamente para Lakatos en el caso de la historiografía eso significa "explicar racionalmente": la prueba de la científicidad de su metodología es que "allí donde algunos internalistas ven *luchas por el poder y sórdidas controversias personales*, el historiador racionalista frecuentemente descubrirá una *discusión racional*" (*Ibid.*, p. 175). Lo "nuevo" es que lo "irracional" (antes "explicado" por la historia externa en términos "psicológicos") se convierte en "racional".

Lakatos dice que "allí donde Kuhn y Feyerabend ven *cambios irracionales*" su metodología predice que "el historiador descubrirá que ha existido un *cambio racional*" y sostiene que "de este modo la metodología de los programas de investigación predice (o si se quiere, 'posdice') *nuevos hechos históricos*, inesperados a la luz de las historiografías (internas y externas) existentes". En efecto, según Lakatos, "el progreso de la teoría de la racionalidad científica está jalonado por descubrimientos de nuevos hechos históricos, por la reconstrucción de un cúmulo creciente de historia impregnada de juicios de valor, como racional". Lakatos acepta que las reconstrucciones racionales, como cualquier otra metodología o programa de investigación, "siempre estarán sumergidas en un océano de anomalías", pero afirma que "tales anomalías *habrán de ser explicadas eventualmente* bien por alguna reconstrucción racional mejor o por alguna teoría empírica 'externa'".

Obviamente lo que dice Lakatos no es tan simple, pues agrega que lo importante es que "tales predicciones sean *corroboradas* por la investigación histórica", pues "si así sucede la metodología de los programas de investigación constituirá un cambio progresivo de problemática" (*Ibid.*, p. 173). Es decir, en realidad no basta con que la historia interna explique "racionalmente" sino que es necesario que sus explicaciones sean "corroboradas", pero la pregunta es ¿por medio de qué lo serán?, ¿por medio de la historia externa?, desde luego que no; ¿por medio de la historia interna, esto es, por ella misma?

Sin duda es necesario considerar a la historia de la ciencia como una disciplina contrastable o falsable y lo que dice Lakatos suena en apariencia bastante razonable; seguramente algún historiador que *no haya entendido bien* lo que dice Lakatos se sentirá satisfecho, igual que se sentirán así los anglosajones, siempre preocupados por evitar las "especulaciones abstractas" y los "rollos", que *no lo hayan leído con cuidado*.

Pero el problema es si el tipo de historia que propone Lakatos, "reconstructiva" e "idealista", puede ser contrastada, pues Lakatos nos ha dicho que las reconstrucciones racionales incluso "mejoran" los hechos y que pueden "inventarlos" y casi llega a afirmar que la historia real es una caricatura de esas reconstrucciones. Además he mostrado que el "progreso" está lejos de ser un criterio claro para demarcar a la ciencia o para evaluar a teorías rivales. Es decir, lo que cuestiono es si realmente la propuesta de Lakatos cumple o puede cumplir lo que nos promete.

Lakatos afirma que en su programa de reconstrucción racional "*no hay 'intento de proteger(me) de la historia real'*" (*Ibid.*, p. 246). Pero en el análisis de su propuesta hemos encontrado algo diferente, pues en última instancia su propuesta se nos presenta como infalsable, por ser eminentemente normativa e idealista. Su historia interna excluye cualquier influencia perturbadora venida del exterior: comienza descalificándola; su historia está bien protegida: se autocorroborra y se sitúa en otro mundo.

Lakatos acepta que también *su metodología*, como cualquier otra “*puede ser ‘falsada’ por la sencilla razón de que ningún conjunto de juicios humanos es completamente racional, y por tanto ninguna reconstrucción racional puede coincidir nunca con la historia real*” (*Ibid.*, p. 170). Tiene razón Lakatos: “*la historia de la ciencia siempre es más rica que su reconstrucción racional*” (*Ibid.*, p. 154) ¹⁵⁹.

l) Lakatos contra el “formalismo” (del dogmatismo) y a favor del falibilismo

Lo que intenta hacer Lakatos en *Pruebas y refutaciones* es introducir el “método crítico” popperiano (el falsacionismo, las conjeturas y las refutaciones) en la historia de las matemáticas. De manera más precisa, lo que intenta hacer Lakatos es, paradójicamente, introducir el “contexto de descubrimiento” a la historia de las matemáticas, pero, claro, está, no intenta introducir a lo psicológico (mucho menos a lo sociológico), pues la propuesta de Lakatos (como la de Hanson ¹⁶⁰), es que el contexto de descubrimiento está sometido a una *lógica* (como el contexto de justificación). ¿Cuál lógica? La misma descrita por Popper para las demás ciencias ¹⁶¹.

Lo anterior significa que el conocimiento matemático, a pesar de las apariencias y de las ideas tradicionales sobre él, es, como cualquier otro tipo de conocimiento, falible, producido por medio del ensayo y del error, susceptible de crítica, etc. El enemigo de Lakatos es el formalismo, el deductivismo, el dogmatismo y el autoritarismo.

Lo curioso es lo que dice en contra del formalismo es muy cercano a lo que yo cuestiono en la filosofía de la ciencia tradicional anglosajona como la suya, pues lo que él nos propone es un tipo de formalismo, que se olvida del contexto de descubrimiento (pero el social e histórico), por lo cual nos proporciona una imagen falsa de la historia de la ciencia.

Lakatos en *Pruebas y refutaciones* dice que el formalismo desconecta a las matemáticas de la historia “puesto que, de acuerdo con la concepción formalista de las matemáticas, estas *no tienen propiamente historia*”. Lo anterior significa que “ninguno de los *periodos ‘creativos’* habrían de ser admitidos en los *cielos formalistas*, donde las teorías matemáticas moran como los serafines, purgados de todas las impurezas de la incertidumbre terrestre” (*Op. cit.*, p. 17) ¹⁶². Es decir, el formalismo se interesa por el producto acabado que existe en la actualidad y no cómo fue alcanzado, pues para él las matemáticas existen en un cielo alejado de este mundo; lo cual es aplicable al propio Lakatos.

El formalismo, dice Lakatos, es el “último eslabón de una larga cadena de filosofías dogmáticas”, pues el dogmatismo cree que existen “fundamentos últimos” y que nuestro conocimiento es “infalible e irrefutable” (*Ibid.*, p. 20). La cual es “la filosofía infalibilista” que subyace al método euclidiano (*Ibid.*, p. 161).

Los historiadores racionalistas de las matemáticas “consideran la historia de las matemáticas como la historia de un desarrollo homogéneo del conocimiento sobre la base de una *metodología inalterable*” (*Ibid.*, p. 157) y consideran a las matemáticas como “un conjunto siempre creciente de verdades eternas e inmutables en el que no pueden entrar los contraejemplos, las refutaciones o la crítica” ¹⁶³. Pero dice Lakatos que “el estilo deductivo *esconde la lucha y oculta la aventura. Toda historia de desvanece*” (*Ibid.*, p. 166) ¹⁶⁴.

¹⁵⁹ En “Regresión infinita y fundamentos de la matemática”, en *Matemáticas, ciencia y epistemología*, Lakatos dice que “historiadores respetables han dicho alguna vez que la suerte de ‘reconstrucción racional’ intentada aquí es una caricatura de la historia real -del modo en que las cosas ocurrieron realmente- pero igualmente podría decirse que tanto *la historia como el modo en que las cosas ocurrieron realmente solo son caricaturas de la reconstrucción racional*” (*Op. cit.*, p. 16). ¿Por qué? Por su platonismo.

¹⁶⁰ Cf. *Patrones de descubrimiento. Observación y explicación*.

¹⁶¹ Lakatos establece una relación de equivalencia entre su “metodología”, la “heurística” y la “lógica del descubrimiento” y la “lógica de la situación” de la que habla Popper (*Pruebas y refutaciones*, p. 18).

¹⁶² Lakatos dice, en *Pruebas y refutaciones*, que “el ‘formalismo’ es un baluarte de la filosofía del positivismo lógico”, pues de acuerdo con este “un enunciado es o bien ‘tautológico’ o bien empírico” y que, como las “matemáticas informales” no son ni lo uno ni lo otro, entonces, se las considera como un “insentido”. Pero Lakatos dice que “los dogmas del positivismo lógico han resultado perjudiciales para la historia y la filosofía de las matemáticas” (*Ibid.*, p. 18).

¹⁶³ Lakatos dice que “la historia de las matemáticas y la lógica del descubrimiento matemático... no se puede desarrollar sin la crítica y rechazo final del formalismo”. En efecto, “las matemáticas informales y cuasi-empíricas no se desarrollan mediante un monótono aumento del número de teorías indubitavelmente establecidas, sino que lo hacen mediante la incesante mejora de las conjeturas, gracias a la especulación y a la crítica, siguiendo la lógica de pruebas y refutaciones” (*Pruebas y refutaciones*, p. 20). Así, “habría que abandonar la idea de que todas las matemáticas se pueden reducir a trivialidades indubitables verdaderas, de que hay enunciados sobre los que nuestra intuición no puede equivocarse. Habría que abandonar la idea de que nuestra intuición deductiva, inferencial, es infalible” (*Ibid.*, p. 161).

¹⁶⁴ En “Cauchy y el continuo: la importancia del análisis del análisis no estándar para la historia y la filosofía de las matemáticas” Lakatos dice que “*la historia de las matemáticas ha sido distorsionada por falsas filosofías* aún más de lo que lo ha sido la historia de la ciencia. Dicha historia todavía es considerada por muchos como la acumulación de verdades eternas; las

Para Lakatos el problema con el formalismo es que es dogmático, es que considera que el conocimiento es infalible y, en ese sentido, nos proporciona un imagen falsa de la ciencia. Lakatos no se da cuenta de que la “lógica del descubrimiento” (“*la filogénesis y la ontogénesis del pensamiento*”, *Ibid.*, p. 20)¹⁶⁵ que propone, si bien no cae en el pecado del dogmatismo, sí cae en el del idealismo y que también nos da una imagen incompleta de la ciencia.

m) Contra el “romanticismo pragmatista” (sobre algunas *opiniones* de Lakatos)

Antes he dicho que Lakatos no es un filósofo y un argumento en favor de ello es su escasa formación filosófica que lo lleva a ciertas identificaciones más bien *salvajes*, impropias de alguien tan metódico como él.

Lakatos no solamente rechaza al psicologismo, sino que afirma que la alternativa es o programas o metodologías como la suya o el irracionalismo.

En “La responsabilidad de la ciencia”, texto de 1971, de hecho su último escrito publicado, nos dice que los “románticos” y los “pragmáticos” ofrecen un conjunto rival de objetivos y criterios para la ciencia pues afirman que el intelecto “debe ser sustituido por las emociones, los sentimientos y por la voluntad”, “alaban lo inarticulado, lo inexpresable y predicán el desprecio por lo articulado”. Pero como “lo que no está articulado, lo que no es expresado en proposiciones, no puede articularse, no puede elevarse impersonalmente”, entonces para ellos “lo personal deviene soberano. En lugar de proponer ideas claramente expresadas sobre la naturaleza y someterlas a la crítica severa de los hechos, ensalzan la comunicación mística con la naturaleza, a la cual llaman comprensión” (*Matemáticas, ciencia y epistemología*, p. 331); en fin, según Lakatos, los románticos “detestan lo abstracto y lo verbal y ensalzan lo particular y lo instintivo”.

Ahora bien, en lo que se refiere a la ciencia, nos dice que los románticos (y los pragmáticos) “aplican *criterios exteriores* a la ciencia e intentan forzarla para que se ajuste a esos criterios”, para ellos “la *autonomía* de la ciencia debe ser destruida” y “la búsqueda de la verdadera no tiene un valor autónomo” (*Ibid.*, p. 341)¹⁶⁶.

¿Quiénes son los “románticos” y “pragmáticos”?

Según los describe Lakatos son sensualistas-emotivistas-voluntaristas-subjetivistas-hermenéuticos-extrenalistas-anticientificistas-relativistas... Literalmente son unos monstruos: ¿qué ser podría contener en sí tal mezcla de rasgos diferentes y hasta contradictorios? Pero Lakatos obviamente se está refiriendo a gente como Feyerabend¹⁶⁷ (pues no conoció a Rorty y no tuvo que soportar la *nueva ola* continental), pero no solamente se refiere a él, pues, según Lakatos dicha tendencia se encuentra

teorías o los teoremas falsos son desterrados al oscuro limbo de la prehistoria o se los archiva como lamentables errores que solo tienen interés para los coleccionistas de curiosidades. De acuerdo con ciertos historiadores de la matemática, la historia de la matemática ‘en sentido propio’ empieza con aquellos estándares que ellos consideran como definitivos. Otros descienden hasta los estados prehistóricos solo para entresacar de la basura fragmentos luminosos de la verdad eterna. Ambas posturas pasan por alto algunos de los patrones más estimulantes de las conjeturas y refutaciones de la historia del pensamiento matemático. Lo que todavía es peor, teorías interesantes, pero inconsistentes, son deformadas en precursores ‘correctos’, pero carentes de interés, de las teorías modernas. Los esfuerzos por salvar la autoridad de los gigantes del pasado, otorgándoles una apariencia moderna fulgurante, ha ido más allá de lo que cabría imaginarse” (*Matemáticas, ciencia y epistemología*, p. 68).

No olvidemos que la primera versión de “Pruebas y refutaciones” apareció en 1963 como un ensayo (el cual es, a su vez, una reelaboración de una tesis de doctorado de 1961), es decir, es anterior al cuestionamiento lakatosiano de del falsacionismo popperiano (que se dio a partir de 1965), de su propuesta de la metodología de los programas de investigación (que data, por lo menos, de 1968) y de su posterior propuesta de la “historia interna” o “reconstruida racionalmente” de 1971, pero es de la misma época en que aparecieron los primeros cuestionamientos pospositivistas a la separación entre contexto de descubrimiento y de justificación, así como a la insistencia en la necesidad e importancia de la historia externa. En cambio, el “Apéndice 2”, por ejemplo, que tiene la clara influencia del idealismo popperiano es de 1973.

¹⁶⁶ Ahora bien, según Lakatos, en “El problema de la evaluación de teorías”, una de las “escuelas de pensamiento” relativas al problema de la evaluación es el “escepticismo” o el “relativismo cultural”, para el cual “las teorías científicas solo como una familia de creencias que lo son el mismo rango epistemológico que miles de otras familias de creencias. Un sistema de creencias no es más ‘apropiado’ que cualquier otro sistema de creencias; aunque algunos tienen más *fuerza* que otros. Pude haber cambios en los sistemas de creencia pero no progreso”. Lakatos identifica dentro de la filosofía de la ciencia contemporánea como representante del escepticismo a Feyerabend para el cual todo es subjetivo y su consejo es obra según tu propio criterio”. Lakatos dice que “los escepticos producen historiadores imaginativos pero poco fiables” pues “para ellos la historia de la ciencia solo puede ser una creencia acerca de creencias”. Así “el escéptico niega... la posibilidad de obtener cualquier solución aceptable del problema de la evaluación de teorías científicas” (*Matemáticas, ciencia y epistemología*, p. 148).

¹⁶⁷ En “Comprendiendo a Toulmin”, de 1973, dice que “esta escuela de pensamiento (*el escepticismo*), enmudecida temporalmente por el éxito atronador de la ciencia newtoniana, está hoy recuperando fuerzas, especialmente entre los círculos anticientíficos de la Nueva Izquierda” (*Matemáticas, ciencia y epistemología*, p. 301). Y Lakatos se refiere, aquí sí, explícitamente a Feyerabend.

“desde Rousseau a Fichte y Coleridge, y desde Hegel a Hitler, Stalin, Sartre, Heidegger y Marcuse” (la *vieja ola continental*) (*Ibid.*, p. 340).

La lista que nos ofrece Lakatos es poco menos que heteróclita y es difícil saber qué criterio la sostiene: Rousseau quizá podría ser considerado como “romántico”, pero ¿los demás pueden ser considerados en rigor así? Hitler y Stalin quizá tengan en común el ser “totalitarios” pero ¿en lo demás son iguales? y ¿por qué “pragmáticos”? ¿qué entiende por ello? (no debería decir mejor “idealistas”: Hegel y Fichte, ¿o será que no quiere lanzar la primera piedra?).

Creo que lo anterior demuestra que Lakatos no solamente no tiene muy claras las cosas (no sabe de lo que está hablando) sino que termina por realzar generalizaciones injustificables y meter en un mismo saco todo lo que no le gusta (por razones *personales*, claramente *biográficas* y no teóricas, pues sus “argumentos” sobre estos puntos apenas y merecen ser considerados como tales). Así, Lakatos termina cayendo en el psicologismo, su gran enemigo; pero también en el irracionalismo, pues ¿es racional lo que hace?¹⁶⁸

n) La “responsabilidad” política de la ciencia

Sin duda Lakatos, a diferencia de Popper, no puede ser considerado ni de lejos como un filósofo político o un teórico de la política. La política y la función política de la ciencia no parecen haber sido temas centrales de su trabajo; sin embargo, como ya vimos antes, el problema de la demarcación entre la ciencia y lo no científico tiene implicaciones directamente políticas. Y existe un texto (casi desconocido entre los estudiosos del trabajo de Lakatos) de 1971 “La responsabilidad social de la ciencia” en el que aborda estas cuestiones.

Lakatos defiende la “autonomía de la ciencia” y sostiene que “la ciencia, como tal, *no* tiene *ninguna* responsabilidad social” y que, por el contrario, “es la sociedad quien tiene una responsabilidad: la de mantener la tradición científica *apolítica e incontrovertida* y permitir que la ciencia *busque la verdad* en la forma determinada puramente por su *vida interna*”. Aunque, señala Lakatos, los científicos tienen la responsabilidad, como cualquier ciudadano, “de velar por que la ciencia sea aplicada a fines sociales y políticos *correctos*” (*Matemáticas, ciencia y epistemología*, p. 341).

Es verdad, la ciencia es autónoma y así debe serlo, pero no lo es y no lo puede ser totalmente; es indudable que la ciencia tiene una función o una “responsabilidad” social, la cual no debe reducirse a la mera responsabilidad de los “científicos” como “ciudadanos”. Lakatos invierte la lógica del sentido común: no pregunten qué puede hacer la ciencia por ustedes, pregúntense qué pueden hacer ustedes por la ciencia. A Lakatos no le pasa por la cabeza que la ciencia no se desarrolla en la realidad, en este mundo, solamente por “su vida interna” y no solamente empujada por la “búsqueda de la verdad”, pues, como él mismo reconoce, no siempre es usada para “fines sociales y políticos correctos”.

Pero, a pesar de la “autonomía” de la ciencia, Lakatos defiende también la tesis de que se puede “utilizar la ciencia para defender la libertad” (*Ibid.*, p. 342)¹⁶⁹. Es decir, la ciencia sí puede ser “usada”, pero solamente para fines políticos y sociales “correctos”, como nos dijo en una cita anterior, como defender a la libertad, a la democracia y a ella misma, pues toda nuestra cultura parece tener la meta lakatosiana de mantener “incontrovertida” la tradición científica (perdón, pero es imposible no ser irónico ante tales declaraciones)¹⁷⁰.

¹⁶⁸ Lo anterior me recuerda a los “contrarrevolucionarios” y, en concreto, al “pragmatismo” Laudan.

¹⁶⁹ En concreto, Lakatos está a favor de que la ciencia “sirva a la libertad en lugar de servir para la subyugación de *la gente más débil*”; pero ¿quién es esa gente “débil”? Lakatos dice que “una de las responsabilidades sociales más importantes del *pueblo inglés* es utilizar la ciencia para defender la libertad *de este país*” y eso solo puede conseguirse “manteniendo el *elevado prestigio social* de los científicos nucleares aplicados que trabajan para el ejército” y que construyen un “paraguas nuclear para la libertad” (*Matemáticas, ciencia y epistemología*, pp. 341-342). El texto es de 1971 y no hay duda a qué se refiere. Y evidentemente la política internacional, el problema nuclear y en general las cosas son más complejas de lo que ve Lakatos.

¹⁷⁰ En el “Prefacio” a *La metodología de los programas de investigación científica* Lakatos parte de una constatación: “el *respeto* que siente el hombre por el conocimiento es una de sus características más peculiares” y que la ciencia es “la clase de conocimiento más *respetable*” (*Op. cit.*, p. 4).

Lakatos nos está proponiendo una nueva definición del ser humano: no como el ser racional, social, el único que ríe, etc., sino como aquel que “respeto la ciencia”.

La constatación es en parte cierta, sobre todo en la actualidad: en los medios masivos de comunicación cada vez que se busca vender, lo que sea, se hace apelando a supuestas razones “científicas” o, incluso, en cualquier conversación cotidiana se intenta dar por terminada una discusión diciendo “está demostrado científicamente que...”, sin hablar de aquellos que todavía sienten un temor religioso por cualquier expresión matemática.

Los científicos (y conste que pocos realmente lo son, pues no todos lo que se dedican a la ciencia son científicos: ¿qué han descubierto?, ¿qué han inventado?) son una especie de héroes intelectuales y de santos patronos de las personas religiosas, pero laicas.

En "Carta al director de la London School of Economics", de 1968, Lakatos defiende la autonomía de la ciencia, es decir, la idea de que las políticas científicas conciernen únicamente a los científicos (y las educativas únicamente a los profesores) (Cf., *Ibid.*, p. 327)¹⁷¹. Acepta que el resto de la sociedad puede criticar a la ciencia pero afirma que no debe intervenir en la toma de decisiones (*Ibid.*, p. 330). Lakatos dice que "nos oponemos al poder del gobierno a un aceptando la libertad del gobierno para la crítica". Es necesario distinguir entre "libertad de crítica y poder en la toma de decisiones" (*Ibid.*, p. 331). Es decir, la alternativa lakatosiana es entre autonomía de la ciencia o totalitarismo y "autonomía de la ciencia" significa que los científicos son los únicos que deben "tomar decisiones" sobre ella: el resto de la sociedad puede criticar, pero no intervenir: no tiene derecho a voto. Lo que dice Lakatos parece la respuesta inversamente complementaria de lo que dice Feyerabend, pero más simplista y radical (lo cual es decir mucho)¹⁷².

Dejaré de lado toda crítica a la posición política (más bien reaccionaria) que defiende Lakatos (y que subyacen a su metodología, como es claro y él mismo señala en el problema de la demarcación, esa decir que subyace a todo su trabajo)¹⁷³. Lo que quiero poner de manifiesto es que está escasamente fundamentada.

La posición de Lakatos no solamente es idealista y formalista sino que incluso ingenua: retoma la idea popperiana de que la ciencia se autoregula, que nada influye ni nada debe influir en ella; que pertenece a otro mundo y que nosotros solamente debemos adorarla, sin pretender nada a cambio.

ñ) Conclusiones

Lakatos dice, en *La metodología de los programas de investigación científica*, que "la historia de la ciencia es a menudo una caricatura de sus reconstrucciones racionales; las reconstrucciones racionales son a menudo caricaturas de la historia real; algunas historias de la ciencia son caricaturas tanto de la historia real como de sus reconstrucciones racionales" (*Op. cit.*, p. 179): ¡todo puede ser una caricatura!

Lo que dice Lakatos en el anterior aforismo es cierto: si se define a la "historia real" como el objeto de estudio de "la historia de la ciencia" y si se distinguen en ella dos tipos de historia: una historia con poco rigor metodológico o con una metodología incorrecta (la "historia externa" tal y como la define Lakatos) y una historia que busca, a través de una metodología de los programas de investigación científica, la reconstrucción a la historia real de la ciencia como un desarrollo progresivo y racional (la "historia interna" que defiende Lakatos), entonces es cierto que ellas pueden ser "caricaturas" de la "historia real". Pero hay que aclarar que la "historia real", efectiva, tiene primacía y que las "reconstrucciones racionales" no son sino una posible construcción a partir de ella, una que deja de lado buena parte de la historia real al considerarla como innesencial o perteneciente a la "historia externa".

La "historia real" puede ser una "caricatura", una falsa copia, de las "reconstrucciones racionales" por la sencilla razón de que no es "copia" de nada (ni siquiera de otro mundo), sino que es el "modelo" de toda "historia" (interna o externa, racional o irracional, etc.).

Pero dicho juicio sobre el "respeto del hombre por la ciencia" debe ser relativizado, ya que la ciencia, como ya dije antes, no siempre ha existido ni ha sido siempre "respetada" y ¿quién nos asegura que en el futuro lo será?

No debemos sobredimensionar el "respeto", pues existen muchas cosas que respetamos, pero que no son merecedoras de tal respeto o muchas que respetamos, pero en las que no creemos. El respeto no es siempre signo de reconocimiento del valor de algo sino que puede ser, simplemente, el producto de un comportamiento irreflexivo e impuesto a la fuerza.

No estoy diciendo que no haya que "respetar" a la ciencia, lo que digo es que la ciencia no solo es respetada, como una digna y bella dama, sino que también es codiciada, usada, manipulada, etc.

Habrán quienes, como caballeros andantes, se conformen con admirarla en silencio, pero la realidad es que la mayoría de los hombres aprovechan cualquier pretexto para hecharse encima.

Yo, obviamente, pertenezco al primer tipo de hombres y detesto a aquellos irreverentes, pero creo que Lakatos debería demostrarnos por qué debemos "respetar" a la Ciencia y no simplemente constatar que muchos lo hacen.

¹⁷¹ Arguye como argumentos a favor de esta tesis lo que pasó en su país con la opresión nazi y después socialista.

¹⁷² El "contexto" de esta carta son los disturbios estudiantiles en la LSE.

¹⁷³ En "Comprendiendo a Toulmin" (incluido en *Matemáticas, ciencia y epistemología*) considera a la interpretación de Toulmin de la filosofía de Wittgenstein como el intento por establecer una "policía del pensamiento". Las analogías con la situación política de los países del bloque socialista en la época en que escribió esto Lakatos, 1973, son prístinas: "el hereje debe ser sometido a un lavado de cerebro y restituido en su salud mental"; "mientras la 'fracción de los nuevos filósofos profesionales revolucionarios' suministra 'guardias rojas' y 'grandes inquisidores' para asegurar la estabilidad... y puede mandar a los desviacionistas a los asilos mentales, las sociedades establecidas deben vivir en 'coexistencia pacífica' detrás de un 'sólido telón de acero'... la 'guerra fría' y la Radio Europa Libre quedan proscritas" (*Op. cit.*, p. 311); los filósofos "han de salir de sus torres de vigilancia, cortar las revoluciones en flor, restaurar la estabilidad conceptual y retirarse luego de nuevo manteniéndose tranquilamente a la espera"; "la 'lucha por la paz' nunca cesa; la degeneración y la 'irracionalidad' son posibles" (*Ibid.*, p. 313); "limitar a los disidentes y herejes de cada comunidad" (*Ibid.*, p. 315).

Lo que sí es cierto es que las “reconstrucciones racionales”, para utilizar la terminología platónica, son frecuentemente no “caricaturas” sino “simulacros”, es decir, no tienen relación alguna con su “original”, la “historia real”, pues son reconstrucciones ideales y formales.

En otro texto póstumo, de extraño título, “Sobre la historiografía popperiana”, Lakatos dice:

“si una teoría de la racionalidad científica es demasiado estricta, esto es, si sus normas son demasiado elevadas, entonces la mayor parte de la historia real de la ciencia se nos presenta como irracional -una caricatura de su reconstrucción racional-. Los historiadores que sostienen que el desarrollo científico constituye el paradigma de la racionalidad tienden, si se guían por una teoría estrecha de la racionalidad, o bien, a ofrecer una versión empobrecida y trunca de la historia, o bien a distorsionar los hechos históricos para hacer el desarrollo real de la ciencia más conforme con su imagen de la racionalidad” (*Matemáticas, ciencia y epistemología*, p. 269).

Digo de “extraño título” porque Popper está muy lejos de poseer una “historiografía” (mucho menos cuenta con una “historia de la ciencia”). El punto es que lo que dice sobre la teoría de la racionalidad es aplicable a su propio trabajo: como hemos visto, su teoría de la racionalidad es demasiado estricta, sus normas son demasiado elevadas, por lo cual la mayor parte de la historia efectiva de la ciencia se le presenta como irracional (como “psicológica”), y por ello nos ofrece una visión distorsionada de ella.

El problema de lo externo y de lo interno en Lakatos se resuelve en favor de la afirmación de la autonomía completa de la ciencia, de lo interior respecto de lo exterior e, incluso, de la dependencia de la sociedad respecto de la ciencia, de lo exterior respecto de lo interior, de lo real respecto de lo ideal.

No se trata de convertir a Lakatos en el villano de la historia, no se trata de decir: a partir de Lakatos todo dio una Vuelta, todo fue un Error, etc. Pero sí es necesario mostrar lo que realmente propone y hace Lakatos: hay que mostrar que su metodología no corresponde con los hechos. El camino metodológico de Lakatos no nos descubre hechos nuevos, sino que oculta y falsea algunos viejos y conocidos. Por todo ello, *no nos convence*.

Mejor será tomar otro camino. Pero solamente nos queda uno, el más temible y terrible, aquel del anarquista que tiene fama de comerse a la racionalidad cruda y en ayunas, el enemigo número uno de la ciencia y de la vida civilizada. ¿Será con él que finalmente encontraremos lo que buscamos?

5. El anarquismo metodológico de Feyerabend

En el “Prólogo a la edición castellana” a *Tratado contra el método*¹⁷⁴, Feyerabend reconoce que esta es “una obra muy imperfecta” y que, cuando la escribió, “no tenía una visión clara del conjunto” (*Op. cit.*, p. 1)¹⁷⁵. En *Matando el tiempo*, su último libro, dice que “*Tratado contra el método* no es un libro,

¹⁷⁴ El título que se le puso en español a la segunda edición del libro *Against method*, a saber, *Tratado contra el método*, así como el subtítulo “Esbozo de una teoría anarquista del conocimiento”, no sé si están justificados en alguna sugerencia del propio Feyerabend o si simplemente revelan la ineptitud del traductor o del editor, o si, quizá, ellos fueron más anarquistas que el propio Feyerabend y decidieron usar la propaganda y no comportarse de manera racional (en realidad se trata de una cuestión más sencilla: la primera edición fue traducida por la editorial Ariel y la segunda por Tecnos). Título y subtítulo de la edición castellana son absurdos, en primer lugar porque la palabra “tratado” nos remite a un escrito cuasi escolástico en que el que se aborda una materia de manera exhaustiva y *Tratado contra el método* no es eso; en segundo lugar, porque Feyerabend no habla de la cuestión general del conocimiento sino, simplemente, de la ciencia; en tercer lugar, porque no aboga a favor de la sustitución de la filosofía de la ciencia o de la teoría del conocimiento por otro tipo de filosofía o teoría, sino que aboga por la desaparición simple y llana de ellas.

Yo hablaré de *Tratado contra el método* para referirme a la segunda edición en español (de la editorial Tecnos o Rei) y de *Contra el método* para referirme a la primera edición (de la editorial Ariel y Orbis).

Son evidentes algunas de las diferencias entre ambas ediciones, por ejemplo, en cuanto a la extensión; pero una diferencia más importante es que en la segunda edición Feyerabend fue más radical.

Por ejemplo, en la primera edición Feyerabend dice que “el anarquismo... puede procurar, sin duda, una base excelente a la epistemología y a la filosofía de la ciencia” (*Op. cit.*, p. 11). La formulación es menos radical pues únicamente dice que el anarquismo es “una base” para la epistemología y la filosofía de la ciencia, es decir, que no las rechaza, pero sí quiere refundamentarlas.

¹⁷⁵ Ahora bien, según alcanzo a ver, el libro *Tratado contra el método* tiene la siguiente estructura: la primera parte es su argumento principal, consta de tres principios, reglas o procedimientos (va desde la introducción hasta el quinto capítulo; pp. 1-52); la segunda parte es una ejemplificación, a través de Galileo, del argumento principal (esta va del capítulo sexto al decimotercero; pp. 53-151); la tercera parte trata de las consecuencias del argumento principal y de una discusión de otras concepciones de la filosofía de la ciencia como las son la del positivismo lógico, la de Popper y la de Lakatos (capítulos decimocuarto hasta el decimoséptimo; pp. 152-28); finalmente, la cuarta parte, que consta de un solo capítulo y que podría considerarse como la conclusión, trata de la función social y política de la ciencia en la cultura occidental (capítulo decimooctavo; pp. 298-304).

es un *collage*. Contiene descripciones, análisis, argumentos, que había publicado, casi con las mismas palabras, diez, quince, incluso veinte años antes” (*Op. cit.*, p. 133) y “los organicé en un orden adecuado, añadí transiciones, sustituí pasajes moderados por otros más agresivos y llamé ‘anarquismo’ al resultado” (*Ibid.*, p. 135)¹⁷⁶. Sin embargo, *Tratado contra el método* es la obra de Feyerabend no solo más leída y conocida sino también la más “sistemática”, pues sus libros posteriores, además de no tener la estructura de un libro propiamente dicho (son meras compilaciones de ensayos sueltos), en ellos se desarrolla, se aclara, se precisa, etc., lo que ya había dicho en *Tratado contra el método*. Si existe un autor de un solo libro, ese es Feyerabend¹⁷⁷.

Generalmente se tiende a ver a Feyerabend como la conclusión de un proceso de desintegración de la filosofía de la ciencia que comenzaría con la crítica popperiana al positivismo, continuaría con el sociologismo psicologista de Kuhn y llegaría a su culminación con su irracionalismo. Según esta bella imagen, Lakatos sería la superación y la única salida razonable ante las aporías, el irracionalismo, de las posturas “anteriores”.

Esta visión es falsa, en primer lugar, desde el punto de vista histórico: la obra principal de Feyerabend, *Tratado contra el método*, se publicó después de la muerte de Lakatos; en segundo lugar es falsa porque las críticas de Lakatos a Popper y a Kuhn no son definitivas y él mismo podría ser criticado a partir del trabajo de los otros¹⁷⁸; además en algunos aspectos, la postura de Lakatos se podría considerar más como un retroceso que como un avance (por ejemplo, en el caso del giro “externalista” de la nueva filosofía de la ciencia, así como un regreso al “metodologismo”, entre otras cosas).

Claro está que para darse cuenta de lo anterior sería necesario leer con cuidado a cada uno de esos autores, es decir, dejar de ser *analfabeto*.

Pero leer y entender lo que dice Feyerabend no es fácil.

Izuzquiza tiene un libro sobre Luhmann que lleva como subtítulo “la teoría como escándalo”, subtítulo completamente apropiado para *Tratado contra el método: la teoría como escándalo, el escándalo de la teoría, la teoría del escándalo, la teoría escandalosa, qué escándalo con esta teoría, etc.*; escándalo desde el título mismo de su libro (¿quién se había atrevido a estar en contra del método científico?); por los autores que cita (desde Lenin y Marcuse hasta poetas), por las frases, propagandísticas, prácticamente *slogans* publicitarios que aparecen a cada momento. Oigámoslo refiriéndose a la época de *Tratado contra el método*: “me gustaba escandalizar a la gente” (*Matando el tiempo*, p. 135) y “utilicé expresiones corrientes y el lenguaje del mundo del espectáculo y de la prensa sensacionalista” (*Ibid.*, p. 138). Todo eso que constituye el *estilo Feyerabend*¹⁷⁹.

Después de leer la primera parte de *Tratado contra el método* es conveniente leer la tercera parte de *Ciencia en una sociedad libre*, titulada “Conversaciones con analfabetos”, pues en ella encontramos respuestas a las críticas que se le han hecho a Feyerabend, así como importantes aclaraciones y matizaciones y críticas a sus críticos; asimismo, se debe leer, por razones semejantes, el libro *Adiós a la razón*. También puede ser interesante leer el décimo segundo capítulo de su autobiografía *Matando el tiempo*.

¹⁷⁶ En *Ciencia en una sociedad libre*, Feyerabend nos dice que “el libro es un intento prolijo y bastante pedestre de criticar ciertas ideas sobre la ciencia y la racionalidad, de descubrir los ídolos que se esconden detrás de las ideas y de ponerlos en el lugar que les corresponde”; los ídolos a los que se refiere son “la Verdad, la Honradez y el conocimiento (o la Racionalidad)” y sus ramificaciones metodológicas con un cuarto ídolo: la Ciencia (*Op. cit.*, p. 145). “Destrucción de ídolos”, vaya escándalo.

En *Diálogos sobre el método* dice que “en 1970, cuando escribía la primera versión de *Tratado contra el método*, el mundo era distinto a cómo es hoy, no solo intelectualmente sino también emocionalmente” (*Op. cit.*, p. 123).

En *Diálogos sobre el conocimiento* Feyerabend dice que “muchas de las cosas las escribí en serio -aunque no demasiado en serio; pero la farsa fue precisamente recogerlas en forma de ‘planteamiento filosófico’. Muchos críticos cayeron en la trampa” (*Op. cit.*, p. 74).

¹⁷⁷ En el ya mencionado *Matando el tiempo*, que es su autobiografía intelectual, Feyerabend dedica todo un capítulo a *Tratado contra el método*, lo cual es importante por varias razones, pero principalmente porque es el único libro al que le da este honor (como ya he dicho, realmente es el único que escribió), lo cual muestra que es una pieza clave para entender su pensamiento.

¹⁷⁸ El libro está dedicado a Lakatos pues, como aclara Feyerabend en la nota inicial, este ensayo es “la primera parte del libro sobre racionalidad” que tenía que ser escrito por Lakatos y por él; nos dice, igualmente, que en dicho libro él iba a atacar la posición “racionalista” y Lakatos la iba a defender. De ahí el estilo con el que está escrito: “una carta extensa y muy personal a Imre”, por lo cual “toda frase mordaz que pueda contener fue escrita pensando en una réplica más mordaz aún, de su destinatario” (*Tratado contra el método*, p. IX). Sin embargo, Lakatos murió y no pudo escribir la segunda parte, así que ni si quiera podemos imaginarlos cómo habría sido su respuesta. Pero lo que sí sabemos es que para entender lo que propone Feyerabend, es necesario conocer *antes* lo que propone Lakatos.

¹⁷⁹ Feyerabend dice que “... la emoción que late tras una oración... solo puede apreciarse correctamente si se conoce previamente el estilo en el que esa oración está escrita” (*Ciencia en una sociedad libre*, p. 153). Estilo inconfundible, como podemos ver en sus intérpretes y críticos. Por ejemplo, Chalmers afirma que “una de las concepciones de la ciencia más estimulantes es la que ha sido pintorescamente presentada y defendida por Paul Feyerabend” (Chalmers, 1982, p. 187).

Varias son las características del estilo Feyerabend, además del escándalo.

Una de ellas es partir de suposiciones plausibles, dar buenas razones y, de repente, sin mayor aviso, concluir cosas que resultan contraintuitivas y que no se relacionan de manera directa con las premisas. Otro característica es pasar a cada momento hace del *ser* al *deber ser*. Una más es despreciar a los intelectuales y asumir actitudes del “sentido común” y antiintelectualistas a pesar de que se es un intelectual¹⁸⁰.

Pero lo anterior son meras impresiones aisladas que no constituyen ni con mucho una crítica a la propuesta feyerabendiana y es claro que no podemos quedarnos en el mero nivel de la opinión.

Es necesario, primero, *olvidarse de Feyerabend*¹⁸¹, segundo, *leer lo que realmente escribió*, tercero, *analizarlo* y, finalmente, *criticarlo*¹⁸². Es importante distinguir entre sus tesis y el escándalo con el que las presenta; es necesario separar lo que es verdadero, correcto y válido de lo que no lo es: *lo que sirve y lo que no*¹⁸³.

Dicho intento, sin embargo, puede parecer inútil tanto a los feyerabendianos (si es que los hay) como a los antifeyerabendianos (que abundan), pues si Feyerabend es un anarquista, un irracionalista, como pretende, dirán, ¿qué sentido tiene criticarlo?

Sin duda resultaría un tanto absurdo tratar de imponer un orden o una ley a alguien que se presenta como anarquista, pero ¿por qué no ser más anarquistas que él?, ¿por qué no ser tan anarquistas que ni si quiera le hagamos caso y sí, en cambio, a los procedimientos tradicionales? Si es verdad que “todo sirve”, la forma tradicional de leer, analizar y criticar también servirá. Si hemos de ser contrainductivos, como él sugiere, ¿por qué no hacer exactamente lo contrario de lo que recomienda?

Pero, hay que aceptarlo, repito, no es fácil leer a Feyerabend y es muy difícil intentar resumir lo que dice pues habla mucho y de muchas cosas, pasa de un tema a otro, sin ninguna mediación, cita a infinidad de autores, etc.¹⁸⁴

Feyerabend no es muy generoso con sus críticos: los llama *analfabetos*: no saben ni pueden leer, no entienden lo que leen y lo que leen, lo deforman y lo malinterpretan¹⁸⁵. Así que es necesario cuidarse de no caer en los errores que, con razón, critica en sus críticos.

Aunque para el punto de vista de Feyerabend (y para todos los “nuevos filósofos de la ciencia”, como Kuhn) son fundamentales los ejemplos históricos, que son al mismo tiempo pruebas, por razones obvias de espacio y de tiempo y por mi incapacidad congénita para las cuestiones científicas, me los saltaré, estos sí, olímpicamente. Esto es un grave defecto, lo sé; sin embargo, lo considero preferible a otros defectos; por ejemplo, ponerse a discutir si son o no aplicables sus planteamientos, antes de si quiera haberlos entendido.

En *Matando el tiempo* Feyerabend dice que muy tempranamente se dio cuenta de “la pobreza del racionamiento filosófico abstracto” (*Op. cit.*, p. 135). También dice que descubrió que “había dos tipos de tumores que debían ser extirpados: la filosofía de la ciencia y la filosofía en general (ética,

Pérez Tamayo dice que Feyerabend “es una de las figuras más atractivas y más peligrosas de la filosofía de la ciencia” (Pérez Tamayo, 1990, p. 187) y hablando de su “estilo” ha dicho que “es claro, ingenioso y seductoramente agresivo” (*Ibid.*, p. 188). Newton-Smith, por su parte, ha dicho que “nunca se ha ofrecido una crítica del método científico más vivaz ni entretenida que la que Feyerabend nos brinda en su *Tratado contra el método*” (Newton-Smith, 1987, p. 140). Stove, el francotirador australiano, ha dicho que “el auténtico sello de Feyerabend” consiste en “una combinación de frivolidad y de amenaza” (Stove, 1993, p. 33).

¹⁸⁰ Por ejemplo, en *Diálogos sobre el método* dice que al terminar de escribir *Tratado contra el método* se dijo: “esta es la última vez que escribo; a partir de ahora, voy a llevar una vida tranquila, a ver televisión, tumbarme al sol, ir al cine, dedicarme a aventuras amorosas y hacer lo mínimo indispensable para preparar las clases que me dan de comer” (*Op. cit.*, p. 162). En *Matando el tiempo* también dice: “escribiendo y reescribiendo tediosos capítulos sobre cosas tediosas perdí un tiempo precioso” (*Op. cit.*, p. 141).

Solo Feyerabend podría decir esto, ¿por qué? Porque es Feyerabend, precisamente (si fuera otro, alguien que no hubiera escrito libros sobre filosofía de la ciencia, y hubiera escrito lo mismo, ni siquiera lo hubiéramos leído).

¹⁸¹ Quizá sería bueno hablar de la biografía de Feyerabend, pero no lo haré, esto, a pesar de la gran importancia que él mismo le concede, me olvidaré incluso del propio Feyerabend y de su estilo y me concentraré en su texto y en los argumentos que presenta.

¹⁸² Quizá Feyerabend sea más un “anti-clásico” que un clásico, un clásico en contra del clasicismo, pero, igual, nada puede sustituir su lectura: ningún comentario ni ningún resumen puede librarnos de la tarea de tener que leerlo, de ahí el extenso número de citas que pueblan mi texto y de ahí la apariencia de collage o de pastiche que tiene.

¹⁸³ No estoy totalmente de acuerdo con la primera regla del anarquismo epistemológico de Feyerabend.

¹⁸⁴ Es también difícil resistir a la tentación de simplemente exponer el índice analítico de *Tratado contra el método*, en donde expone un “esbozo del argumento principal”; pero es necesario evitar a dicha facilidad pues el título del capítulo, que es el “resumen”, no coincide del todo con el texto que le sigue y en este se dicen más cosas que en aquel (aunque lo contrario también es cierto).

¹⁸⁵ Su desprecio por sus críticos solo es comparable con el que Foucault sentía por los suyos.

epistemología, etc.) y dos áreas de la actividad humana que podían sobrevivir sin ellas: *la ciencia y el sentido común*" (*Ibid.*, p. 136).

En general, es verdad, Feyerabend negó ser un filósofo, pero debemos ser cuidadosos con ese rechazo, pues lo que rechazaba era cierto tipo de filósofo: el filósofo como un profesor, como alguien que pretende poseer teorías o métodos para alcanzar la verdad, etc. En efecto, en *Diálogos sobre el método* dice que "un filósofo es un *espíritu libre*" (*Op. cit.*, p. 156) y dice también que "si crees que un filósofo no es más que un aficionado que trata de ver las cosas en su justa perspectiva e intenta impedir que los demás se encadenen a sus semejantes, ora con razonamientos, ora con otros medios de coacción, entonces no cabe duda de que *soy un filósofo*" (*Ibid.*, p. 157); pero aclara que "no tengo una filosofía si se entiende por filosofía un conjunto de principios vinculados a sus aplicaciones o una inmutable postura fundamental", pero "si la entendemos de otra forma, entonces también *yo tengo una filosofía*, una visión del mundo; pero no sé exponerla de forma lineal, se muestra por sí sola cuando me tropiezo con algo con lo que entra en conflicto; está sujeta a cambios y es más una actitud que una teoría, a menos que se entienda por 'teoría' una historia cuyo contenido no es nunca idéntico a sí mismo" (*Ibid.*, p. 159).

Feyerabend, pues, no rechaza a toda la filosofía de manera absoluta (en realidad no rechaza nada de manera absoluta) sino que solamente a determinado tipo de ella.

Contrariamente a lo que piensa Feyerabend, creo que el pensamiento abstracto filosófico sigue teniendo una función importante y necesaria; es verdad, es un grave defecto quedarse en el nivel de la pura especulación abstracta sin regresar a los casos concretos de los que se partió, o se debió haber partido, pero igualmente es dañino, además de insostenible, el quedarse en lo supuestamente "concreto".

Me disculpo, pero no tengo otras herramientas para criticar a Feyerabend que las que me proporciona la lógica; no estoy diciendo que únicamente se pueda criticar con base en la consistencia lógica, pues es evidente que también se pueden aportar pruebas empíricas, pero, repito, esas consideraciones no tienen sentido si lo que se trata de probar o criticar no es ni siquiera consistente; por ello, en este escrito me limitaré, aunque sea, a señalar lo que considero correcto y lo que no, lo que no es claro y lo que se necesita matizar, etc.

Evitaré, entonces, el error de hablar de cosas que no se dicen en los textos feyerabendianos y me limitaré a comentar lo que efectivamente se dice en ellos.

En *Diálogos sobre el método* Feyerabend dice que "no hay una sola idea, por absurda, y repugnante que sea, que no tenga algún aspecto sensato, y no hay una sola idea, por plausible y humanitaria que sea, que no fomenta, y por tanto disimule, nuestra estupidez y nuestras tendencias criminales" (*Op. cit.*, p. 12). Feyerabend exagera un poco, pero en parte tiene razón.

Hay dos formas de leer a Feyerabend: entendiendo sus ideas un el sentido más radical posible, con el objetivo de mostrar que lo que dice es absurdo, o como intentos, escandalosos, es verdad, pero racionales, basados en argumentos (algunos buenos y otros no tanto) en favor de un racionalismo moderado, razonable. He elegido la segunda forma¹⁸⁶.

Lo que haré en este apartado será lo siguiente.

Antes de exponer el anarquismo metodológico de Feyerabend, creo conveniente y necesario hablar, primero, de su concepción de la argumentación y, después, de su concepción del anarquismo. Lo primero porque nos ayudará a entender el estilo de Feyerabend y su concepción de la racionalidad; lo segundo porque está a la base de todo su planteamiento y porque nos permitirá vislumbrar los problemas que supone.

Primero que Feyerabend es menos radical de lo que normalmente se supone y de lo que el propio Feyerabend quisiera; en realidad lo que nos propone es un racionalismo razonable, es decir, libre de los excesos de un racionalismo extremo, pero ello no significa que sea un abandono de toda racionalidad o una aceptación del irracionalismo (por lo menos no en la forma en que comúnmente se entiende a este último). Mostraré, entonces, que muchas de las críticas que se han hecho a Feyerabend, como las de los contrarrevolucionarios, simplemente no dan en el blanco.

¹⁸⁶ Quizá algún lector objete mi aparente simpatía con de la propuesta de Feyerabend y la especie de defensa que haré de él, lo cual puede contrastar con mi tratamiento -para algunos quizá poco generoso- de otros autores anglosajones, pero la razón de ello se encuentra en que existen suficientes textos en los que se hace una apología del trabajo de otros autores, en cambio, en el caso de Feyerabend lo único que existen son críticas, pero críticas basadas, más bien, en el desconocimiento de su trabajo. Pero lo anterior no significa que no adopte una actitud crítica frente a él o que me ciegue ante sus defectos; por el contrario, lo someteré al mismo tipo de crítica a la que he sometido a los autores anteriores. Además ¿acaso podría ser más irónico y burlón que el propio Feyerabend?

Segundo, trataré de mostrar que en los textos de Feyerabend encontramos algunos de los defectos ya señalados en los otros filósofos anglosajones: la reducción de lo “externo” a lo psicológico y una estrecha concepción de lo social.

Mostraré también que en los textos de Feyerabend encontramos indicados, aunque no desarrollados, algunos de los principales componentes de la filosofía pospositivistas de la ciencia ausentes en los otros autores, es decir, la etnologización y la politización de la filosofía.

Hablar de la propuesta de Feyerabend puede ser un buen pretexto para hablar de la política o de las relaciones entre la política y la ciencia. Es indudable que Feyerabend es el tetrarca de la llamada “nueva filosofía de la ciencia” que más ha hablado de dicho problema. En *Tratado contra el método* dice, efectivamente, que “unas pocas sustituciones pueden convertir una lección política en una lección metodológica. Esto no es, en absoluto, sorprendente. Tanto la metodología como la política constituyen medios por lo que nos movemos de una etapa histórica a otra. La única diferencia consiste en que las metodologías estándares pasan por alto el hecho de que la historia produce constantemente nuevas formas” (*Op. cit.*, p. 2, nota 2).

Pero si la concepción de lo social de Feyerabend es muy limitada y elemental, lo es también su concepción de la política. Es verdad, Feyerabend nunca pretendió en ningún sentido ofrecer una filosofía o teoría de la política, sin embargo, con todo, en sus textos hay una propuesta política (su visión del anarquismo o de la democracia) y el problema es que es más bien elemental. Lo anterior a pesar de tener la fama de ser el más “politizado” de los filósofos pospositivistas.

Lo anterior significa que el último de los pospositivistas (el “último” por lo menos en orden de aparición), a pesar de plantear los problemas propios de la filosofía pospositivista, deja algunas cuestiones pendientes.

a) La concepción feyerabendiana de la argumentación

En el apartado anterior he referido mis impresiones sobre su estilo. En este apartado presentaré su concepción de la argumentación, porque, como ya he dicho, ello nos ayudará a entender su estilo y también nos servirá para comprender su concepción de la racionalidad; pero, principalmente, nos ayudará a ver que Feyerabend, a pesar de que pone gran énfasis en la importancia de lo “externo” a la ciencia, de la misma forma que los otros autores, lo reduce a lo psicológico.

En *Tratado contra el método* Feyerabend se opone a la relación que comúnmente se establece entre la teoría y la acción, según la cual la teoría es primero y la acción después. La verdad es, dice Feyerabend, que la teoría y la acción “constituyen muy a menudo partes de uno y el mismo proceso indivisible” (*Op. cit.*, p. 10). La visión feyerabendiana es, pues, dialéctica y cercana al concepto marxista de *praxis*.

Feyerabend, por lo mismo, también se opone a la idea de que un argumento convence simplemente por su “fuerza lógica” o porque es expuesto con claridad; la realidad, dice Feyerabend, es que un argumento convence por sus “efectos materiales” que provienen del entrenamiento al que ha sido sometido el escucha: “un racionalista amaestrado será obediente a la imagen mental de su amo, se conformará a los criterios de argumentación que ha aprendido, se adherirá a esos criterios sin importar la confusión en la que se encuentre, y será completamente incapaz de darse cuenta de que aquello que él considera como ‘la voz de la razón’ no es sino un *post-efecto causal* del entrenamiento que ha recibido”.

En la cita anterior Feyerabend habla de “entrenamiento” para referirse al proceso social de educación al que han sido sometidos no solamente los científicos sino todos los individuos, es decir, nos dice, implícitamente, que algo conviene debido a ciertas condiciones sociales e históricas, sin embargo, insiste en quedarse al nivel de lo psicológico (casi lo mismo que antes encontramos en Kuhn).

Cuando la argumentación resulta muy débil, cuando la argumentación ha perdido su poder de convencimiento, para convertirse en causa de la acción, según Feyerabend, se debe recurrir a “medios más fuertes y más irracionales”. En efecto, “incluso el racionalista más puritano se verá forzado entonces a dejar de razonar y a emplear la *propaganda* y la *coerción*, no porque alguna de sus razones haya dejado de ser válida, sino porque han desaparecido las *condiciones psicológicas* que las hacen eficaces y capaces de influir en los otros. ¿Y cuál es la utilidad de un argumento que deja a la gente impertérrita” (*Ibid.*, p. 9). Aquí notemos que Feyerabend habla, de nuevo, implícitamente del poder, pero, otra vez, no lo conceptualiza: lo reduce al efecto de la “persuasión”¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Dicha idea nos remite a los sofistas. Efectivamente, para Feyerabend la tarea del científico, como la del sofista, es “hacer de la causa más débil la causa más fuerte” (*Tratado contra el método*, p. 15). “Un anarquista se parece a un espía que entra en el juego de la Razón para socavar la autoridad de la Razón (Verdad, Honestidad, Justicia, etc.)” (*Ibid.*, p. 17).

Feyerabend incluso duda del carácter positivo de la argumentación pues “hay incluso *circunstancias*... en las que la *argumentación* pierde su prometedor aspecto o se convierte en obstáculo para el progreso” (*Ibid.*, p. 8). Pero ¿cuáles “circunstancias: psicológicas o sociales e históricas?

Feyerabend *argumenta* que la argumentación no es siempre la causa de las transformaciones en la vida de las personas o en la evolución de la ciencia y que, más bien, son los “cambios catastróficos”, físicos, políticos, sociales, etc., extra-argumentativos, la causa de dichas transformaciones y que, en esos casos, “la única función de la argumentación racional quizás radique en aumentar la *tensión mental* que precede y *causa* la explicación de la conducta” (*Ibid.*, p. 9)¹⁸⁸.

Feyerabend pone el dedo en un punto que, hasta hace poco, había sido olvidado o subestimado en la filosofía occidental: el hecho de que un argumento no sólo es aceptado por su “fuerza lógica” sino también por su fuerza material (no me refiero a sus “contenidos” si no a su carácter de “cosa”), por razones “extralógicas”¹⁸⁹.

La lectura de Feyerabend despierta una serie de interrogantes interesantes e importantes: ¿Cómo se consigue la persuasión? ¿La gente es convencida solamente por la lógica de un argumento? ¿Lo “extralógico” se puede eliminar? ¿Tiene más peso que lo lógico?, etc.

Pero creo que Feyerabend está, raro en él, yendo a los extremos: es verdad que aceptamos un argumento *no solo* por razones “lógicas”, porque exista una relación de consecuencia entre premisas y conclusión, sino que *también* lo hacemos por razones psicológicas, sociales, políticas, etc.; pero es falso decir que la corrección de un argumento o el hecho de que sus premisas y su conclusión sean verdaderas, es decir, su corrección y validez, no influyen tampoco en su aceptación, pues un argumento *también* nos persuade si es válido o nos persuade *porque* es válido.

De igual forma podríamos decir que un argumento no solamente convence por razones lógicas o por su verdad ni tampoco por razones psicológicas simplemente, sino también porque existen ciertas condiciones sociales e históricas que determinan la psicología y el tipo de justificación que se acepta.

Tiene razón Feyerabend cuando trata de mostrarnos que las reglas (de la argumentación, por ejemplo) son simplemente humanas y que por ello no tienen ningún fundamento metafísico; pero es un hecho que existen, que son efectivas, que nos constituyen y que tenemos que hacer uso de ellas pues no tenemos otras. Además la *consciencia* que tenemos de sus “falta de fundamento” de sus reglas no hace que desaparezca esto ni que dejen de ser eficaces.

¹⁸⁸ Contra el racionalismo y el objetivismo, Feyerabend nos llama la atención sobre la importancia de las “emociones” y de lo “personal” en la ciencia. En *Diálogos sobre el método* “podemos decir que la elección es irracional o que está motivada, aunque las razones no sean ni empíricas ni formales -o ‘científicas’, tal y como algunos acostumbra decir” (*Op. cit.*, p. 135), pero, entonces, ¿cuáles son esos “motivos”? las “emociones”, dice Feyerabend. Efectivamente, “las emociones y las historias fuertemente emotivas constituyen vigorosos instrumentos de creación de perspectivas claras y nuevas” pues “ciertas emociones fuertes pueden cambiar estos factores y hacernos ver las cosas bajo una luz diferente” (*Ibid.*, p. 137). Frente a lo que se piensa comúnmente, la verdad es que “el proceso que lleva a aceptar los resultados de un experimento está rodeado de elementos personales y modos de ser colectivos” (*Ibid.*, p. 145).

Sin duda, otra vez, tiene razón Feyerabend en su oposición al objetivismo, pero parece caer en el defecto contrario, el subjetivismo, pues deja de lado una tercera posibilidad: la social.

¹⁸⁹ En el capítulo 7 de *Tratado contra el método*, Feyerabend proporciona un ejemplo histórico de su concepción de la argumentación, pero también de la relación que existe, según él, entre el contexto de descubrimiento y el de justificación así como acerca de la importancia de la propaganda en el éxito de la ciencia. Feyerabend entiende por “propaganda” algo así como el uso de la retórica, de la persuasión, frente al recurso de la pura lógica.

En efecto, nos dice que Galileo, en su lucha en contra la Iglesia, empleó “propaganda” y “trucos psicológicos” además de las “razones intelectuales” que tenía para ofrecer, ocultando de esa manera que lo que proponía era “el resultado de su propia y fértil imaginación” y el hecho de que esa experiencia había sido “inventada” (*Op. cit.*, p. 66). En los textos de Galileo lo que encuentra Feyerabend es “una presentación tendenciosa de los resultados de la investigación que esconde su origen revolucionario” y la sugerencia de que “surgen de una fuente establece e inalterable” (*Ibid.*, p. 75); no solo eso sino que “las interpretaciones molestas se sustituyen por otras, se emplea la propaganda y el recurso a partes del sentido común distintas y altamente teóricas para desenmascarar viejos hábitos y para entronizar otros nuevos” (*Ibid.*, p. 85). En resumen, dice Feyerabend, Galileo “tuvo éxito debido a su estilo y a sus hábiles técnicas de persuasión” (*Ibid.*, p. 128). Lo anterior muestra que “cada vez que se ha comprobado que el ajuste empírico escrupuloso no constituye una virtud y que debe relajarse en períodos de cambio, entonces el estilo, la elegancia de expresión, la simplicidad en la presentación, la emoción de la trama y del relato, y el atractivo de contenido se convierten en características importes de nuestro conocimiento” (*Ibid.*, p. 145).

En lo anterior Feyerabend está simplificando las cosas: el “éxito” de Galileo no puede ser explicado simplemente en términos de “propaganda”, “persuasión”, de “presión” y demás “trucos psicológicos” sino que es necesario considerar factores objetivos y lógicos (la verdad y la justificación de lo que decía) pero también factores sociales e históricos: las condiciones que hicieron posible que su “propaganda” funcionara, que lograra convencer. Tiene razón Feyerabend al oponerse a la idea de que la pura “fuerza lógica” basta para que una idea científica “triunfe” pero se equivoca al atribuir dicho triunfo únicamente a cuestiones psicológicas.

En resumen, en los textos de Feyerabend encontramos, como en el resto de los textos de los pospositivistas, una reducción de lo “exterior” de la ciencia a lo psicológico, pues Feyerabend lo limita a los efectos de “persuasión” en los individuos ¹⁹⁰.

b) El contexto de descubrimiento y el de justificación

En los apartados anteriores hemos visto que Popper y Lakatos distinguen, o pretenden distinguir, tajantemente entre el contexto de descubrimiento y el de justificación, es decir, entre lo no-científico y lo científico, lo propio de la historia, la sociología y la psicología de la ciencia y lo propio de la filosofía de la ciencia.

Pues bien, en Feyerabend el problema de las relaciones entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación se convierte en una *ausencia de problema*. En efecto, en el capítulo 14 de *Tratado contra el método* dice en el resumen que antecede al capítulo “los resultados hasta aquí obtenidos aconsejan *abolir* la distinción entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación”. Feyerabend no solamente opina eso sino que incluso sostiene que dicha distinción no desempeña papel alguno en la práctica científica y que aceptarla tiene “consecuencias desastrosas”.

Feyerabend dice que la idea común es que la justificación o la crítica “solo empieza después de que se han hecho los descubrimientos, y procede de manera muy ordenada (a diferencia del descubrimiento que se supone que es irracional)” (*Op. cit.*, p. 152). Feyerabend acepta que son dos cosas diferentes y que son tratadas por disciplinas diferentes; la historia y la filosofía de la ciencia, respectivamente, pero Feyerabend se pregunta: “hasta qué punto esta distinción refleja una diferencia real y si la ciencia puede avanzar sin una fuerte interacción de los dominios separados”.

La respuesta de Feyerabend es, primero, que existe “una diferencia notable entre las reglas de contrastación tal y como son ‘reconstruidas’ por la filosofía de la ciencia y los procedimientos que emplea el científico en sus investigaciones”. Segundo, que “una aplicación resuelta de los métodos de crítica y prueba que, se dice, pertenecen al contexto de justificación destruiría la ciencia tal y como la conocemos, y nunca la hubieran dejado surgir” y la existencia de la ciencia demuestra que se las han dejado de lado con frecuencia. Tercero, “en la historia de la ciencia, los criterios de justificación prohíben a menudo pasos que son producidos por *condiciones psicológicas, socio-económico-políticas, y otras condiciones ‘externas’*, y la ciencia sobrevive solo porque se permite que prevalezcan estos pasos”. Lo anterior significa, según Feyerabend, que “el intento de ‘rastrear los orígenes históricos, la génesis y el desarrollo psicológico, las condiciones socio-político-económicas de la aceptación o del rechazo de las teorías científicas’, lejos de ser una empresa completamente diferente de las consideraciones referentes a las contrastaciones, conducen realmente a una crítica de estas consideraciones”. Así “la investigación histórica y la discusión de los procedimientos de contrastación, no se mantienen separados por medio de un *fiat*” (*Ibid.*, p. 153) ¹⁹¹.

¹⁹⁰ Una cuestión más es la de si es posible adoptar esa actitud de marciano o de “más allá del bien y el mal”, como pretende Feyerabend, es decir, usar la argumentación sin comprometerse con ella. Además, si a Feyerabend lo único que le interesa es persuadir, el hecho es que no ha tenido éxito, pues ningún “racionalista” ha aceptado lo que dice.

Es decir, si Feyerabend quiere persuadir a los racionalistas (a verdaderos racionalistas) no solamente debe utilizar la propaganda, sino que también tiene que darnos buenos argumentos y si hace eso, entonces, a pesar de sus creencias, a pesar de sentirse un marciano, en el fondo se comporta como el resto de los seres humanos.

Se equivoca cuando cree que puede adoptar la actitud de marciano o, más bien, cuando adopta una actitud escandalosa de intelectual.

Pero lo importante es que, dada esa concepción de la argumentación (y en consecuencia de la racionalidad) no es raro que escriba como lo hace; por el contrario, es completamente *coherente* con sus presupuestos.

En *Matando el tiempo* dice que “la mayoría de los críticos me acusaban de incoherencia: soy anarquista, pero aún así argumento. Esta objeción me dejó atónito. Una persona que se dirige a un racionalista, puede argumentar sin duda con ellos. Esto no significa que él crea que los argumentos resuelven un problema, son ellos quienes lo creen. Así pues, si los argumentos son buenos (en sus términos), deben aceptar el resultado. Parecería que los racionalistas consideraban el razonamiento como un ritual sagrado que pierde su poder cuando es utilizado por un no creyente” (*Op. cit.*, p. 139). Resumiendo la concepción feyerabendiana de la argumentación: él no *crea* en ella, la usa con fines puramente pragmáticos, para convencer a los demás. Tiene razón Feyerabend, pero también es cierto que el hecho de que alguien no *crea* en los poderes de la argumentación no hace que éstos desaparezcan.

¹⁹¹ En *Diálogos sobre el método*, en la misma tónica nos dice que “la dicotomía entre descubrimiento y justificación es más bien irreal. El ‘descubrimiento’ nunca es un salto en el vacío o en un sueño; intervienen también una buena porción de razonamiento. Y la ‘justificación’ nunca es un proceso completamente ‘objetivo’ -intervienen muchos elementos personales”. Feyerabend acepta que “se ha exagerado el componente social de este proceso” (*Op. cit.*, p. 145), pero en la cita anterior Feyerabend, de nuevo, reduce lo exterior a lo psicológico.

La conclusión a la que llega Feyerabend es que “un solo dominio uniforme de procedimientos todos los cuales son igualmente importantes para el desarrollo de la ciencia” (*Ibid.*, p. 154)¹⁹².

Feyerabend, con razón, se opone a la separación abstracta, supuestamente tajante, entre el contexto de justificación y el de descubrimiento y señala que este último tiene más importancia de lo que comúnmente se está dispuesto a admitir; además señala que el contexto de justificación es una abstracción que muchas veces no corresponde a la práctica científica efectiva y que de ser seguido al pie de la letra la ciencia se volvería imposible. El problema con lo que dice Feyerabend es la visión estrecha que tiene de él: lo reduce a lo psicológico, a pesar de que el propio Feyerabend menciona otro tipo de factores, sociales e históricos.

c) La historia efectiva de la ciencia

Feyerabend acepta la importancia de la historia de la ciencia, pero de la *verdadera* historia de la ciencia (no la historia de la ciencia “reconstruida racionalmente”). Feyerabend se opone a la visión idealizada, abstracta y falsa que tienen de ella los filósofos¹⁹³.

Aunque, de hecho, en sus “explicaciones históricas” (como la del “éxito” de Galileo), Feyerabend recurre más bien a explicaciones psicológicas.

En *Diálogos sobre el método* Feyerabend dice que Kuhn le enseñó que “es necesario acercarse a la ciencia, a las artes, etc., desde un punto de vista histórico recorriendo a la historia de su vida, y no desde un punto de vista lógico, esto es, tratando de captar alguna estructura permanente” pues “existen analogías pero no estructuras permanentes” (*Op. cit.*, p. 161). Para Feyerabend “existe la historia -y la historia se compone de una gran variedad de narraciones- y existe la praxis científica, que forma parte de la historia. Eso es todo” (*Ibid.*, p. 139).

Feyerabend, en *Diálogos sobre el conocimiento*, dice que “debemos distinguir entre la práctica de la ciencia -que es complicada y no totalmente trasparente pero parece dar resultados- y las ideas filosóficas -que no solo no ejercen ninguna influencia sobre la práctica sino que nos ofrecen una caricatura grotesca sobre ella” (*Op. cit.*, p. 76). Por eso dice Feyerabend que “el mundo de los filósofos es un país imaginario que apenas tiene puntos de contacto con la vida real de los científicos” (*Ibid.*, p. 78). Por otra parte, en *Diálogos sobre el método*, dice que “los filósofos (también algunos científicos) están acostumbrados a llevar los análisis a la categorías de principios y a exigir el reconocimiento 1) de que dichos principios sirven de base a todo razonamiento, 2) de que son responsables de los éxitos de la ciencia y 3) de que la ciencia, en consecuencia, merece ocupar un lugar esencial en nuestra cultura” (*Ibid.*, p. 140). Feyerabend critica a la filosofía de la ciencia tradicional porque generaliza de manera precipitada algunas características de determinado tipo de ciencia y porque proporciona una idea equivocada de ella.

Feyerabend, en *Diálogos sobre el método*, señala la necesidad de una auténtica, “efectiva”, historia de la ciencia, pero una historia que no sería ni la historia reconstruida racionalmente ni simplemente la historia de los estados mentales de los científicos, sino que haría referencia a prácticas e instituciones sociales: “los historiadores han estudiado la serie efectiva de acontecimientos que llevan de un problema científico a una conjetura, de los cálculos fenomenológicos a la adquisición de los equipos, de la preparación de un experimento a los ensayos, a la evaluación de los datos, a la proyección de los resultados, y a la aceptación final de éstos, no por parte de todos los científicos, sino de casi todos los miembros que conocen de cerca el problema”. Más adelante Feyerabend menciona también: “series de acontecimientos sirviéndose de cartas clasificadas por ordenador, registros de negociaciones comerciales... informaciones de reuniones, diarios, entrevistas personales y no solo productos acabados” (*Ibid.*, p. 139). El desarrollo de la ciencia “depende de los colegas, la financiación, las restricciones económicas, las limitaciones de tiempo, el maremagnum siempre cambiante de formalismo matemático, el juicio de lejanos comités de supervisión, la funcionalidad de los procesadores de datos, de los imanes. La política desempeña también un papel”. Y lo anterior son, dice Feyerabend, “las auténticas relaciones entre las personas y las cosas” y notemos que no menciona para nada factores psicológicos o personales.

¹⁹² En *Tratado contra el método* dice que “la separación entre historia de la ciencia, su filosofía y la ciencia misma se desvanece en el aire” (*Op. cit.*, p. 32).

¹⁹³ En *Contra el método*, nos dice que la historia de la ciencia es “tan compleja, tan caótica, tan llena de error y tan divertida como las ideas que contenga” (*Op. cit.*, p. 15). En efecto, “la ciencia como realmente la encontramos en la historia es una combinación de tales reglas (ciertas e inalterables) y de *error*”. “El científico que trabaja en una situación histórica particular debe aprender a reconocer el error y a convivir con él”. Como se ve, Feyerabend no pretende eliminar las reglas sino “añadir” a ellas una “teoría del error” y “el error, por ser expresión de la idiosincrasia de un pensador individual . . . depende de las circunstancias” (*Ibid.*, p. 12) “y se desarrolla según formas altamente inesperadas. El propio error es un fenómeno histórico. Una teoría del error habría de contener por ello reglas basadas en la experiencia y al práctica” (*Ibid.*, p. 13).

Por lo tanto, hacer historia de la ciencia, dice Feyerabend, “es contar una historia, una historia que contenga elementos irrepetibles y aproximar éstos vagos análisis con otras historias acaecidas en el mismo campo o incluso en campos lejanos” (*Ibid.*, p. 140).

Feyerabend nos señala que la historia de la ciencia no puede ser explicada en términos puramente “racionales” (en el sentido de Popper y Lakatos) pero habría que señalarle a él que tampoco puede ser explicada recurriendo tan solo a factores psicológicos, sino que es necesario hacer referencia a factores sociales: a prácticas, a instituciones a relaciones sociales, o condiciones materiales, desarrollos tecnológicos, etc.; factores que él mismo señala pero que no estudió.

El propio Feyerabend, hasta cierto punto, cae en el mismo defecto que señala en los filósofos de la ciencia pues en lugar de considerar la historia efectiva de la ciencia en toda su complejidad, la reduce a lo psicológico, a lo personal.

d) La concepción feyerabendiana del anarquismo

En los textos de Feyerabend encontramos, más claramente que en los de los otros pospositivistas, el proceso de politización de la filosofía de la ciencia anglosajona. Feyerabend defiende una posición política a la que llama “anarquismo”, el cual es, más bien, una forma de liberalismo un tanto extremo, pero que defiende la democracia y la libertad individual como valores supremos.

En *Tratado contra el método*, Feyerabend se presenta como anarquista, por lo menos así es en la primera edición pues en la segunda, ante las críticas que recibió y los malentendidos a que dio lugar el uso de ese término, prefirió presentarse como “dadaísta”.

La palabra “anarquista” tiene demasiadas connotaciones para poder ser utilizada sin ninguna aclaración. Feyerabend, no obstante, de manera característica en él, no realizó prácticamente ninguna aclaración ni mucho menos proporcionó una definición. Así que lo único que nos queda es arriesgar alguna a partir de la lectura de sus textos.

Feyerabend acepta que el anarquismo “tal vez no constituye la filosofía política más atractiva pero que es sin embargo una medicina para la *epistemología* y para la *filosofía de la ciencia*” (*Op. cit.*, p. XV). Feyerabend no desarrolla la idea de por qué el anarquismo no es la filosofía política “más atractiva” y en el texto defiende una línea política más bien liberal, un liberalismo extremo, e incluso aboga por la democracia (con la cual estaría en contra un verdadero anarquista, pues supondría aún la existencia de un poder). Un problema con lo que dice Feyerabend es el de si se puede ser anarquista en el terreno de la ciencia y no serlo en el de la política, pero un problema más importante es el de si se puede ser anarquista en algún sentido.

Anarquismo significa etimológicamente “sin gobierno”; en el lenguaje corriente se le considera como sinónimo de caos, nihilismo y terror; la idea quizá sea tan vieja como la existencia de las organizaciones sociales. En la filosofía política es una doctrina que aboga por una sociedad (¿?) libre de todo dominio político y en la cual el individuo tendría una libertad sin restricciones. ¿Es eso lo que entiende Feyerabend por “anarquismo”?

El anarquista, nos dice, está en contra de la idea de que existen “leyes de la Razón” y “se opone a cualquier tipo de restricción y pide que se permita al individuo desarrollarse libremente, desembarazado de leyes, obligaciones o deberes” (*Ibid.*, p. 5).

En la nota de pie de página 12, Feyerabend aclara un poco qué entiende por anarquismo. Feyerabend reconoce que su idea del anarquismo se aleja de lo que comúnmente se entiende por él, por eso propone que más bien se lo entienda en un sentido *dadaísta*, pues para él el anarquismo es más “frívolo” que para los serios anarquistas políticos, ya que un anarquista epistemológico se preocupa por las vidas de los hombres y por su felicidad, además de que no sería capaz de hacerle daño a nadie. El anarquista “está convencido de que una vida que merezca la pena solo será factible cuando empecemos a tomar las cosas *a la ligera* y cuando eliminemos del lenguaje aquellos significados profundos, pero ya putrefactos que ha ido acumulando a lo largo de los siglos (‘búsqueda de la verdad’, ‘defensa de la justicia’, ‘amor apasionado’, etc., etc.)” (*Ibid.*, p. 6).

Feyerabend nos dice que “la ciencia es una empresa esencialmente anarquista” (*Ibid.*, p. XV). Entiéndase: la ciencia es, ha sido y será anarquista, además *debe serlo* y hay que oponerse a quienes creen lo contrario; el anarquismo es, pues, un movimiento con ideales, propósitos, etc. También nos dice que “el anarquismo teórico es más humanista y más adecuado para estimular el progreso que sus alternativas basadas en la ley y el orden” (*el subrayado es mio*). Igualmente dice que los dadaístas no solo no tenían ningún programa sino que se oponían a todos los programas (*Ibid.*, p. 17, nota 20). El anarquismo es, entonces, opuesto a la ley y al orden, a todo *arché*. En segundo lugar, su justificación es pragmática: es “más adecuado para estimular el progreso”; nótese: el criterio de éxito es contribuir al progreso y Feyerabend *crea* en el progreso.

En el mismo libro *Tratado contra el método*, pero en el “Apéndice 3”, Feyerabend dice que “el rasgo específico del anarquismo político es su oposición al orden de cosas establecido”; para el anarquismo político “el orden establecido ha de ser destruido para que la espontaneidad del hombre tome la delantera y ejercite su derecho de actuar por libre iniciativa, de elegir libremente lo que considere mejor” (*Ibid.*, p. 174). Feyerabend señala que en este tipo de anarquismo “la violencia es necesaria para superar los impedimentos levantados por la sociedad bien organizada... y es beneficiosa para el individuo”, pues lo que se busca es que la espontaneidad reine en el pensamiento y en la acción. Pero un rasgo del anarquismo político con el que no está de acuerdo Feyerabend es “su fe en la ‘razón natural’ de la raza humana y su respeto por la ciencia” (*Ibid.*, p. 175).

Sin embargo, dice Feyerabend, “la ciencia ha dejado de ser un aliado del anarquismo y se ha convertido en un problema”. Ahora bien, para Feyerabend el “anarquismo epistemológico”, como el suyo, es la respuesta a ese problema. En principio aclara Feyerabend que “el anarquismo epistemológico difiere tanto del escepticismo como del anarquismo político”, pues no considera a todos los puntos de vista como igualmente buenos ni se abstiene de todo juicio, sino que sí defiende determinados juicios; además no pretende eliminar ningún modo de vida, pues “no tiene ninguna lealtad eterna... ni ninguna versión eterna”. Como Dadaísta “no solo no tiene ningún programa (sino que está) en contra de todos los programas” (*Ibid.*, p. 177). Incluso es anti-dadaísta y anti-anarquista, por consiguiente¹⁹⁴.

La concepción del anarquismo de Feyerabend es, entonces, anarquista y, por ello, anticientifista.

Podemos resumir diciendo que “anarquismo” es para Feyerabend estar en contra de todo orden o ley que inhiba la libertad de los individuos, es ir en contra de lo establecido, es tomar las cosas a la ligera, así como preocuparse por la felicidad humana. Pero que Feyerabend es un anarquista *sui generis* que cree en el progreso y la democracia (aunque no en la ciencia ni en la Razón). Es decir, es más bien un liberal, un liberal revoltoso (por lo menos en lo que dice).

Pronto aparecen dudas: ¿puede haber una “empresa” anarquista?, ¿quién cree en el éxito y el progreso realmente es un anarquista?, ¿no quien es anarquista sigue una ley inflexible de ser *siempre* anarquista?

La crítica que generalmente se hace al anarquismo es que es autocontradictorio, insostenible e imposible, pero esa crítica sale sobrando porque Feyerabend no es realmente un anarquista, como ya vimos. Además su “anarquismo” se reduce a una “actitud”. Es verdad. Feyerabend no pretende tener una teoría o una filosofía política pero, de todas maneras, su crítica a la función social de la ciencia queda coja debido a esa debilidad.

¹⁹⁴ En *Ciencia en una sociedad libre* hace una serie de aclaraciones sobre su anarquismo.

La primera es que “no digo que la epistemología o la filosofía de la ciencia tengan que hacerse anárquicas. Digo que ambas disciplinas deberían tomar al anarquismo *como medicina*. La epistemología está enferma y hay que curarla; la medicina es el anarquismo. Ahora bien, una medicina no es algo que se tome siempre: se toma durante un determinado periodo de tiempo y luego se deja de hacerlo” (*Op. cit.*, p. 147)¹⁹⁴.

Igualmente aclara que “la libertad absoluta es una abstracción, que no se encuentra en este mundo, pero que la libertad relativa es posible y deseable y ha de buscarse” (*Ibid.*, p. 206). Igualmente aclara que “no estoy hablando de una libertad absoluta. No todas las acciones son permitidas” y que es necesaria “una enérgica fuerza de policía que impida que las distintas subsociedades interfieran entre sí” (*Ibid.*, p. 156).

Contra las críticas que le achacan que su anarquismo puede llevar a actitudes nefastas en el terreno de la política, responde que “es mucho más probable que sea la inexorable fuerza motriz de la razón la que desemboque en una idea antihumanista apenas haya sido concebida”; “es mucho más probable que sean los racionalistas quienes erijan un Auschwitz y no los anarquistas, quienes -después de todo- pretenden acabar con toda clase de represiones, incluida la represión de la razón, no son el racionalismo ni la ley y el orden quienes evitan la barbarie, sino el ‘ciego impulso de la bondad humana’”. “Pero -sostiene Feyerabend- la bondad es una fuerza irracional” (*Ibid.*, p. 149, nota 3).

No me queda sino poner algunos reparos a lo último: primero, un “racionalismo” que conduzca a campos de concentración en realidad no es un racionalismo; segundo, acabar con todas las “represiones” es una utopía, disminuirlas es más realista; tercero, la Razón quizá sea una represión dependiendo de cómo se la entienda, pero si la entiende como comúnmente se lo hace, entonces no lo es y es totalmente absurdo tratar de “librarse” de ella; cuarto, la ley y el orden absolutos no eliminan la barbarie, *son* la barbarie; quinto, la bondad no es solamente un impulso irracional, sino que se basa en la racionalidad, pues es un tipo de comportamiento racional.

En *Adiós a la razón*, respecto del anarquismo nos dice que “mis observaciones sobre ciencia y política son incompletas y ... no llegan ni a un tosco esbozo... mi intención no es desarrollar una nueva teoría del conocimiento y de la sociedad, sino mostrar la fatal debilidad de la vieja teoría” (*Op. cit.*, p. 70).

En *Diálogos sobre el conocimiento* Feyerabend dice que “lo que buscaba no era una postura o una doctrina que se convirtiera en piedra angular de una disciplina académica sino un modo de pensar y de vivir al margen de cualquier disciplina” (*Op. cit.*, p. 80), sin embargo, dice Feyerabend que los críticos le atribuyen una doctrina (sobre el conocimiento y el método) cuando lo que pretendía “es demostrar que ni el conocimiento ni la realidad se pueden aprender o regular mediante un relato general o una teoría” (*Ibid.*, p. 130).

e) La pregunta más importante sobre la ciencia: ¿para qué la ciencia?

En *Ciencia en una sociedad libre* Feyerabend nos dice que la segunda pregunta más importante la ciencia, además de la pregunta “¿qué es la ciencia?” (la cual para Feyerabend significa “¿existe un método científico que la distinga de lo no científico y que garantice resultados científicos?”), es “¿qué ventajas tiene la ciencia? ¿Qué la hace *preferible* a otras formas de existencia que utilizan criterios diferentes y obtienen resultados distintos? ¿Qué es lo que hace que la ciencia moderna sea *preferible* a la ciencia aristotélica o a la cosmología de los hopi?” (*Op. cit.*, p. 83). En pocas palabras: ¿por qué y para qué la ciencia? Y al intentar responder a la segunda pregunta, dice Feyerabend, lo que hacemos es someter a examen a los criterios que permiten determinar lo que es la ciencia, “de manera que no podemos hacer de ellos la base de nuestros juicios”. Es decir, la segunda pregunta supone un cuestionamiento de las condiciones de posibilidad de la primera.

Feyerabend observa que “no existe apenas nadie que plantee la pregunta” pues “la excelencia de la ciencia se supone, no se defiende. Los científicos y los filósofos de la ciencia actúan aquí como lo hicieron con anterioridad los defensores de la Primera y Única Iglesia romana: la doctrina de la Iglesia es verdad, todo lo demás es pagano o carece de sentido” (*loc. cit.*).

El planteamiento de la segunda pregunta constituye la originalidad de Feyerabend.

Ahora bien, dada la respuesta negativa que da Feyerabend a la primera pregunta (la ciencia no es “algo”, no existe un método científico, etc.) la respuesta a las otras preguntas también es negativa: la ciencia no implica únicamente ventajas sino también desventajas; nada la hace preferible, si domina es por razones políticas, etc.

Y Feyerabend dice que no es el único en pensar así. En efecto, Feyerabend encuentra en los últimos años (desde los sesenta) una “nueva ilustración”, esto es, un cuestionamiento del predominio injustificado de la ciencia y, no dice en *Adiós a la razón*, esfuerzos por “revitalizar viejas tradiciones o de separar la ciencia y las instituciones relacionadas con ellas de las instituciones del Estado”, los cuales son, según Feyerabend, “los primeros pasos de tanteo hacia una nueva ilustración” (*Op. cit.*, p. 59). En efecto, dice Feyerabend, “los intentos revivir tradiciones antiguas y de introducir nuevas perspectivas anticientíficas han de ser acogidos como el comienzo de una nueva ilustración, donde nuestra acción será guiada por cierta dosis de visión y no simplemente por eslóganes piadosos y con frecuencia totalmente enajenados mentalmente” (*Ibid.*, p. 69). En *Ciencia en una sociedad libre* también nos dice que en la actualidad (en realidad a finales de los setenta y mediados de los setenta) la opción que se plantea la gente es: “o bien revivir sus propias tradiciones o bien adoptaron tradiciones distintas tanto de la del racionalismo como las de sus antepasadas” (*Op. cit.*, p. 88). Es decir, existe una revuelta en contra de la tradición dominante de la ciencia, ya sea en la forma de un regreso a viejas tradiciones (olvidadas, descuidadas, derrotadas, etc.), una revalorización de las tradiciones existentes o una búsqueda de nuevas tradiciones¹⁹⁵.

La ilustración de la que habla Feyerabend nos libera de las tinieblas de la ilustración, del prejuicio de que la ciencia está libre de prejuicios, de que no es una tradición entre otras: estamos ante un proceso de etnologización.

f) La ciencia es una ideología o un mito entre otros

Una idea muy conocida de Feyerabend es que considera a la ciencia como un tipo de conocimiento entre otros, esto es, en ningún modo como el único conocimiento, el verdadero o el superior, incluso Feyerabend la compara con el mito o la religión, es decir, con otras formas de conocimiento pre-modernas o no-occidentales o consideradas como pseudo-científicas o de plano falsas. Lo anterior no significa que Feyerabend niegue que la ciencia sí es una forma de conocimiento. Lo que afirma Feyerabend es que es simplemente “una” forma de conocimiento.

Lo anterior supone un cuestionamiento de la ciencia, o de la idea tradicional de la ciencia: la ciencia se basa en un “método”, idea que ha criticado a través de su anarquismo epistemológico o metodológico (a través de la primera regla: “todo sirve” y de la segunda regla: la “contrainducción”).

Lo anterior también supone la adopción de un punto de vista etnológico respecto de la ciencia (la ciencia es la forma de conocimiento propio de una determinada cultura) así como un cuestionamiento de su función política (la ciencia predomina no por sus virtudes intrínsecas -su carácter verdadero y justificado- sino por razones políticas).

Lo que se propone Feyerabend, en *Tratado contra el método*, es “situar la ciencia en su lugar, como una interesante pero de ninguna manera exclusiva forma de conocimiento que tiene *muchas*

¹⁹⁵ Otra idea fundamental de Feyerabend es que la ciencia es parte de una tradición, de “tradiciones sociales de las sociedades a las que pertenece” y de las “correspondientes instituciones” (*Tratado contra el método*, p. XVI).

ventajas pero también muchos inconvenientes” (*Ibid.*, p. 211). Feyerabend parte, en *Ciencia en una sociedad libre*, del principio de que “todo conocimiento contiene elementos válidos junto a ideas que impiden el conocimiento de nuevas cosas” (*Op. cit.*, p. 102)¹⁹⁶.

En el capítulo 18, el final, de *Tratado contra el método*, en el resumen característico que antecede a cada capítulo, Feyerabend dice como conclusión de su libro: “la ciencia es mucho más semejante al mito de lo que cualquier filosofía científica está dispuesta a reconocer” y lo anterior significa que “la ciencia constituye una de las muchas formas de pensamiento desarrolladas por el hombre pero no necesariamente la mejor”. La ciencia, según Feyerabend, es, en efecto, una “ideología entre otras” (*Op. cit.*, p. 289) y lo anterior significa que “la ciencia no tiene más autoridad que cualquier otra forma de vida” (*Ibid.*, p. 295)¹⁹⁷.

El razonamiento de Feyerabend es claro: la ciencia es semejante al mito pues, de hecho, es una forma de conocimiento entre otras, y no es necesariamente la mejor, por lo cual no debe gozar de mayor autoridad que las otras pues responde a cierto modo de vida (el occidental, el moderno). El problema, claro está, es si esas premisas son verdaderas.

En *Ciencia en una sociedad libre*, Feyerabend reitera que la ciencia es una “ideología” entre otras y advierte que “no hay nada en la ciencia ni en cualquier otra ideología, que las haga intrínsecamente liberadoras” pues todas las ideologías pueden convertirse en “religiones dogmáticas” y “empiezan a deteriorarse en el momento en que alcanzan su éxito se convierten en dogmas cuando la oposición es aniquilada” (*Op. cit.*, p. 86). La ciencia es una ideología y una ideología dogmática pues destruye la oposición a ella.

Feyerabend sabe que un partidario del racionalismo podría responder que el predominio de la ciencia está justificado pues “hay una diferencia abismal entre la ciencia, por un lado, y la religión, la magia y el mito, por otro” pues mientras que las otras formas de conocimiento “tratan de mantenerse en contacto con la realidad... la ciencia ha alcanzado éxito en tal empresa” (*Ibid.*, p. 89).

Pero lo anterior, dice Feyerabend, supone tres cosas: 1) “el racionalismo científico es preferible a las tradiciones alternativas”; 2) “no puede ser mejorado por medio de una comparación y/o combinación con las traiciones alternativas”; 3) “se debe aceptar hacer de él la base de la sociedad y la educación en razón de sus ventajas”. Pero Feyerabend objeta que los primeros dos supuestos no “corresponden con los hechos” (*Ibid.*, p. 90) pues “la excelencia relativa de la ciencia está muy lejos de haber quedado establecida” (*Ibid.*, p. 124) (la ciencia implica desventajas y sí puede ser mejorada a través de otras tradiciones -debido a la conrainducción y al pluralismo teórico-). Y el tercer supuesto es falso en virtud de la falsedad de los dos primeros.

Además Feyerabend argumenta que “los racionalistas y los científicos no pueden defender racionalmente (científicamente) la posición de su ideología preferida” (*Ibid.*, p. 90); solamente la pueden defender de manera circular: presuponiendo su superioridad (lo cual tendrían que demostrar) o haciendo uso de argumentos “científicos”.

En *Adiós a la razón*, la ciencia, para Feyerabend es “una tradición entre muchas” y “no hay razones que obliguen a preferir la ciencia y el racionalismo occidental a otras tradiciones”, si la ciencia tiene más peso en nuestras sociedades que otras tradiciones, y porque hemos decidido a expulsarlas, hemos construido instituciones que mantienen a la ciencia, nos hemos habituado a ellas y somos incapaces de imaginar algo diferente. La excelencia de la ciencia “solo puede demostrarse de una forma circular” (*Op. cit.*, p. 59). En efecto, “los argumentos en favor de la ciencia o del racionalismo occidental emplean siempre ciertos valores. Preferimos la ciencia, aceptamos sus productos, los atesoramos porque están de acuerdo con distintos valores”.

Sin embargo, dice Feyerabend, “siempre hubo y sigue habiendo valores muy distintos, además “la ciencia misma ha dado con frecuencia con una oportunidad a tradiciones extracientíficas” (*Ibid.*, p. 60). Por lo anterior dice Feyerabend que “lo que los racionalistas clamando por la objetividad a razón intentan vender es una ideología tribal propia” (*Ibid.*, p. 64)¹⁹⁸.

¹⁹⁶ En su último libro *Matando el tiempo* dice: “no hay una forma de conocimiento (la ciencia), hay muchas formas y (antes de ser destruidas por la civilización occidental) eran eficaces en el sentido de que mantenían viva a la gente y hacían comprensible su existencia” (*Op. cit.*, p. 136).

¹⁹⁷ En *Diálogos sobre el conocimiento* dice que la frase “la ciencia es una forma de conocimiento entre otros” puede ser interpretada de dos maneras: 1) “existe una realidad que permite enfoques distintos, entre ellos el científico”; 2) “el conocimiento (verdad) es una noción relativa” (*Op. cit.*, p. 121). Debido a su posterior rechazo del relativismo, también rechaza la segunda interpretación y defiende la primera.

¹⁹⁸ En *Diálogos sobre el método* dice que “los éxitos de la ciencia, que nadie puede negar, nos parecen impresionantes, solo porque se nos ha condicionado para que los consideremos importantes, porque nunca se los ha comparado con los éxitos obtenidos gracias a otros puntos de vista y porque los grandes fracasos de la ciencia rara vez llegan a oídos del gran

En resumen, lo que nos dice Feyerabend es que la ciencia es una forma de conocimiento entre otras. Es sí, una forma de conocimiento, pero no la única ni la más verdadera. de hecho, ninguna forma de conocimiento es la verdadera. en ese sentido no hay diferencias cualitativas, de contenido de verdad, entre la ciencia y la magia, el mito o la religión. Feyerabend no niega sus virtudes, pero señala que también implica desventajas, como los demás tipos de conocimiento, desventajas que frecuentemente son olvidadas al ser comparada con otras formas de conocimiento. En *Diálogos sobre el método* dice, precisamente, que “siempre he sospechado que la ciencia es un mito más, que no tiene ventajas intrínsecas, que tiene, eso sí, aspectos positivos, pero que presentan también bastantes inconvenientes, lo mismo que las ideologías alternativas tienen sus pros y sus contras” (*Op. cit.*, p. 69).

Ahora bien, el problema es que la ciencia pretende ser el único tipo de conocimiento verdadero, pretende ser lo que no es, en detrimento de la pluralidad y de la democracia.

Es verdad que la ciencia no es la única forma de conocimiento que ha existido, es verdad también que la ciencia occidental ha “destruido” (desbancando, sería más exacto) otras formas de conocimiento, es verdad igualmente que existen otras formas de conocimiento alternativas a ella y que en algunos casos son mejores, además es verdad que esas formas de conocimiento funcionaban y siguen funcionando y que su rechazo se ha basado en causas irracionales, como lo son la violencia o los prejuicios, incluso es cierto que debemos tomarlas en cuenta, pero es falso que esas formas de conocimiento son iguales -o superiores en todos los sentidos- a la ciencia o que sirven o valen lo mismo que ella.

g) La ciencia como imperialismo

Feyerabend nos dice que es necesario adaptar una postura etnológica ante la ciencia, es decir, verla como una actividad social e histórica (no siempre ha existido, apareció en determinado momento de la historia y en ciertas condiciones sociales).

La ciencia es una forma de conocimiento entre otros, pero el hecho es que predomina en nuestras sociedades y en todo el mundo; la pregunta es por qué: ¿porque es verdadera o justificada? La respuesta de Feyerabend es que predomina por razones políticas, porque ha sido impuesta por la fuerza, porque las otras formas de conocimientos han sido sojuzgadas o destruidas. La ciencia es, entonces, una forma de imperialismo.

Los científicos, dice Feyerabend, “desean universalizar estas reglas (*las de la ciencia*), desean que formen parte de la sociedad en general y, para conseguir sus propósitos emplean todos los medios disponibles: argumentos, propaganda, tácticas de presión, intimidación, cabildeos” (*Tratado contra el método*, p. 211).

Feyerabend sabe que se le puede objetar que “las tradiciones no-científicas tuvieron ya su oportunidad, pero no sobrevivieron a la competencia de la ciencia y del racionalismo”. Pero la pregunta, dice en *Adiós a la razón*, es “¿fueron eliminadas por medios racionales, o su desaparición fue resultado de presiones militares, políticas, económicas, etc.?” (*Op. cit.*, p. 67). Y la respuesta de Feyerabend en *Tratado contra el método* es que la ciencia existe no porque es conocimiento verdadero sino porque “pudo más que sus oponentes, aunque no los convenció. La ciencia se impuso por la fuerza, no por la argumentación” (*Op. cit.*, p. 290); en efecto, “el surgimiento de la ciencia moderna coincide con la exterminación de las tribus no occidentales por los invasores occidentales” (*Ibid.*, p. 293).

Feyerabend nos remite a un hecho histórico, en mi opinión, indiscutible: la ciencia tal y como la entendemos actualmente, surgió en Europa en la modernidad y se entendió junto con el imperialismo europeo, imperialismo que, en parte, tuvo como uno de sus motores dicha ciencia, precisamente; la ciencia se extendió por el mundo no apoyada en buenos argumentos sino en la fuerza y no se les dio a escoger a otras culturas su adopción ni se midió con otras formas de conocimiento: simplemente las exterminó. Lo cual, es cierto, no significa que no sea verdadera, que no esté justificada etc., pero sí debe llamarnos la atención acerca de que esas características no hicieron que predominara.

Ahora bien, en *Ciencia en una sociedad libre*, nos dice que “no hay razón alguna para aferrarse a la razón aun si se ha llegado a ella por medio de una discusión abierta. Todavía hay menos razones para aferrarse a ella si ha sido impuesta por la fuerza” (*Op. cit.*, p. 23). En *Adiós a la razón* también nos dice que “la tradiciones diversas de las del racionalismo y de las ciencias fueron eliminadas ni porque un examen racional hubiera demostrado su inferioridad, sino porque presiones políticas (incluidas la política de la ciencia) arrollaron a sus defensores” (*Op. cit.*, p. 68).

público” (*Op. cit.*, p. 69). Es necesario recalcar que Feyerabend no niega las virtudes de la ciencia, lo que dice es que dichas virtudes nos parecen importantes porque hemos sido educados en la tradición científica, porque no conocemos otras tradiciones y porque sus defectos son ocultados o desconocidos, así como las virtudes de otras tradiciones también lo son.

Existe un efecto dogmático en el racionalismo que frecuentemente no es advertido: la igualdad que se busca no es "igualdad para las tradiciones sino igualdad de acceso a determinada tradición" (*Ciencia en una sociedad libre*, p. 87). Es decir, se basa en una especie de imperialismo.

Frente al imperialismo, a la violencia, etc., de la ciencia occidental, Feyerabend dice, en *Diálogos sobre el conocimiento*, que "es preciso estudiar culturas ajenas a nosotros antes de tratar de imponerle soluciones 'científicas'" (*Op. cit.*, p. 121).

¿Qué decir del cuestionamiento feyerabendiano de la ciencia?

Creo que hay dos formas de entender lo que dice Feyerabend: una, buscando lo racional y, otra, buscando lo irracional. Lógicamente es preferible la primera, pues la segunda, la de los contrarrevolucionarios, únicamente pone de manifiesto los aspectos negativos y se olvida de los positivos. Por ello intentaré separar las cosas razonables que nos dice Feyerabend de las que no lo son.

Primero, el cuestionamiento a la ciencia, es verdad, se encuentra prácticamente ausente en los positivistas. Para ellos por mucho se trataba de defender a la ciencia frente a la pseudociencia, a la metafísica, al irracionalismo y al totalitarismo (nazi o socialista). Ese cuestionamiento se encuentra ausente en Kuhn y en Lakatos y en Popper toma una forma semejante a la de los positivistas. En Feyerabend, en cambio, sí encontramos una mayor atención a la función política de la ciencia en nuestras sociedades y a la influencia que tiene sobre ella los factores políticos, y una atención "crítica" pues hay razones para cuestionar dicha función y dicha influencia. Y ese es, creo, un gran mérito de Feyerabend.

Feyerabend también nos dice que esos factores (sociales y específicamente políticos) lejos de ser secundarios o inesenciales respecto de la ciencia, como normalmente se piensa, son constitutivos de ella: no existiría sin ellos. Feyerabend hace que adoptemos una actitud histórica y etnológica, distanciada, ante nuestra ciencia, nuestro conocimiento; hace que nos demos cuenta de que la ciencia no siempre ha existido ni que lo ha hecho en todo lugar; que no existe, pues, de manera necesaria, universal ni terna. Feyerabend nos dice que la ciencia surgió en determinado tipo de sociedad, en cierto momento, respondiendo a determinado modo de vida. Pero nos recuerda también que existen diferentes modos de vida, que en esos diferentes modos de vida existente también diferentes tipos de conocimiento al nuestro y que, por tanto, la ciencia no es sino *una* forma de conocimiento entre otras y que está lejos de ser la única que ha existido, que existe y que existirá. Y lo anterior, me parece, es absolutamente cierto.

El problema es que Feyerabend juega con la idea de que la ciencia no solo *es* una forma de conocimiento entre otras (lo cual significa que sí es una forma de conocimiento) con la idea de que la ciencia *no es* realmente conocimiento, que hasta el conocimiento no existe o que todas las formas de conocimiento son iguales: igualmente falsas o igualmente no verdaderas. Lo cual es, sin duda, discutible y no se deduce de sus premisas anteriores: la ciencia puede ser un fenómeno social, histórico, etc., determinado, pero no por eso es igual (epistemológicamente hablando) a las otras formas de conocimiento.

Feyerabend también nos recuerda que si la ciencia predomina en nuestra sociedades, no es únicamente debido a su carácter verdadero, justificado, o debido a sus exitosos resultados, sino también a diversos factores entre los cuales se encuentran los políticos. Feyerabend no niega sus virtudes pero nos dice que no hay que olvidar sus desventajas. El predominio de la ciencia implica el olvido, el rechazo violento a veces, de otras formas de conocimiento que también tienen ventajas (aunque, por supuesto, también tienen desventajas). Y el problema para Feyerabend es que el predominio de la ciencia en general no es un asunto razonado, sino que simplemente se basa en prejuicios.

Feyerabend, de nuevo, juega con dos ideas: una, correcta a mi modo de ver, es que la ciencia juega un papel político, que intervienen en ella factores políticos y que, por tanto, dicho papel debe ser juzgado y valorado y la otra, muy discutible y hasta falsa, es que la ciencia no es sino poder, que solamente se impone basándose en al fuerza, lo cual es falso.

En resumen, no tiene nada de malo, al contrario, es sumamente positivo y necesario cuestionar a la ciencia, como hace Feyerabend, pero cuestionar no quiere decir rechazar, destruir, etc., sino juzgar racionalmente lo positivo y lo negativo. Sigo a Feyerabend en su cuestionamiento, racional y razonable, de la ciencia; en lo demás, no.

h) Prioridad de la democracia sobre la ciencia

Feyerabend establece una prioridad de la democracia sobre la ciencia. Pero su concepción de la "democracia" es más bien elemental: la reduce a la decisión de la mayoría, a la posibilidad de voto, a la participación de los ciudadanos en las decisiones del gobierno.

Ya desde *Tratado contra el método* Feyerabend señalaba que "la manera en que se aceptan o rechazan las ideas científicas es radicalmente diferente de los procedimientos de decisión democrática", es decir, no es "sometida a votación" (*Op. cit.*, p. 296). Lo cual es cierto: no es sometida al voto de todos

los ciudadanos pero sí al consenso de los científicos, como nos ha dicho Popper. Pero ¿debería ser sometida al voto popular?

Feyerabend señala que a pesar de que “la autoridad teórica de la ciencia es mucho más pequeña de lo que se supone”, no obstante, “su autoridad social se ha hecho tan superpoderosa que es necesaria la interferencia política para compensar un desarrollo desequilibrado” (*Ibid.*, p. 207). Normalmente se piensa que la política no debe intervenir a la ciencia, pues puede causar deformaciones “ideológicas”, pero frente al poder excesivo de ella, Feyerabend considera que la política debe intervenir y que la democracia debe predominar sobre ella.

Efectivamente, aunque “la ciencia es solo uno de los muchos instrumentos que ha inventado el hombre para manejárselas con su entorno”, aunque “no es la única, no es infalible”, sin embargo, “se ha hecho demasiado poderosa, demasiado apremiante y peligrosa para ser abandonada a sí misma” (*Ibid.*, p. 208).

Para Feyerabend “la educación general debería preparar al ciudadano a elegir entre criterios”, lo cual significa que “debemos impedir que los científicos tengan la posibilidad de la educación y que enseñen como un ‘hecho’ y como el ‘único método’ cualquier cosa que nos depara el mito en turno”, “la adopción de la ciencia...debería ser el resultado de un examen y de una elección, y no el resultado de una forma particular de educar a los niños” (p *Ibid.*,. 209). Y Feyerabend piensa que “la aceptación y rechazo de ideologías debería dejarse en manos del individuo” (*Ibid.*, p. 289). Lo que nos dice Feyerabend es que en una democracia la educación debe darnos las herramientas para poder elegir, razonadamente, entre distintas actividades y que ninguna debe imponerse dogmáticamente, sin que medie un argumento.

No sé lo que piense el lector, pero a mí me parece que lo que dice Feyerabend es bastante razonable, aunque no todo sea correcto. El problema es que en momentos llega a un radicalismo innecesario¹⁹⁹.

En el “Prefacio a la edición castellana” Feyerabend rechaza el “elitismo” es, decir, la idea de que “la ciencia no puede ser juzgada por personas ajenas” (*Ibid.*, p. XVI). Feyerabend tiene razón, la ciencia puede y debe ser juzgada por personas ajenas a ella, es decir, personas que no son científicos, pero es falso que el juicio de “cualquiera” es importante o valioso.

Feyerabend dice que “los problemas como los resultados científicos deberán ser evaluados según los acontecimientos que se produzcan en las tradiciones más amplias: es decir, políticamente” (*Ibid.*, p. XVI).

Feyerabend aboga por la democracia en “los resultados científicos serán evaluados por consejos de ciudadanos debidamente elegidos”, no por expertos sino por “comités democráticos” que serán la “autoridad definitiva para todas las cuestiones de tipo científico”. Así, no será la “verdad” la que decidirá, sino que serán “las opiniones que proceden de estos comités” (*Ibid.*, p. XVI). Pero una cosa es que los “resultados” científicos deben ser evaluados, en efecto, “democráticamente” (cosa que, de hecho, sucede: aunque no de manera directa, no tanto como debería ser, etc.), y otra es que *todas* las cuestiones científicas lo sean: no solamente sería absurdo (si fuera así, entonces todos los ciudadanos serían científicos o la ciencia no existiría), sino que sería, sobre todo, imposible: serían necesarios infinidad de comités (unos supervisando a otros hasta el infinito); aunque, de hecho, esos “comités” existen: son las propias comunidades científicas y son los órganos gubernamentales que asignan los presupuestos para las investigaciones científicas. Lo que sucede es que Feyerabend quiere un control más directo y cuidadoso.

Feyerabend sabe que una objeción en contra de sus “idea de que debe existir democracia en la ciencia es que “el lego se equivocaría”, pero Feyerabend responde que “los expertos se equivocan constantemente e imponen sus errores a los ciudadanos” (*Ibid.*, p. XVIII). Es verdad que los científicos se equivocan, pero ello no significa que siempre lo hacen, o que los legos se equivocarían en la misma medida; los científicos se equivocan, pero sin duda un lego se equivocaría más o en mayor medida.

Como vimos en el capítulo anterior, para Feyerabend, “la ciencia se apoya en el pluralismo de las ideas”, luego entonces, según Feyerabend, “las ideas de los ciudadanos adquieren una importancia teórica” (*Ibid.*, p. XVIII). Sin duda la opinión de los ciudadanos es importante, y debe ser considerada, pero es falso que tenga una “importancia teórica”, si se entiende por ello que vale lo mismos que la opinión de los expertos²⁰⁰.

¹⁹⁹ Feyerabend incluso llega a decir que “en una democracia la ‘razón’ tiene tanto derecho a expresarse y ser oída como la ‘sinrazón’, en especial a la vista del hecho de que la ‘razón’ de un hombre es locura para otro” (*Tratado contra el método*, p. 209).

²⁰⁰ Pero esta tesis, acerca de la prioridad de la democracia por sobre la ciencia, la desarrolló Feyerabend más bien en su libro *Ciencia en una sociedad libre*.

Lo que Feyerabend dice sobre la democratización de la ciencia en parte es cierto y en parte es falso. Es verdad que en la democracia los individuos deben tener el derecho de vivir y pensar libremente dentro de las reglas sociales establecidas y que es característico de ella el respecto de las diferencias y la tolerancia, por ello todas las formas de conocimiento deben ser respetadas, conocidas, estudiadas, pero eso no significa que tengan el mismo valor o el mismo poder. Pero es falso que en una democracia todo deba ser sometido a votación, sobre todo si nos referimos a una democracia moderna y real como las nuestras. Es falso porque, de hecho, es imposible. Es falso también porque no es racional. Todos tienen derecho a opinar pero no todas las opiniones velen lo mismo.

En *Diálogos sobre el conocimiento* Feyerabend presenta una autocrítica a su posición. En efecto, nos dice que “critiqué a los filósofos por tratar desde la distancia cuestiones como la ciencia, el sentido común o las tradiciones no occidentales, cuya comprensión requiere una atención mayor, y que son demasiado complejas para resumirse en unos cuantos eslóganes. Sin embargo, eso fue precisamente lo que yo hice al sugerir que todas las tradiciones merecen los mismos derechos y las mismas oportunidades

Lo peor para Feyerabend sobre la ciencia que “la forma en que aceptamos o rechazamos las ideas científicas difiere radicalmente de los procedimientos de decisión democrática” (*Op. cit.*, p. 84), esto es, aceptamos las ideas científicas “sin haberlas analizado y sin haberlas sometido a votación” (*Ibid.*, p. 85). Pero una cosa (cierta) es que la ciencia no ha sido sometida a una votación, pero otra (falsa) es que no ha sido sometida a examen.

Y para Feyerabend, por lo anterior, “el predominio de la ciencia” es “una amenaza para la democracia”.

Feyerabend sabe que una objeción que se le puede hacer es que “los intelectuales liberales se cuentan entre los principales defensores de la democracia y la libertad”, sin embargo, responde Feyerabend que los intelectuales son “racionalistas” y consideran al racionalismo como la base para la sociedad, es decir, la consideran como algo indiscutible, sin posibilidad de elección (*Ibid.*, p. 87).

Según Feyerabend “hay que conceder a las tradiciones que dan sentido a la vida de las personas iguales derechos e igual acceso a los principales puestos de la sociedad con independencia de lo que las demás tradiciones piensan sobre ellas”. Lo que defiende Feyerabend es un pluralismo, una tolerancia, un derecho a la diferencia.

Feyerabend sabe que lo anterior puede sonar como a una “invitación al relativismo”, es decir, “si es que queremos conceder a la falsedad los mismos derechos que a la verdad o si es que queremos que se tome a los sueños tan en serio como a las descripciones de la realidad” (*Ibid.*, p. 90). Pero Feyerabend responde, como vimos en el capítulo anterior, que, al contrario, lo que está diciendo es que determinadas cosas sí valen, pero al interior de determinada tradición y no de manera universal.

Feyerabend sostiene que “el juicio democrático rechaza la ‘verdad’ y la opinión de los expertos” debido a “los derechos de los ciudadanos y de las tradiciones en una sociedad libre”. En una democracia, dice Feyerabend, el ciudadano tiene derecho “a aceptar ideas, vivir de acuerdo con ellas y divulgarlas”, debido a que “todo el mundo debe poder buscar lo que crea que es la verdad o la forma correcta de actuar” y porque “el único modo de llegar a formarse una opinión útil de lo que se supone que es la verdad y la forma correcta de actuar consiste en familiarizarse con el mayor número posible de alternativas” (*Ibid.*, p. 99).

Sobre la base de ese derecho, democrático, “todo ciudadano tiene voz y voto acerca de la marcha de cualquier institución a la que contribuya económicamente”. Feyerabend acepta que “la opinión de los expertos se tendrá lógicamente en cuenta, pero la última palabra no la tendrán ellos”.

Feyerabend acepta que “una democracia es un colectivo de personas maduras” y que la madurez se aprende, pero, con todo, piensa que eso no es un argumento válido en contra de la democratización de la ciencia que propone.

Feyerabend incluso sostiene que “la participación del hombre de la calle en las decisiones importantes es, pues, necesaria aun cuando esto disminuye el porcentaje de éxito en las decisiones” (*Ibid.*, p. 100).

Feyerabend desconfía de los expertos.

Para apoyar su idea Feyerabend argumenta que “la opinión de los expertos es a menudo interesada y poco fiable y requiere y control exterior”, esto porque “los expertos llegan frecuentemente a resultados distintos” y “la unanimidad es muchas veces el resultado de una decisión política” (*Ibid.*, p. 101), “de prejuicios compartidos” o “también puede reflejar una disminución de la conciencia crítica” y Feyerabend afirma que “estos errores pueden ser descubiertos por el hombre de la calle”. Por ello “el hombre de la calle puede y debe supervisar la ciencia”, es decir, el dictamen de la ciencia “debe someterse al examen más concienzudo” (*Ibid.*, p. 111).

Para Feyerabend, nos dice en *Ciencia en una sociedad libre*, “una sociedad libre es una sociedad en la que todos las tradiciones tienen los mismos derechos y la misma posibilidad de acceso a los centros de poder” (*Ibid.*, p. 123).

En *Adiós a la razón* Feyerabend parte del diagnóstico de que “los ciudadanos no aceptan por más tiempo los juicios de sus expertos” (*Op. cit.*, p. 59).

Para Feyerabend “en una democracia la elección de programas de investigación en todas las ciencias es una tarea en la que deben poder participar todos los ciudadanos” pues “si debe existir una elección, pero no hay garantía de éxito, entonces la elección deberá dejarse a aquellos que paguen la política elegida y que sufran sus consecuencias” (*Ibid.*, p. 119).

En *Diálogos sobre el método* dice que es necesario “quitar los problemas fundamentales incluidos los epistemológicos, de las manos de los expertos (médicos, filósofos de la ciencia, etc., etc.) y poner sus soluciones en manos de los ciudadanos” (*Op. cit.*, p. 113).

Aquí cabe decir varias cosas. Popper nos mostró que el proceder de la ciencia lejos de ser opuesto al de la democracia, es semejante a él. Yo tampoco creo que exista una contraposición entre la ciencia y la democracia y sí creo que la ciencia puede ser un importante auxiliar de ella. Es verdad, la democracia tendría primacía (pero ¿en qué caso?) sobre la ciencia.

de acceso al poder” (*Op. cit.*, p. 103). Por ello el lema “dejemos en paz a las tradiciones” es equivocado: “las tradiciones investidas de poder militar, económico o aparentemente espiritual abruman con frecuencia a sus oponentes más débiles” y “las tradiciones, por sus propia naturaleza, intentan ir más allá de sus fronteras y, de hecho deben lograrlo si quieren sobrevivir” (*Ibid.*, p. 105). Es decir, Feyerabend se dio cuenta de su propio idealismo, pues hablaba en abstracto del pluralismo²⁰¹.

i) La separación entre la ciencia (el racionalismo) y el Estado

Si la ciencia es una ideología, un mito o hasta un religión entre otras, y el Estado debe ser laico, independiente de toda religión, si existe una separación entre el Estado y la religión, la ciencia que es un tipo de religión, también debe estar separada del Estado. Sobre todo, debe existir esa separación debido a que la ciencia es una forma de religión intolerante, que pretende imponerse a toda la sociedad y eliminar a sus rivales.

En *Tratado contra el método* Feyerabend piensa que la separación iglesia estado debe completarse con “la separación de estado y ciencia; la institución religiosa más reciente, más agresiva y más dogmática”. Y Feyerabend considera que “semejante separación quizá sea nuestra única oportunidad de conseguir una humanidad que seamos capaces de realizar, pero que nunca hemos realizado plenamente” (*Op. cit.*, p. 289)

Según Feyerabend, en *Ciencia en una sociedad libre*, “en una sociedad libre hay lugar para muchas creencias, doctrinas instituciones extrañas”. Sin embargo, debido al supuesto de la “superioridad intrínseca de la ciencia” y debido a que la ciencia forma parte de las estructuras básicas de nuestras sociedades “el Estado y la ciencia funcionan en estrecha asociación”. En efecto, dice Feyerabend, “se gastan inmensas sumas en el desarrollo de ideas científicas” e, incluso “disciplinas bastardas como la filosofía de la ciencia, que no tienen nada que ver con la ciencia, más que el nombre, se aprovechan de la popularidad de la ciencia” (*Op. cit.*, p. 84).

Y no solamente ocurre lo anterior sino que “las relaciones humanas se someten a un tratamiento científico” y “las disciplinas científicas son asignaturas obligatorias en nuestras escuelas” sin que exista libertad de elección. Además, dice Feyerabend, “no quedamos satisfechos con una presentación puramente histórica de los hechos” sino como una creencia entre otras, sino como algo verdadero, como una descripción de cómo son las cosas (*loc. cit.*). Pero la verdad es que “la ciencia es una ideología más y debe ser separada del Estado de la misma forma que la religión está ya separada de este” (*Ibid.*, p. 123).

El argumento de Feyerabend, acerca de la separación entre el Estado y la ciencia, parece descansar totalmente en el hecho de que la ciencia es un tipo de conocimiento más, que ha sido impuesto por la fuerza, que es opuesto a la democracia, que tiene efectos negativos, etc. Pero, independientemente de la verdad de las premisas anteriores, creo que se puede defender dicha separación en vista de los efectos negativos de la ciencia en nuestra sociedades. Es verdad que en los estados modernos la ciencia está ligada a la tecnología y que esta lo está a la economía, la cual constituye el pilar de ellos. El problema es si es posible dicha separación y si sería tan buena.

j) Conclusiones

Se han hecho diversas críticas a Feyerabend²⁰².

²⁰¹ En *Diálogos sobre el método*, Feyerabend dice que “la astrología constituye también un ejemplo excelente de cómo los ignorantes -es decir, los científicos- con el concurso de otros ignorantes -los filósofos de la ciencia, por ejemplo- corren el riesgo de engañar a todo el mundo” (*Op. cit.*, p. 25).

Para muchos bastaría con mencionar que Feyerabend habla de la astrología y que se opone a los juicios “científicos” en contra de ella para desacreditar su posición y para poder afirmar que es un irracionalista y una amenaza para la cultura occidental. La cuestión es, sin embargo, si realmente se conocen las razones de esa actitud feyerabendiana.

Aclaremos por principio que Feyerabend no dice que la astrología es una forma superior de conocimiento, más verdadera que la ciencia, ni siquiera sostiene que es verdadera. Lo que dice es que es una forma de conocimiento, tan falsa o tan verdadera como al ciencia (de hecho, ninguna de las dos lo es totalmente) y que cuando se la rechaza no se hace uso de argumentos racionales, que su rechazo se basa más bien en prejuicios y en la ignorancia.

²⁰² Por ejemplo, Pérez Tamayo dice que Feyerabend “usa magistralmente todo tipo de argumentos lógicos y racionales para convencernos de que la ciencia es irracional” (Pérez Tamayo, 1990, p. 188), es decir, le reprocha su incoherencia, su autocontradicción. Chalmers también le reprocha el concebir la libertad como “libertad de toda obligación”, con lo cual “pasa de largo el aspecto positivo de la cuestión, es decir, las posibilidades a los que los individuos tienen acceso dentro de la estructura social” (Chalmers, 1982, p. 202). Newton-Smith dice que “el fácil triunfo de Feyerabend sobre un hombre de paja (un racionalista que cree en reglas infalibles y sin excepciones) es a sus ojos una victoria sobre el hombre real (el racionalista que cree en principios de comparación generales, orientadores, pero falibles)” (Newton-Smith, 1987, p. 151), pero la verdad es que “ningún racionalista se siente obligado (y pocos han pensado que lo están) a concebir el método como un sistema de reglas algorítmicas y sin excepciones” (*Ibid.*, p. 163). Incluso se ha dicho que “es imposible comunicar en pocas palabras su extraordinario absurdo” (Stove, 1993, p. 33).

Dichas críticas son correctas, pero con las matizaciones que Feyerabend ha hecho, tendrían que ser también matizadas.

No he encontrado la “gran contradicción lógica” que invalidaría el trabajo de Feyerabend ni tampoco he encontrado que Feyerabend es, sin saberlo, la mera expresión de un proceso más amplio que es necesario rechazar; las cosas son más simples, o complicadas, como se quiera ver, de lo que quieren algunos²⁰³. Hemos podido comprobar que la postura feyerabendiana no es tan radical y que busca un *racionalismo razonable*²⁰⁴.

En lo que respecta a los asuntos que ocupa esta tesis (la filosofía, al historia y la sociología de la ciencia), Feyerabend nos ha llamado al atención sobre algunos aspectos de la ciencia desentendidos por las otras filosofías de la ciencia: el hecho de que la ciencia es un fenómeno histórico y social (propio de la cultura occidental moderna); la importancia de los factores “externos” en su desarrollo de la ciencia; la necesidad de una actitud etnológica ante ella; función política que tiene la ciencia. Pero en los textos de Feyerabend encontramos la misma limitación que hemos encontrado en los otros textos de los positivistas: una visión limitada de lo social y su reducción a lo psicológico.

Feyerabend nos llama la atención sobre el hecho de que un argumento convence no solamente debido a razones “lógicas” sino también a razones psicológicas, pero no se interroga por las condiciones (sociales e históricas, ¿cómo podrían no serlo?), como la educación, que permiten que algo “convenza”.

Feyerabend, por tanto, se opone a la separación entre el contexto de justificación y el de descubrimiento, pues además de que sus fronteras no son claras y están relacionados, el segundo es fundamental para entender la ciencia e incluso determina al primero. Lo anterior implica que es necesaria una historia efectiva de la ciencia, es decir, de las prácticas, instituciones, relaciones, sociales que la hacen posible; sin embargo, el hecho es que Feyerabend nunca practicó dicha historia y que su trabajo se reduce a descripciones, de corte anecdótico, sobre procesos psicológicos que se observan en la historia de la ciencia.

Feyerabend se pregunta acerca de la justificación de la ciencia, es decir, acerca de su función social y si ella es correcta. Feyerabend habla de un nueva ilustración que nos libraría de los prejuicios científicos. En efecto, nos dice que la ciencia no es diferente a otras formas de conocimiento (no es ni más verdadera ni más justificada ni tiene mejores resultados), y que si nos domina es porque ha sido impuesta a la fuerza, en detrimento de la pluralidad, de la libertad y de la democracia.

Por ello Feyerabend propugna por una democratización de la ciencia, es decir, que cualquier ciudadano pueda intervenir en las cuestiones científicas y no solamente los expertos. Es necesario, dice Feyerabend separar al Estado de la ciencia y quitarle sus privilegios injustificados.

Pero a pesar de que es el principal representante de la politización, en realidad su concepción de ella, así como del anarquismo (que es una forma de liberalismo extremo) y de la democracia, es más bien elementales.

En el texto he puesto énfasis en los aspectos negativos de la propuesta de Feyerabend porque los positivos apenas y merecen ser defendidos: que no existe “un” método científico, que no existen reglas absolutas, que la ciencia no debe ser dogmática, etc., son evidencias que cualquier verdadero racionalista acepta.

Feyerabend nos muestra que existen concepciones irracionales de la racionalidad, que muchas de las defensas que se hacen de ella son irracionales y también nos enseña algo muy importante: que los ataques presuntamente irracionalistas son más racionales de lo que parecen.

Si eliminamos de los textos feyerabendianos el estilo de Feyerabend, nos quedará menos de lo que originalmente teníamos, pero nos quedará algo mejor: el racionalismo moderado.

Tiene razón, esta vez sí, Feyerabend: hay que separar al autor de su obra.

²⁰³ En las páginas anteriores creo haber demostrado lo siguiente: 1) que la postura de Feyerabend, su “anarquismo metodológico”, es más coherente de lo que muchos piensan y de lo que el propio Feyerabend acepta; 2) que Feyerabend plantea su postura en términos innecesaria y desorientadoramente radicales y exagerados; 3) que en lo que dice Feyerabend hay proposiciones verdaderas, razonamientos correctos y hasta válidos, pero también otros que no lo son; 4) que en sus escritos posteriores, en los que respondió a sus críticos y en los que pretendió disolver malentendidos, Feyerabend modificó su posición y realizó importantes matizaciones, que lo llevaron a adoptar posiciones más razonables; 5) de hecho, Feyerabend, ya desde *Tratado contra el método*, si eliminamos su estilo de sus escritos, ya propugnaba por un racionalismo moderado, para el cual no existen criterios racionales absolutos, universales, eternos, infalibles, etc., pero que sí hay criterios.

²⁰⁴ En *Diálogos sobre el método* Feyerabend dice que lo que quiere es que “la gente encuentre por sí misma su camino” y que se limita “a quitar los obstáculos que los intelectuales han diseminado por el camino” (*Op.cit.*, p. 54) Dice también que “todo lo que podemos es descubrir las dificultades encontradas en el pasado en condiciones históricas muy concretas, vivir con el mundo como un amigo y cambiar nuestras costumbres cuando empeore la vida” (*Op. cit.*, p. 156).

Leer, analizar y criticar lo que dice alguien, fijarse si es verdadero, correcto o válido, no son especulaciones abstractas inútiles, son pasos necesarios en cualquier discusión racional. No todo sirve ni todo vale. No hagamos caso de la propaganda. Leamos y razonemos.

6. La filosofía foucaultiana y la filosofía de la ciencia anglosajona (tradicional y pospositivista)

Lo que haré en este apartado será lo siguiente:

Primero (a) presentaré algunas conclusiones acerca de lo que nos enseñan algunas posiciones, tanto la tradicional (de Popper y Lakatos) como la pospositivista (de Kuhn y Feyerabend), en la filosofía de la ciencia anglosajona sobre el problema de lo externo y de lo interno, o, más en concreto, sobre la posibilidad de un estudio de la ciencia por medio de la investigación de sus condiciones sociales e históricas y sobre su pertinencia de este estudio para la filosofía de la ciencia. Principalmente explicitaré las críticas que se le pueden hacer a la filosofía foucaultiana a partir de ella, pero también los límites de la filosofía de la ciencia anglosajona, los procesos que señala pero que deja inconclusos, los errores en los que cae y los defectos que tiene.

En el siguiente capítulo expondré las críticas que se le han hecho a la filosofía foucaultiana, lo que se podrían llamar sus críticas internas; ahora presentaré las críticas “externas” que se le pueden hacer desde la filosofía de la ciencia anglosajona (aunque no estén dirigidas originalmente a ella).

Luego (b) procederé a hacer una comparación entre la filosofía pospositivista y la foucaultiana, pero, como indiqué desde el principio de este capítulo, las semejanzas se encuentran fundamentalmente entre la “filosofía e historia de las revoluciones científicas” de Kuhn y la “ontología histórica de la verdad” foucaultiana y, en menor medida, entre esta última y el “anarquismo metodológico” de Feyerabend. Mi comparación entre la postura foucaultiana, la popperiana y lakatosiana será breve, pues realmente no existen muchos puntos de contacto entre ellas (aunque sí los hay, sobre todo entre las dos primeras).

Si en las páginas anteriores he sido sumario y muy general, si solamente he hecho algunas indicaciones, en las siguientes páginas lo seré todavía más. Pues daré por supuesto el conocimiento de la filosofía foucaultiana (que expondré a partir en el siguiente capítulo hasta el último) y solamente haré algunas comparaciones más bien vagas entre ella y las filosofías de la ciencia anglosajonas antes expuestas.

Este es, desde luego, un primer acercamiento que no pretende ni agotar el tema ni llegar a conclusiones definitivas. Pero sí espero plantear algunos puntos que sirvan para iniciar una discusión fructífera, racional.

Debe quedar claro que esto no es sino una anticipación de las conclusiones finales de este trabajo y que solamente al final del mismo muchas de las afirmaciones que aquí haré encontrarán su justificación.

a) Conclusiones sobre el problema de lo interno y lo externo en la filosofía de la ciencia anglosajona tradicional y pospositivista

Las preguntas que me planteé al principio fueron: ¿es posible un estudio de la ciencia que la considere como un fenómeno social e histórico y que no caiga en el psicologismo, en el sociologismo o en el historicismo, es decir, que evite el relativismo y el irracionalismo?, ¿puede dicho estudio tener una relevancia filosófica? Pero, de manera más general, ¿puede lo exterior explicar a lo interior?, ¿puede entenderse realmente a lo interior sin estudiar lo exterior?, en resumen ¿qué relaciones existen verdaderamente entre ambos términos?²⁰⁵

²⁰⁵ Recuerdo al lector que en este capítulo comencé diciendo que un problema fundamental en la filosofía contemporánea, en general y no solamente en la filosofía de la ciencia, es escapar a una serie de dicotomías que se presentan como insuperables y que esterilizan el pensamiento. Dije también que no queremos, y que no nos sirven, las superaciones “dialécticas”, abstractas y conceptuales sino que lo que queremos y necesitamos son explicaciones concretas acerca de cómo efectivamente se da la relación entre los términos que son separados por las dicotomías. Pero tampoco queremos descripciones meramente psicológicas, sociológicas o históricas, de como supuestamente se da esa relación, sino que requerimos de explicaciones filosóficas (que se planteen los problemas filosóficos que implican) acerca de cómo se realiza esa relación, pero que también nos sirvan para realizar investigaciones empíricas concretas.

Dije también que la principal dicotomía que se presenta en la filosofía de la ciencia es la de lo interno y la de lo externo, es decir, entre lo científico y lo no-científico. Y dicha dicotomía tiene que ver con la propia definición de la filosofía de la ciencia.

La filosofía de la ciencia, en efecto, tiene como objeto de estudio a la ciencia y tradicionalmente ha buscado lo que es la ciencia, qué hace ser a la ciencia lo que es, y, por ello, debe marcar sus límites, demarcarla de lo que no es científico. Es decir, debe establecer un límite entre lo interior o lo que pertenece a la ciencia y lo exterior o lo que no pertenece a ella.

Según esto, la ciencia tiene una estructura interior propia, un autonomía que le permite funcionar y producir resultados científicos independientemente de lo exterior, pues cualquier influencia externa sobre ella no puede tener sino efectos distorsionadores sobre su relación con la realidad y sobre su justificación, eliminando su carácter científico, convirtiéndola en no-ciencia.

La dicotomía entre lo interno y lo externo, entre lo científico y lo no científico, como vimos, se repite en otra serie de dicotomías y de problemas que hemos ido encontrando en los pospositivistas: la diferencia entre el de justificación y el de contexto de descubrimiento, entre lo lógico y lo psicológico, entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo formal y lo empírico, lo normativo y lo descriptivo, la historia interna de la ciencia y la externa, etc.

En el positivismo lógico y en la filosofía tradicional (de Popper y de Lakatos) el primero de los términos de las dicotomías anteriores tiene un valor positivo: es lo que le interesa a la filosofía de la ciencia y es lo esencial en la ciencia. En cambio, el segundo es innesencial y solamente puede interesarle a otras disciplinas no-filosóficas.

Se supone, que la revolución del pospositivismo, como el de Kuhn y Feyerabend, implicó invertir esa estructura valorativa, convirtiendo en positivo lo negativo y viceversa: es decir, que dijo sí, de manera incondicional, a lo subjetivo, por ejemplo, y no a lo objetivo.

Pero lo anterior es simplificar en exceso las cosas, pues de nada serviría invertir los términos si se mantiene la estructura: sería tanto como confirmarla y caer en el irracionalismo (¿quién podría rechazar razonablemente a lo objetivo?).

Creo que la solución al problema no se encuentra en un inversión de la estructura valorativa de las dicotomías sino en un cuestionamiento, una reformulación y quizá un abandono, aunque parcial, de esas dicotomías.

Lo que necesitamos, repito, es, dejar de lado las dicotomías tradicionales y preguntarnos por las relaciones concretas y específicas que existen entre los términos separados por medio de ellas. Por ejemplo, qué relación existe entre lo científico y lo no científico. Sin embargo, plantear el problema en la forma de la relación entre dos entidades separadas y de distinta naturaleza nos cierra las puertas a toda posible solución e implica ya un error, pues la ciencia no es de distinta naturaleza, por lo menos no completamente a lo "exterior" y a lo no científico, si se entiende por ello al resto de prácticas y a las condiciones sociales e históricas. En cierto sentido podemos decir que todo es interior o que todo es exterior, pues lo interior solamente lo es relativamente.

Es necesario comenzar definiendo con más claridad qué es lo "exterior" o lo "no-científico" (lo interior y lo científico creo que han sido mejor definidos y más estudiados), pues en dicha categoría se suele incluir, en la filosofía anglosajona, una serie de fenómenos de distinta naturaleza y jerarquía: desde lo psicológico, lo subjetivo y lo individual, hasta la persuasión, la propaganda, lo estético o lo convencional, las relaciones de fuerza y las instituciones.

Y es ahí donde la filosofía pospositivista, como la de Kuhn y Feyerabend, puede ayudarnos.

La filosofía de la ciencia pospositivista nos dice que la ciencia es una actividad social, que existe en una sociedad y momento histórico determinados: es un producto cultural.

Pero en la filosofía pospositivista encontramos un retroceso ante la idea de que la base de ciencia es social e histórica; incluso Kuhn que plantea una relación circular entre paradigmas y comunidades científicas termina sostenido que desde el punto de vista filosófico solamente es relevante el concepto de paradigma y que puede ser entendido con independencia del segundo; así, no es raro que la posición de Lakatos termine reduciendo a la ciencia a un conjunto de reglas.

Así a pesar de que el propio Popper habló de la necesidad y de la importancia de una historia economicista de la ciencia, a pesar de que Kuhn y Feyerabend hablaron de una historia externa y efectiva de la ciencia en realidad ni entre los filósofos tradicionales sin entre los pospositivistas encontramos una historia de la ciencia a partir de las prácticas y condiciones sociales e históricas que le permiten existir.

Para la filosofía de la ciencia tradicional la relación entre lo interior y lo exterior es una no-relación y para ella así debe ser. La ciencia, quizá aceptaría algún filósofo tradicional, es un producto social e histórico, pero una vez creada se independiza del proceso y del contexto que la produjo y se pone a funcionar por sí misma. Y nuestro deber es defender esa autonomía.

Ahora bien de lo anterior deriva una división de tareas: lo interior es lo que estudia la filosofía de la ciencia, en cambio, lo exterior es lo que estudian la psicología, la sociología y la historia de la ciencia; lo cual quiere decir que la filosofía de la ciencia estudia lo importante, lo esencial, en cambio las otras disciplinas lo innesencial, lo que realmente no importa en la ciencia.

Normalmente se ha considerado que los problemas propios de la filosofía de la ciencia se reducen al análisis de la estructura interna de la ciencia, de su verdad y de su justificación, pero también a buscar lo que es válido para todos los casos: lo universal, lo necesario y eterno que hay en la ciencia.

En cambio, se ha considerado que lo propio de la psicología, la sociología y de la historia de la ciencia, es buscar lo cambiante, lo contingente y lo particular. Pero se considera igualmente que dichas disciplinas siempre están en riesgo: del psicologismo (*todo* es psicológico), del sociologismo (*todo* es social) y del historicismo (*todo* es histórico), es decir, en riesgo de caer en el relativismo, en la autocontradicción lógica (si "todo es relativo" entonces también lo es esta afirmación y por tanto ella no es relativa y por tanto ella se elimina...) y, con ello, en el irracionalismo.

Y en todos los filósofos anglosajones que estudiamos encontramos una identificación de lo exterior a la ciencia con lo psicológico y hemos encontramos también que a lo social lo conciben según el modelo de la conciencia psicológica individual. Aunque si bien es cierto que en algunos de ellos encontramos otra concepción de lo social (en Popper como intersubjetividad e instituciones, en Kuhn como educación), esta se encuentra escasamente desarrollada.

Pero, a pesar de todo, en cada uno de los trabajos de los filósofos anglosajones que estudiamos pudimos ver claramente la interrelación que existe entre los problemas ontológicos, epistemológicos o formales y los problemas sociales y políticos de la ciencia.

Tanto la filosofía tradicional como la pospositivista de la ciencia nos conducen de la pregunta acerca de *qué es la ciencia* a la pregunta de *por qué o para qué la ciencia*, cuál es su función social y política y si esa función es correcta, es decir, qué relación tiene con otras actividades sociales y cómo ha llegado históricamente a ser lo que es.

Creo que lo valioso del trabajo feyerabendiano es mostrar la necesidad de una actitud etnológica frente a la ciencia, frente a nuestro conocimiento, pues la ciencia no es sino la forma de conocimiento propia de la cultura occidental, que surge en la modernidad, pero que no es la única forma de conocimiento que existe y que ha existido.

Lo anterior no significa, y no debe significar, un rechazo de la ciencia, una afirmación de su falsedad o una negación de su utilidad, sino que significa que otras formas de conocimiento que son rechazadas como pseudo-científicas, pre-científicas o no-científicas, quizá pueden ser valiosas, útiles, verdaderas y justificadas.

No se trata de hacer un juicio sumario contra la ciencia: un Sí o un No definitivo sobre ella; pero sí de entender *qué es y ha sido*, para entender *qué puede ser*.

Feyerabend nos llama la atención sobre el hecho de que su dominio en el mundo contemporáneo no se basa *únicamente* en su carácter verdadero o justificado sino *también* en otras razones, sociales e históricas. Feyerabend también nos alerta sobre el exagerado poder que llegar a tener la ciencia y los expertos en nuestra sociedades, predominio que puede tener como efecto la exclusión de lo nuevo y de lo diferente.

Las discusiones de la filosofía de la ciencia no son especulaciones abstractas sobre entidades inexistentes expresadas en un lenguaje ininteligible, sino que, por el contrario, tocan algunos problemas fundamentales de nuestra sociedad y de nuestra cultura (como lo es la función de la ciencia).

Lo anterior tampoco significa que "todo es político"; no se trata de olvidarse de la especificidad de lo teórico, pero sí de cuestionar la idea de que quien considera los factores sociales e históricos que intervienen en la ciencia, como las relaciones de poder, se está olvidando de lo científico, de la científicidad de la ciencia y que para entender a la ciencia es necesario dejar de lado a todo lo "exterior".

Pero encontramos en los filósofos anglosajones que estudiamos, quizá con la excepción de Popper, una concepción de la política y de las relaciones poder muy limitada; eso a pesar de que en muchos de los problemas que tocan están implicados ciertas cuestiones políticas.

Pero la filosofía pospositivista también encontramos algunas posibles objeciones.

Popper y Lakatos nos han señalado algunos defectos en los que pueden caer los estudios sociales e históricos de la ciencia.

Uno de ellos son las consecuencias relativistas que pueden implicar, las cuales conducen al irracionalismo, por ser autocontradictorias: si todo es relativo (social o históricamente), entonces la propia afirmación también lo es, pero sí lo es entonces se autocontradice (pues pretende no ser relativa). Pero esas consecuencias solamente se presenta si el relativismo es absoluto.

Otro es el simplismo y la exageración, esto es, una cosa es decir que existe un conocimiento de lo social y lo histórico sobre la ciencia y otra cosa es decir que existe una determinación absoluta, que la ciencia es un mero reflejo de lo exterior a ella y que su estructura interior no importa. Popper y Lakatos nos recuerdan que la ciencia tiene una estructura interior que impide que lo exterior se exprese en ella de manera inmediata y mecánica. La ciencia tiene relacione con lo demás pero no por ello pierde su autonomía relativa.

Uno más es el de caer en el convencionalismo, es decir, concebir a la sociedad como un sujeto psicológico y como tal, teniendo "voluntad", y plantear que en la ciencia todo se decide por convención, esto es, basándose en la voluntad de la mayoría. Tienen razón Popper y Lakatos en su oposición al convencionalismo, si se entiende por ello la idea de que la verdad y la ciencia dependen únicamente de la decisión de un grupo. Pero la sociedad no tiene por qué concebirse como un sujeto psicológico y los estudios sociales e históricos de la ciencia no tienen por qué ser convencionalistas.

Pero lejos de haber encontrado en Popper y en Lakatos una demostración contundente y definitiva acerca de la imposibilidad de los estudios sociales e históricos de la ciencia, con valor filosófico, lejos de haber encontrado un relativismo absoluto e irracionalista en Kuhn y Feyerabend, lo que hemos encontrado es un escaso desarrollo de un estudio en esos términos. Los procesos que caracterizan a la filosofía pospositivista (la historización, la sociologización, la hermeneutización, la etnologización y la politización) en realidad están poco desarrollados en ella y eso sugiere la necesidad de buscar ayuda en otras partes, en otras corrientes filosóficas, disciplinas o tradiciones filosóficas, como la foucaultiana.

Creo que el estudio de la filosofía de la ciencia anglosajona nos enseña la importancia y la necesidad de los estudios sociales e históricos sobre la ciencia y nos muestra su pertinencia filosófica. Nos muestra, también, que frente a lo que creen los contrarrevolucionarios (que critican a los pospositivistas, porque sociologizaron, historizaron, etc., efectivamente la filosofía de la ciencia) en realidad dicho camino apenas y ha sido andado²⁰⁶.

Como dije antes mi objetivo no ha sido mostrar todos los defectos y limitaciones de los pospositivistas, para después mostrar que la filosofía foucaultiana no los tiene, que es mejor en todo, que es más pospositivista que los pospositivistas: mi objetivo es mostrar la pertinencia de la filosofía foucaultiana en los estudios actuales sobre la ciencia, y para ello de nada me serviría una victoria pírrónica. Lo que me propuse fue, más bien, mostrar sí, los defectos y los límites de la filosofía pospositivista, pero también identificar los problemas que tiene que enfrentar al filosofía foucaultiana y las críticas que se le podrían hacer.

Queda por mostrar que efectivamente en la filosofía foucaultiana no solamente encontramos las tesis propias de la filosofía de la ciencia pospositivista sino también sus procesos característicos y que en ella encontramos una alternativa a sus problemas.

b) Diferencias y semejanzas entre la filosofía de la ciencia anglosajona (tradicional y pospositivista) y la ontología histórica de la verdad foucaultiana

Ahora de manera general y sumaria procederé a comparar el trabajo foucaultiano con el de los filósofos anglosajones que estudié en este capítulo, principalmente con el de los pospositivistas, Kuhn y Feyerabend, pero también con el de los filósofos de la ciencia tradicionales, Popper y Lakatos (se entiende: exclusivamente sobre los problemas que traté en este capítulo)²⁰⁷.

- No existe ninguna referencia en los textos foucaultianos al trabajo popperiano y mucho menos en los popperianos al foucaultiano. Proceden de tradiciones filosóficas diferentes: Popper primero de la germana y después de la anglosajona y Foucault de la francesa. Pertenecen a diferentes generaciones: Popper nació en 1902, Foucault nació hasta 1926, aunque murió diez años antes (en 1984).

De hecho existen pocas semejanzas entre ellos: el trabajo popperiano es fundamentalmente filosófico y tiene como objeto de estudio principalmente a las ciencias naturales, la física; en cambio, el foucaultiano es más bien histórico y su objeto de estudio fueron las ciencias humanas; la principal herramienta de la filosofía popperiana es la lógica (es una "lógica de la investigación científica"), en cambio el de la filosofía foucaultiana es la historia (es una "ontología histórica de la verdad o del saber"). Lo cual no es raro: Popper es un filósofo tradicional de la ciencia, en cambio, Foucault es un filósofo revolucionario y se encuentra cerca del pospositivismo.

²⁰⁶ Un resultado colateral de mi trabajo (no su objetivo principal) ha sido cuestionar la visión que normalmente se tiene de la historia de la filosofía de la ciencia anglosajona: según ella, la filosofía pospositivista inicia con Popper. Kuhn sacó las consecuencias relativistas de las ideas popperianas, Feyerabend las condujo al irracionalismo y Lakatos retomó el buen camino: corrigió los excesos racionalistas de Popper, tomó lo poco bueno de Kuhn y luchó en contra del irracionalismo feyerabendiano a través de su gran síntesis dialéctica.

He mostrado, por el contrario, que ni Popper ni mucho menos Lakatos pueden ser considerados como pospositivistas, pues no aceptan ni las tesis ni desarrollaron los procesos que caracterizan a la filosofía pospositivista. Incluso se puede decir que Lakatos es el primer contrarrevolucionario. Popper, por su parte, no es un positivista a la manera del positivismo lógico, pero tampoco es un pospositivista.

Es decir, un resultado colateral de este trabajo es un cuestionamiento de la filosofía contrarrevolucionaria de la ciencia, de su rechazo de la filosofía revolucionaria y de la filosofía de otras tradiciones filosóficas, pues creo haber mostrado que las razones por las que rechaza esa filosofía están equivocadas pues la filosofía pospositivista no es lo que ella es.

Mi cuestionamiento de la dicotomía entre lo externo y lo interno tiene consecuencias también para la filosofía en general, pues si en la filosofía contemporánea encontramos un movimiento contrarrevolucionario, en contra de la filosofía revolucionaria y de la mundialización de la filosofía, es decir, en contra de lo nuevo y de lo diferente, una defensa de lo existente y de lo interior, pero si el problema está mal planteado, como he mostrado, entonces debemos cuestionar el cuestionamiento contrarrevolucionario.

²⁰⁷ Digo de manera "general" y "sumaria" pues mi objetivo fundamental no es tal comparación y porque una comparación si no exhaustiva por lo menos si detallada desborda los límites de este trabajo.

De manera algunos de su puntos en común son los siguientes:

En la filosofía foucaultiana encontramos un rechazo tan radical como el popperiano, pero el cuestionamiento foucaultiano no se dirige únicamente en contra del sujeto psicológico sino en general, del sujeto trascendental y del sujeto concebido ahistóricamente. Sin embargo, Foucault no identifica a lo exterior a la ciencia con lo psicológico ni toma como modelo de lo social al sujeto psicológico ni considera que lo psicológico y el mundo interior del individuo es un “mundo aparte”. Para él lo exterior a la ciencia está dado por las prácticas y condiciones sociales e históricas. Para él, propiamente, no existe un “exterior” a la ciencia, pues ella no tiene una “interioridad” diferente al resto de lo social, sino que ella misma es un actividad social entre otras y relacionada con otras. Otra diferencia es que Foucault no se limitó a hablar de una “epistemología sin sujeto cognoscente” sino que elaboró una “analítica de los sujetos”, de las posiciones que ocupa el sujeto en el saber.

Sorprendentemente, el mayor acercamiento con la postura foucaultiana, referente al intento de estudiar a la ciencia haciendo referencia a cuestiones sociales e históricas, no lo encontramos con Kuhn o con Feyerabend, como se podría pensar, sino, más bien, en Popper, por lo menos en algunos pasajes de *La sociedad abierta y sus enemigos*, cuando habla de la sociología y, en concreto, del economicismo marxista. Popper, como Foucault, se opone al psicologismo, señala la importancia de una historia que tome en cuenta las determinantes sociales e históricas de la ciencia y aboga por un estudio las instituciones.

Pero existe la semejanza que ambos terminaron tratando cuestiones políticas hicieron importante aportaciones en ese campo, aunque de distinto signo. Popper defiende a la cultura occidental, como la mejor cultura que ha existido, eso a pesar de sus defectos y establece una relación de mutua implicación entre la racionalidad, la crítica, la ciencia y la democracia; su objetivo es defender a la cultura occidental y todo lo que ella implica en contra del irracionalismo, ya sea el epistemológico (el relativismo), el político (el anarquismo o el totalitarismo).

Foucault, en cambio, asume una actitud etnológica ante nuestra cultura, su objetivo es poner en cuestión el presente, quitarle el carácter de inevitabilidad con el que se nos presenta, asume el punto de vista de las resistencias, pone énfasis en los fenómenos de dominación

Todo lo demás es diferente: no cabe duda que Popper acusaría a Foucault de convencionalista, de psicologista, relativista, de irracionalista, etc., y no hay duda que la filosofía de Popper puede ser considerada como el tipo de filosofía a la que se opone y a la que cuestiona: una filosofía formalista, idealista, biologicista, etc.

- Lo mismo que sucede entre Foucault y Popper sucede entre Foucault y Lakatos: un desconocimiento total entre ambos (Lakatos nació en 1922 y murió diez años antes que Foucault). Con Lakatos nos encontramos en las antípodas de la filosofía foucaultiana, pues Lakatos no solamente identifica a lo exterior con lo psicológico, no solamente rechaza cualquier consideración externalista, o, más bien, la considera secundaria respecto del internalismo, sino que aboga a favor de la reconstrucción racional y del tercer mundo. Seguramente Foucault recibiría críticas como las que Lakatos lanza contra Kuhn y contra los “pragmáticos” y “románticos”, pero con creces.

- El mayor número de relaciones, esto es, de semejanzas y de diferencias se encuentran entre Kuhn y Foucault.

Para cualquiera que esté imbuido en la mundialización de la filosofía, en la actualidad resultan evidentes las semejanzas entre la postura kuhniana y la foucaultiana. Pero frecuentemente se tiende, de manera simplista y equivocada, a meter en un mismo cajón a Foucault y a Kuhn. En términos de Rorty, por ejemplo, Kuhn y Foucault son “pragmatistas” o, en términos de los filósofos contrarrevolucionarios, son irracionalistas posmodernistas. En ambos casos se olvidan las importantes diferencias que existen entre ellos, diferencias que se deben no simplemente del hecho de que provienen de dos disciplinas, corrientes y tradiciones filosóficas diferentes sino principalmente debido a los presupuestos de los que parten.

A lo lejos podrá parecer que los paradigmas kuhnianos son equivalentes a las epistemes foucaultianas o que las revoluciones científicas no son sino otro nombre de las discontinuidades epistémicas de las que habla Foucault o viceversa, pero es evidente que no podemos limitarnos a constatar esas “semejanzas”.

Pero la tarea de un análisis comparativo se dificulta en tanto que no existen muchas referencias entre ambos autores. En Foucault encontramos solamente dos referencias tardías a Kuhn y en Kuhn una sola a Foucault²⁰⁸.

Pero si bien es cierto que los trabajos de ambos autores se desarrollaron sin influencias mutuas, creo, de todas formas, que es legítimo realizar una comparación entre ambos trabajos (recurriendo a sus propios conceptos, ¿no se podría decir que, sin saberlo, estaban trabajando en el mismo “paradigma” o la misma “episteme”?); aunque la comparación se complica también debido a la diferente formación, campo de trabajo e intereses de ambos²⁰⁹.

Kuhn originalmente fue físico y en sus libros encontramos sobre todo ejemplos tomados de esa ciencia; su trabajo se enfocó sobre todo la historiografía de la ciencia, pues apenas y cuenta con un trabajo de historia, en el sentido estricto de la palabra (o por mucho hizo historia de las ideas o historia interna de la ciencia).

Por su parte, Foucault no fue un filósofo de la ciencia en el sentido tradicional del término; nunca ha sido considerado como tal y él mismo no se catalogó así. Incluso se discute, como veremos en el capítulo tercero, si fue un filósofo y si su trabajo se puede considerar como filosófico. Foucault no fue tampoco un filósofo tradicional de la ciencia porque no limitó sus estudios al análisis de la ciencia sino

²⁰⁸ En los textos foucaultianos publicados hasta ahora encontramos dos referencias a Kuhn. La primera aparece en un texto de 1971, titulado “Foucault Reponds”, texto aparecido en la revista *Diacritics* en donde responde a una crítica de Steiner. El texto es el siguiente: “M. Steiner cree que debería haber citado a Kuhn. Es verdad que considero que el trabajo de Kuhn es admirable y definitivo. Pero... he leído el libro de Kuhn, en el curso del invierno de 1963-1964 (un año, creo, después de su publicación), acababa de escribir *Las palabras y las cosas*. No he citado, por tanto, a Kuhn, sino a los historiadores que han fascinado e inspirado su pensamiento: G. Canguilhem” (DyE, t II, pp. 239-240).

En ella, como vemos, Foucault se opone a la suposición de que en realidad está copiando o aplicando el trabajo kuhniano (las fechas demuestran lo contrario) y señala que su influencia se encuentra en su propia tradición, tradición que influyó también en Kuhn. Pero Foucault falsea las cosas cuando sugiere que Canguilhem influyó en el trabajo de Kuhn, pues quienes realmente lo hicieron fueron los anteriores historiadores franceses de la ciencia y de las ideas, como Koyré.

La segunda referencia (que, por cierto, los editores de DyE no mencionan en su índice de nombres) se encuentra en la introducción a la edición inglesa del un libro de Canguilhem. Foucault está hablando del “punto de vista epistemológico” que es necesario para hacer la historia de las ciencias y dice: “este punto de vista, es el que hace aparecer a través de diversos episodios de un saber científico un ‘camino ordenado lentamente’: lo que quiere decir que los proceso de eliminación y selección de los enunciados, de la teorías, de los objetos se hace a cada instante en función de una cierta norma; y ella no puede ser indicada con una estructura teórica o con un paradigma actual, porque la verdad científica de hoy no es ella misma más que un episodio, digamos, a lo más, un término provisional. No es tomando apoyo sobre una ‘ciencia normal’ en el sentido de T. S. Kuhn que se puede regresar hacia el pasado y trazar verdaderamente la historia; es encontrando el proceso ‘normado’, en el cual el saber actual no es más que un momento sin que se pueda, salvo profetismo, predecir el porvenir” (DyE, t III, pp. 436-437).

La mención de Kuhn, un poco despectiva (sobre sus conceptos de “paradigma” y de “ciencia normal”), es la cita anterior es poco menos que enigmática, pues Foucault está diciendo algo (en contra del presentismo) que el propio Kuhn aceptaría; Foucault le está atribuyendo a Kuhn una posición diferente a la que realmente sostiene.

En el caso de Kuhn sí existe una referencia a Foucault, pero es más bien tardía, es de 1987 y aparece en “¿Qué son las revoluciones científicas?”, en una nota de pie de página en la que dice:

“Wolfgang Stegmüller ha calificado y ampliado el enfoque de Sneed postulando una jerarquía de términos teóricos en la que cada nivel se introduce dentro de una teoría histórica particular. El cuadro resultante de estratos lingüísticos presenta intrigantes con el discutido por Michel Foucault en *The archeology of Knowledge*” (Op. cit., pp. 58-59).

Lo que dice Kuhn es simplemente que existen ciertas semejanzas entre los análisis de un filósofo de la ciencia anglosajón (formalista: “estructuralista”) y lo que dice Foucault en *La arqueología del saber*.

Lo anterior es muy poco material para realizar un análisis, pero nos permite sacar algunas conclusiones.

²⁰⁹ La obra cumbre de Kuhn *La estructura de las revoluciones científicas de las revoluciones científicas* es del año de 1962, año en el que Foucault ya había publicado *Historia de la locura* y estaba a punto de publicar *El nacimiento de la clínica* pero es cuatro años anterior a la publicación de *Las palabras y las cosas* y cinco a la de *La arqueología del saber*, por tanto, no se puede hablar de una imitación de uno por el otro ni de una influencia directa. Recordemos que el primer libro de Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*, fue publicado desde 1954.

Pero Foucault llegó a tener conocimiento de la obra kuhniana desde mediados de los sesenta, pues, contra lo que piensan algunos críticos despistados, fue extremadamente cosmopolita y para nada provinciano: estaba al tanto de todas las novedades intelectuales de su momento y estaba al tanto de las publicaciones que se hacían en otras tradiciones filosóficas: claro está dentro de sus ámbitos de interés, como lo era la historia de la ciencia.

En *Las palabras y las cosas* y en *La arqueología del saber* existen referencias a la filosofía anglosajona: a Russel, a Wittgenstein, a Austin, etc., entonces, ¿por qué no habría tenido noticia de la filosofía de la ciencia anglosajona?

En el caso de Kuhn es notorio que hasta mediados de los años ochenta aparezca una referencia a Foucault (también aparece una referencia a Apel, como “hermeneuta”).

Pero también podemos preguntarnos, dado que Kuhn siempre ha reconocido la gran influencia que tuvieron sobre él los historiadores de la ciencia y de las ideas francesas ¿por qué no habría tenido noticia de quien es considerado uno de sus principales descendientes y quien publicó libros, prácticamente *best-sellers*?

Aunque, es verdad, lo anterior no son sino especulaciones.

que declaró que su objeto de estudio era el “saber”, que incluía conocimientos que desde la perspectiva tradicional de la ciencia serían considerados como pre-científicos, pseudo-científicos, además de que estudió el saber en función de sus relaciones con las formas de poder y de subjetividad. Sus trabajos se concentran en las ciencias humanas y aunque sí escribió sobre la historiografía, sí realizó auténtico trabajo histórico.

Sin embargo, a pesar de sus diferencias creo que ambos pueden considerarse como “pospositivistas”, en sentido amplio, como críticos del positivismo, como estudiosos críticos de la ciencia: no solamente constatar y tratar de explicar las relaciones entre los hechos sino que buscan sus condiciones de posibilidad o de existencia.

Ciertamente el positivismo al que se oponen es diferente: el de Kuhn es el positivismo lógico, que dice que todo conocimiento se origina en la experiencia y que toma como principal herramienta para el estudio de la ciencia a la lógica, pues considera que lo más importante en la ciencia es su estructura lógica; en cambio el positivismo al que se opone Foucault es el del siglo XIX, tal y como se puede encontrar en los historiadores o en los textos comteanos; pero en ambos casos se trata de una filosofía y una manera de hacer historia que considera que existen hechos, que existen observaciones neutrales de ellos, que todas se refieren a una misma realidad, que esa realidad se va conociendo poco a poco y cada vez mejor, que existe, entonces, una acumulación progresiva de conocimiento²¹⁰.

Tres razones justifican las afirmaciones anteriores: ellos recibieron las mismas críticas. Esto porque aceptaron el mismo tipo de tesis y porque realizaron en su trabajo el mismo tipo de procesos (lo cual no significa que su trabajo sea igual en todos los aspectos, pues existen otros en los que no tienen prácticamente ningún parecido).

Ambos, de hecho, han recibido críticas semejantes: 1) de irracionalismo: proponen que los determinantes de la ciencia son factores irracionales, como las decisiones de los científicos y las relaciones de poder; 2) de relativismo: plantean que la verdad no existe, pues para ellos que existen muchas verdades, según la sociedad y el momento histórico; 3) de catastrofismo: plantean que en la historia existen rupturas absolutas que no pueden ser explicadas y después de las cuales todo cambia; 4) de sociologismo: confunden el contexto de descubrimiento con el de justificación; 5) de precipitación: se les acusa de generalizar algunos casos de la historia de la ciencia; 6) de autocontradicción: niegan y rechazan lo que suponen y afirman.

Ambos han respondido que las críticas que se les han hecho, los han malinterpretado.

Las semejanzas entre ellos son: 1) ambos se oponen a la historia de las ideas o a la historiografía de los libros de texto (pues ellas nos dan una visión falsa de la ciencia y hacen uso de nociones y principios cuestionables); 2) ambos se oponen a la visión continuista, progresista y presentista de la historia ciencia; 3) ambos consideran que la ciencia no se debe analizar únicamente tomando en cuenta sus aspectos lógicos (no rechazan a la lógica pero sí al logicismo); 4) ambos dan gran importancia a la historia de la ciencia para entender a la ciencia; 5) ambos dan importancia a la base sociológica de la ciencia; 6) ambos ponen énfasis en los aspectos revolucionarios o discontinuistas de la ciencia; 7) ambos tienen una noción maestra como lo es la episteme o los paradigmas que es aquello que determina y hace posible a las teorías y enunciados particulares, y que implica presupuestos ontológicos, metodológicos, institucionales, etc.; 8) ambos consideran que la observación está cargada de teoría; 10) ambos adoptan una posición hermenéutica respecto de la historia de la ciencia o del saber; 11) ambos tienen una concepción de la verdad como algo histórico, 12) ambos consideran que ya no pertenecemos al paradigma moderno y que el hecho de que lo percibamos es un signo de una revolución que se acerca y que nuestros aparatos conceptuales deben cambiar junto con nuestra época; 13) ambos ponen énfasis en los momentos de la historia en que los hombres se han puesto a “pensar de otra manera”, a pensar diferente a como se habían venido pensando. Entre otras semejanzas.

Algunas diferencias entre Foucault y Kuhn o entre la ontología histórica de la verdad y la filosofía e historia de las revoluciones científicas: 1) a Foucault le interesa el saber en general, a Kuhn únicamente

²¹⁰ Ahora bien, según Laudan, en *La ciencia y el relativismo*, la filosofía de la ciencia pospositivista se caracteriza por: 1) la tesis de la carga teórica de la observación, es decir, la idea de que no existen observaciones neutrales; 2) la concepción discontinuista de la historia de la ciencia; 3) el holismo lingüístico, es decir, la idea de que el significado no es dado aisladamente entre una palabra o una oración y la realidad sino que es resultado de su relación con otras expresiones lingüísticas, por lo cual no se puede hacer una verificación término por término; 3) la tesis de la inconmensurabilidad de las teorías, esto es, que entre dos teorías diferentes no siempre todos los términos son traducibles; 5) la aceptación de la existencia de los intereses y determinaciones sociales de la ciencia; 6) el antimetodologismo, es decir, por la negativa a aceptar que existe un único método científico que garantice resultados científicos.

Podemos ver que tanto Foucault como Kuhn, aunque quizá más el primero que el segundo, de manera diferente, cumplen con los requisitos para considerarlos como filósofos de la ciencia pospositivistas.

la ciencia; 2) Foucault trabaja con ciencias “blandas” (las ciencias humanas), Kuhn con ciencias duras (las naturales, como la física); 3) a Foucault le interesan menos los grandes pensadores individuales y pocas veces hace referencia a ellos, a Kuhn sí le interesan y sí hace referencia a ellos; 4) Foucault excluye las explicaciones en términos psicológicos, Kuhn las incluye y las acepta; 5) Foucault cita prolijamente textos antiguos y casi no toma en cuenta a los especialistas actuales, Kuhn sí lo hace; 6) Foucault busca reglas específicas, Kuhn patrones generales y excluye la posibilidad de encontrar reglas determinadas; 7) Foucault hace referencia al aspecto institucional concreto de la ciencia, Kuhn no lo hace, simplemente hace referencias vagas a las “comunidades científicas”; 10) Foucault es más historiador y Kuhn más filósofo, en el sentido de que Foucault sí hizo historias de la ciencia y Kuhn no, pero Kuhn sí escribió textos dedicados a cuestiones filosóficas específicas sobre la ciencia, en cambio Foucault no lo hizo; 11) a Foucault le interesa el papel social y político de la ciencia, Kuhn parece desinteresado de él; 12) Foucault no se limita a constatar que la concepción tradicional de la filosofía y la historia de la ciencia está equivocada sino que pretende determinar sus condiciones de existencia históricas, Kuhn no lo hace.

Algunas posibles críticas de la filosofía foucaultiana desde la perspectiva foucaultiana serían que, a pesar de sus declaraciones, Kuhn no ha realizado una historia externa de la ciencia y que no ha considerado a la ciencia como un fenómeno histórico y que se ha quedado en la historia interna, en la historia de las ideas científicas; además Kuhn hace uso, en sus explicaciones, de nociones y métodos tomados de la psicología.

Un claro defecto de los trabajos foucaultianos frente a los kuhnianos es que no se detienen en cuestiones tales como analizar el contenido específico de las teorías que analiza y no plantearse si lo que encuentra es verdadero o falso, correcto o no. Además de que no discute las implicaciones filosóficas de algunos conceptos que utiliza.

No estoy diciendo que Foucault es el verdadero pospositivista más pospositivista incluso que los propios pospositivistas; solamente sostengo que los procesos que, según me parece, caracterizan e la filosofía de la ciencia pospositivista se encuentran más desarrollados en la filosofía foucaultiana.

Pero sí creo que en algunos aspectos la filosofía foucaultiana puede servir como correctivo del trabajo kuhniano y viceversa.

- Como señalé antes, entre la filosofía foucaultiana y el trabajo kuhniano existen el mayor número de semejanzas, pero también existen algunas entre la primera y el anarquismo feyerabendiano.

En *Diálogos sobre el método* de 1989 Feyerabend menciona a Foucault: “el libro de Foucault sobre los cambios habidos en las actitudes frente a la salud mental, la cárcel y la salud. Hace tiempo, antes que los enfermedades mentales se interpretasen como una consecuencias de un pacto con el diablo, a los enfermos mentales se le clasificaba junto a los pobres y a los vagos; hoy la medicina ha sustituido (*a la anterior interpretación*)”, es decir, los conceptos sobre la locura, la salud, el delito, etc., “son diferentes en las distintas sociedades, e incluso en capas diferentes de la misma sociedad” (*Op. cit.*, p. 23).

Feyerabend hace referencia en la cita anterior al libro *Historia de la locura* de Foucault y hace referencia a la principal tesis de Foucault y saca de ella una consecuencia relativista, que ciertamente está justificada por el texto foucaultiano.

Entre el trabajo foucaultiano y el feyerabendiano existen algunas semejanzas: en ambos encontramos un cuestionamiento del función social de la ciencia, una consideración etnológica de la misma y de los factores políticos que intervienen en ella. En ambos encontramos la idea de que la ciencia se ha impuesto no únicamente con base en su verdad y en su carácter justificado sino también basándose en otro tipo de factores: económicos, políticos, etc. Encontramos igualmente en ambos la idea de que la ciencia ha traído consigo el rechazo, el olvido, etc., de otras formas de conocimiento. Concretamente Foucault, a mediados de los años setenta habló de una “liberación de los saberes sojuzgados”. Pero una diferencia entre ellos es que en el foucaultiano sí encontramos desarrollada una teorización explícita sobre el poder. Después veremos que Foucault ha sido calificado como “anarquista” (por Merquior y otros), sin embargo, esa caracterización corresponde más bien a Feyerabend. En este capítulo señalé que Feyerabend en realidad no es un anarquista sino un liberal, un liberal radical o extremo, y señalé también que sus concepción de la política es muy limitada y simplista. Feyerabend concede gran importancia a lo psicológico, aunque reconoce la importancia de factores “objetivos”, como las prácticas, las instituciones, las condiciones sociales, etc. en cambio, Foucault, como ya dije, rechaza por completo lo psicológico.

- En esta primera parte hablé primero acerca de la situación actual de la filosofía, de los procesos que la caracterizan así como de los problemas que tiene que enfrentar; acabo de mostrar los límites de la filosofía de la ciencia anglosajona frente a la filosofía foucaultiana así como las críticas que puede hacer a esta. He sostenido que la filosofía foucaultiana es relevante dentro del panorama actual de la filosofía y particularmente en lo que respecta a los estudios actuales sobre la ciencia. Pero ¿en qué consiste la

filosofía foucaultiana?, ¿realmente existe una filosofía foucaultiana?, ¿no acaso está anulada por un Gran Error?

Una vez tratado el problema de las relaciones entre lo interno y lo externo en la filosofía de la ciencia positivista anglosajona nos corresponde ahora hablar de la filosofía foucaultiana; esa será nuestra próxima estación.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO 3

Foucault en la boca de sus intérpretes y críticos: el Error

“Me siento orgulloso de que algunos piensen que soy un peligro para la salud intelectual”, M. Foucault, “Truth, Power, Self”.

Desde la introducción dije que se han realizado gran cantidad de críticas a la filosofía foucaultiana, que existen sobre ella muchos prejuicios, que es necesario hacer muchas aclaraciones y deshacer muchos malentendidos y que una de mis principales tareas es hacer eso, pues quizá el obstáculo más importante a mi intento por mostrar la relevancia de la filosofía foucaultiana respecto de los estudios contemporáneos de la ciencia se encuentra ahí, precisamente.

En la introducción y en el primer capítulo presenté las críticas que la filosofía contrarrevolucionaria generalmente hace a la filosofía revolucionaria, y también mencioné que la filosofía foucaultiana es considerada como parte y un claro ejemplo de todos los defectos de esa filosofía y de la filosofía continental francesa.

En el primer capítulo y en el anterior dije que la filosofía foucaultiana tiene semejanzas con la filosofía de la ciencia pospositivista pues no solamente comparte sus principales tesis y ha llevado a cabo procesos semejantes sino que también ha recibido el mismo tipo de críticas por parte de la filosofía tradicional y de la contrarrevolucionaria: ambas han sido acusadas de ser un relativismo irracionalista y autocontradictorio¹.

En el capítulo anterior recogí algunas de las críticas a la filosofía pospositivista por plantear las relaciones entre lo interno a la ciencia y lo externo o, mejor dicho, por cuestionar la disyunción exclusiva entre ellos; pues bien, dichas críticas no solamente podrían aplicarse a la filosofía foucaultiana (por intentar explicar a la ciencia en términos “externalistas”, en términos de las prácticas y condiciones sociales e históricas, o por buscar las relaciones entre los saberes y los poderes) sino que de hecho son semejantes a las que a recibido.

En este apartado abordaré, precisamente, las críticas que se le han hecho a la filosofía foucaultiana. Pero esta tarea parece más fácil de lo que realmente es.

Existen una gran cantidad de críticas a la filosofía foucaultiana, pues ella ha sido estudiada por autores de diferentes tradiciones, disciplinas y corrientes filosóficas y en diferentes momentos: desde la publicación de *Historia de la locura* hasta sus últimos libros, e incluso después de la muerte del propio Foucault, con la publicación de textos inéditos y con la reedición de otros antiguos, las críticas no han cesado y no dan visos de dejar de producirse.

Y ante la multiplicidad de ellas, el estudioso del trabajo foucaultiano puede asumir varias actitudes: una de desesperación, pues ante su variedad y sus diferencias puede llegar a la conclusión de que nada hay común entre ellas y que, por tanto, no se las puede sistematizar, ya que a veces las críticas incluso son contradictorias (algunas acusan a Foucault de haber dicho X y otras lo acusan de no haber dicho X); otra simplista que piense que en el fondo todas son iguales, que no existen diferencias entre ellas, que todas se reducen a una gran Crítica que apunta a un único gran Error de fondo y que siempre se

¹ La filosofía pospositivista, se supone, niega la diferencia entre la ciencia y lo no científico, pues intenta explicar a lo interno a ella en términos de lo externo, esto es, desconoce su estructura interna y plantea que la ciencia no es sino un reflejo de los factores externos, principalmente los psicológicos, y por eso cae en el psicologismo o en el sociologismo y, finalmente, en el relativismo.

mantuvo, manifestándose de diferentes formas; una más de autofelicitación: considerar que ningún crítico ha entendido nada de la filosofía foucaultiana, que uno es el único que la ha entendido y que por tanto ninguna crítica da en el blanco y que ni la filosofía foucaultiana ni sus estudiosos tienen por qué responder nada. En todos los casos se trata de pretextos para no leer, para no tomarse el trabajo de analizar textos, reconstruir argumentos, considerar los cuestionamientos y tratar de responderlos.

En este apartado intentaré sistematizar las críticas que ha recibido la filosofía foucaultiana, colaborando así a su estudio y esperando facilitar la labor algún estudioso futuro de tratar de explicar finalmente *toda* la filosofía foucaultiana².

A continuación indicaré lo que haré en este apartado.

Como muchas de las críticas a la filosofía foucaultiana se basan más en las interpretaciones que en los propios textos foucaultianos entonces expondré y criticaré, en términos muy generales, las más representativas y más importantes de ellas: la de Deleuze, la de Morey, la de Rorty, la de Dreyfus y Rabinow y la de Veyne. Distingo entre los intérpretes, como los anteriores, y los simples “apologistas”: estos últimos son aquellos que no proponen una forma nueva de entender a la filosofía foucaultiana sino que se limitan a exponerla, a resumirla, etc.; a los apologistas, no los tomaré en cuenta, ni aquí ni en otro lado.

Es necesario distinguir también entre las críticas a la filosofía foucaultiana y los simples prejuicios y actitudes de rechazo, a las que llamo “críticas no teóricas”. Por eso, antes de exponer las “críticas teóricas” a la filosofía foucaultiana, trataré algunos de los principales prejuicios y actitudes de rechazo que existen frente a ella y frente a la filosofía francesa en general (como vimos en el primer capítulo) en la tradición anglosajona (lo que dice Foucault es un rollo continental, una moda o la expresión de su vida), pues, como se recordará, parte de los objetivos de este trabajo es comparar a la filosofía foucaultiana con dicha tradición y, en general, colaborar con el diálogo entre las tradiciones filosóficas y no hay nada mejor para ello que comenzar deshaciendo prejuicios y poniendo de manifiesto las actitudes irracionales que subyacen a los rechazos. Tomaré un trabajo de Merquior como ejemplo de estas críticas³.

Distingo igualmente entre las críticas históricas o empíricas y las filosóficas. Aclaro que únicamente trataré las filosóficas⁴.

Asimismo distingo entre los críticos “racionalistas” (los que se autodenominan defensores de la Razón frente a la Irracionalidad) y los “posmetafísicos” (los que pretenden estar más allá de la Razón); consideraré ambos tipos de críticos, pero pondré más énfasis en los primeros.

El objetivo de este capítulo será considerar y reconstruir las críticas filosóficas a la filosofía foucaultiana como un único argumento; aunque ningún crítico ha sostenido tal argumento, sino que es una reconstrucción que he elaborado a partir de deferentes críticas. Haré esto para no perderme en críticas menores o aisladas, para mostrar las semejanzas y las relaciones que existen entre ellas; pero también porque me facilitará la tarea de tratar de responderlas y además servirá al lector para tener una imagen completa de aquello a lo que mi trabajo se opone y para que, de esta manera, tenga una imagen indirecta de lo que propongo.

Las críticas al trabajo foucaultiano creo que se pueden agrupar en seis grandes conjuntos: 1) las que se refieren a su coherencia lógica y a su supuesto irracionalismo; 2) las que giran en torno al problema de su “estructuralismo”; 3) las que se dirigen a su “teoría del poder” y a la actividad política de Foucault; 4) las que se centran en la relación entre el saber y el poder; 5) las que se refieren a la cuestión del sujeto y, finalmente, 6) las que hablan del retorno de lo reprimido.

Esas críticas no son del mismo tipo: la primera y la última se refieren a toda la obra foucaultiana pues son críticas generales; en cambio las otras cuatro se refieren, principalmente, a momentos

² Aclaro que no pretendo ser en absoluto un pionero en dicha tarea, pues foucaultianos como el filósofo argentino Abraham, en su libro *Los senderos de Foucault*, han intentado hacer algo semejante. Igualmente Eribon, el gran biógrafo de Foucault, en su libro *Foucault y sus contemporáneos*, también lo ha intentado. Y distintos estudiosos han tratado de responder, por ejemplo, a las críticas que hizo Habermas a Foucault Cf., Janicaud, “Racionalidad, fuerza y poder. Foucault y las críticas de Habermas”.

Pero creo que hay varias razones que justifican el intento de volver a hacer algo semejante. Primero, dichos autores consideran autores y libros, y no críticas en general; segundo, asumen una actitud apologética; tercero, se concentran en las críticas recientes a la filosofía foucaultiana; cuarto, toman en cuenta solamente determinado tipo de críticas, frecuentemente no las más difíciles sino las que de entrada son absurdas; quinto, no asumen una actitud crítica frente a la filosofía foucaultiana y cuando hablan de ella se limitan a exponerla.

³ Merquior es (fue, pues ya murió) un pensador brasileño, pero que escribió al estilo anglosajón y para un público anglosajón.

⁴ Aclaro que esto no es porque desdeñe las críticas históricas; simplemente mi texto es de una naturaleza diferente. En el futuro espero poder considerar y, en su caso, responder a este tipo de críticas.

específicos del trabajo foucaultiano: la segunda a los textos de los años sesenta, la tercera y la cuarta a los textos de los años setenta y la quinta a los de los años ochenta, principalmente, aunque esta última crítica en realidad también abarca gran parte de los textos foucaultianos. Pero es claro que la primera es la fundamental, pues, de ser cierta, las demás críticas saldrían sobrando o, en todo caso, serían secundarias respecto de ella. Sin embargo, creo que todas ellas están relacionadas y pueden utilizarse para construir un único argumento que pretendería refutar completamente a la filosofía foucaultiana: mostrar su incoherencia de fondo y siempre presente. Eso es lo que llamo “El Error de Foucault”, entendiendo por ello la idea de que todo el trabajo foucaultiano puede ser refutado, independientemente de cualquier otra prueba, sobre la base de su coherencia lógica (su falta de coherencia lógica).

No todas esas críticas incumben de la misma manera a un trabajo como este, dedicado al estudio de la ontología histórica de la verdad foucaultiana, sino que son principalmente las primeras cuatro y la última las que se relacionan de manera directa con él, pero expondré todas a lo largo de este trabajo en sus distintos apartados.

La función de este capítulo es algo retórica, en el sentido de que comienza con “lo que se dice” sobre la filosofía foucaultiana, con las críticas que se le hacen, dejando entrever que quizá esas críticas no sean correctas, pues las interpretaciones que se hace de ella generalmente son incorrectas. Pero la función de este capítulo no es totalmente retórica, pues no intento mostrar que todas las críticas que se han hecho a la filosofía foucaultiana están completamente equivocadas, que ningún crítico ha dado jamás en el blanco, que ninguno ha entendido nada, para después mostrar “lo que verdaderamente ha dicho Foucault y que nadie, hasta mí, ha podido entender”.

Considero, frente a los apologistas y a los posmetafísicos, que es necesario tomar en cuenta las críticas a la filosofía foucaultiana, por más absurdas que parezcan, por más equivocadas que resulten, pues todas ellas nos enseñan algo importante sobre ella: nos enseñan lo que no debería ser y lo que no puede ser.

Estoy convencido de que para entender a la filosofía foucaultiana (y quizá para entender cualquier pensamiento) a veces resulta más útil y esclarecedor las críticas injustas que las interpretaciones acriticas.

Estoy convencido de que no se puede prescindir de la argumentación y también lo estoy de que la filosofía foucaultiana está lejos de haberlo intentado, como piensan críticos, racionalistas y posmetafísicos (e implícitamente los apologistas). Trataré de mostrar, en efecto, que las tesis y las propuestas foucaultianas se pueden fundamentar basándose en argumentos. Por eso aquí consideraré primero los argumentos en contra de la filosofía foucaultiana para tratar de responderlos con los argumentos foucaultianos.

De cualquier manera, el objetivo de este capítulo es exponer los problemas que la filosofía foucaultiana tiene que enfrentar, las críticas a las que debe responder, los lugares en los que necesita hacer aclaraciones y los malentendidos a los que debe deshacer. Lo dicho en este capítulo, junto con lo dicho en el capítulo anterior, dedicado a la filosofía, la historia y la sociología de la ciencia anglosajona, serán un punto de referencia constante en todo este trabajo.

En cada uno de los siguientes capítulos y apartados iré señalando los problemas que supone la filosofía foucaultiana, así como las críticas que se le pueden hacer, las respuestas que dio Foucault a dichas críticas, en caso de existir, y las respuestas que se podrían dar a ellas adoptando una postura foucaultiana; pero también señalaré los problemas que siguen pendientes, sin responder y sin resolver, y que los estudiosos de la filosofía foucaultiana tienen que enfrentar.

1. Algunas de las principales interpretaciones sobre la filosofía foucaultiana

Como señalé desde la introducción algunas de las interpretaciones sobre la filosofía foucaultiana se han convertido con el tiempo en “la verdad de lo que dijo Foucault”, incluso han llegado a sustituir la lectura de los textos foucaultianos. Sin embargo, algunas de dichas interpretaciones son cuestionables, sobre todo si se las compara con los textos foucaultianos; y no me refiero solamente a los textos poco conocidos, hasta hace poco inéditos o no reeditados desde hace muchos años, sino incluso a los libros y las famosas historias foucaultianas en las que se apoyan primordialmente dichas interpretaciones (pues, en general, se basan poco en un trabajo de investigación bibliográfica). Y si son cuestionables a partir de la mera comparación con los libros de Foucault, ahora que, gracias a *Dits et écrits* y a la publicación de textos inéditos, conocemos más textos foucaultianos y tenemos una visión más amplia del trabajo foucaultiano, resultan todavía menos aceptables.

Otro problema con las interpretaciones existentes sobre la filosofía foucaultiana es que utilizan conceptos, principios y métodos propios de la historia de las ideas. Por ejemplo, cuando se dice que el trabajo de Foucault es una historia del sujeto basándose exclusivamente en las declaraciones de Foucault, en lo que quiso decir y hacer; cuando se intenta mostrar que Foucault siempre quiso hacer una historia de

la subjetividad (a pesar de que en muchos textos no habló de eso y sí dijo, en cambio, que su objetivo era otro), que desde sus primeros textos ya estaba presente dicha preocupación, como un germen, como una anticipación y que, con el tiempo, dicha semilla fue germinando, no sin vencer algunos obstáculos, no sin realizar algunas desviaciones, hasta finalmente llegar a la luz... Cuando se hace eso, lo que se hace es aplicar a la filosofía foucaultiana lo que ella cuestionó y rechazó en la historia de las ideas.

Un problema más grave con las grandes interpretaciones es que han simplificado a tal grado la propuesta foucaultiana que esta resulta absurda, de entrada insostenible y con ello, fácilmente criticable, por lo cual muchos “críticos” creen que por haber cuestionado dichas interpretaciones han realmente refutado y destruido a la filosofía foucaultiana, siendo que solamente han criticado una interpretación incorrecta o limitada de ella.

Nada sería más ajeno a la filosofía foucaultiana, como ya he dicho, que pretender legislar sobre las interpretaciones o, peor, pretender prohibirlas, pues se pueden hacer, y se han hecho, muchas interpretaciones sobre ella. Recordemos que el propio Foucault insistió en que su trabajo era “una caja de herramientas” y que cualquiera podía tomar lo que quisiera para producir efectos nuevos e imprevistos. Pero sería equivocado concluir que todas las interpretaciones son válidas o que todas valen lo mismo, que se puede interpretar de cualquier forma y en cualquier sentido, pues la filosofía foucaultiana ha insistido en que en toda sociedad y en todo momento existen reglas que determinan lo que puede ser dicho, cómo decirlo, etc. Y la filosofía foucaultiana, así como las interpretaciones y críticas sobre ella, no puede escapar y no escapa a ese hecho. Ciertamente una parte importante de la labor de la filosofía foucaultiana es mostrar que las reglas son históricas, esto es, que podrían ser de otra manera, que no son necesarias, universales y eternas, pero ello no debe entenderse en el sentido de que uno puede liberarse al instante y totalmente de todas las reglas o que las reglas no existen, que son una ilusión, ya que, históricas y todo, de todas maneras existen y son eficaces⁵.

La filosofía foucaultiana se opone tanto a la idea de que existe un sentido oculto que hay que buscar como a la interpretación infinitista (o sobreinterpretación) que se deduce de ella pero también se opone a las pretensiones de estar más allá de todo, por ejemplo, de las reglas que rigen el trabajo intelectual. El trabajo foucaultiano no es ni debe ser usado como una justificación del analfabetismo.

Bajo esas dos premisas cuestionaré tanto a las críticas como a las interpretaciones sobre la filosofía foucaultiana.

Es por lo anterior que dedico este apartado a algunas de las principales interpretaciones sobre la filosofía foucaultiana. Sería imposible, y quizá inútil, considerar a *todas* las interpretaciones que se han hecho sobre los textos foucaultianos; sobre todo lo sería porque no todas esas interpretaciones son igualmente importantes, originales, rigurosas, etc., sino que solamente algunas de ellas las que realmente proponen una visión nueva de la filosofía foucaultiana, mientras que otras se limitan a repetir otras interpretaciones. Por eso he escogido, de entre de todas ellas únicamente a cinco: la de Morey, la de Deleuze, la de Rorty, la de Dreyfus y Rabinow y la de Veyne.

Eso por varias razones: porque son representativas de las principales tendencias interpretativas sobre la filosofía foucaultiana; porque han sido y siguen siendo sumamente influyentes; porque en ellas se basan muchos de los críticos de la filosofía foucaultiana; porque haré una constante referencia a ellas a lo largo de este texto; y porque yo mismo me baso en ellas en algunos puntos y porque tienen que ver con el tema de mi trabajo (las relaciones entre los saberes y los poderes) así como con otras temas relacionados con él (la verdad, la racionalidad, etc.).

Otra aclaración importante es que la separación entre críticos e intérpretes no es absolutamente excluyente, pues toda crítica supone una interpretación y viceversa; sobre todo resulta cuestionable cuando incluyo a algunos autores, como Rorty o Dreyfus y Rabinow, en ambos grupos. La diferencia que establezco radica en que el intérprete trata, en una actitud “hermenéutica”, de comprender por qué dijo Foucault lo que dijo, cuál es la lógica le subyace, etc., en cambio, el crítico juzga desde fuera, supuestamente situado en el lugar de la racionalidad y de la verdad.

a) La interpretación de Morey

Indudablemente la interpretación más influyente en nuestro medio, hispanohablante, es la del filósofo español Morey pues su libro *Lectura de Foucault* ha hecho accesibles, quizá por primera vez, los textos foucaultianos a muchos lectores pues en él expone (siguiendo un orden cronológico, libro por libro, recurriendo a cuadros sinópticos, haciendo referencia a los autores en los que supuestamente se

⁵ Esto ha sido visto con claridad por Erison. Al principio del “Prefacio” de su libro *Michel Foucault* dice “ni siquiera él mismo (Foucault) podía hacer abstracción de la sociedad en la que estaba inmerso: era tributario, como todo el mundo, de esas ‘funciones’ que describía” (*Op. cit.*, p. 11).

basa Foucault, haciendo referencia al “contexto cultural”, etc.) lo que los textos foucaultianos dicen, sin agregar casi ninguna interpretación. En todo caso, la interpretación de Morey es deudora respecto de otros estudiosos de la filosofía foucaultiana, como Dreyfus y Rabinow (Morey periodiza el trabajo foucaultiano con base en métodos -arqueología y genealogía- y a objetos de estudio -el saber y el poder-) y Deleuze (en lugar de analizar los textos foucaultianos sobre el poder, Morey expone tal cual la reconstrucción que Deleuze ha hecho de ellos)⁶, por lo cual se le podrían hacer las mismas críticas que les pueden hacer a ellos.

Cuatro defectos, sin embargo, son notorios en la “lectura” de Morey: primero, es acrítica, es decir no cuestiona los textos foucaultianos ni intenta responder a las críticas que se les han hecho (por mucho las menciona); segundo, es acrítica también porque no reflexiona sobre el procedimiento que emplea para su “lectura”, es decir, no se da cuenta de que es propio de la historia de las ideas que el propio Foucault ha cuestionado, y que ha cuestionado con razón⁷; tercero, es una de las principales responsables de la idea (dominante en nuestro medio) de que el trabajo foucaultiano está separado en tres “periodos”, que se distinguen por tres “métodos” y por tres “objetos de estudio” diferentes⁸; cuarto, porque el paso de un periodo a otro, principalmente, el del periodo “arqueológico” al “genealógico”, lo explica basándose en “influencias” (personales y sociales)⁹.

En realidad la principal aportación de Morey es de índole metodológica, es decir, en cuanto a la periodización de la obra foucaultiana, en cuanto a la clasificación de sus textos, etc. Sin embargo, en este trabajo me opondré, precisamente, a la idea de que la filosofía foucaultiana tiene un “método”, un único “objeto de estudio” o “tema”, etc., es decir, me opondré a lectura de Morey.

En textos posteriores, principalmente en su “Introducción: la cuestión del método” (en *Técnicas de sí*), Morey ha rectificado algunas de sus propuestas¹⁰, pero sigue manteniendo la idea de que existe

⁶ Morey, por cierto, es tan foucaultiano como deleuzeano, y buen deleuzeano, y recurre a lo que dice Deleuze, por ejemplo, sobre el pensamiento, para caracterizar a la filosofía foucaultiana. Un ejemplo de esto es su ensayo “Sobre el estilo filosófico de Foucault. Una crítica de lo normal”.

⁷ Morey dice, y dice bien, que la filosofía foucaultiana “ha sido objeto de rápidas trivializaciones y su pensamiento se ha visto reducido a una apretada colección de slogans” (“Introducción” a *Un diálogo sobre el poder*, p. II).

⁸ En efecto en su libro *Lectura de Foucault* (1983) se propone estudiar “la línea mayor que la articula (a la filosofía foucaultiana): aquella que tiene por objeto llevar a cabo un análisis del saber y del poder (arqueología del saber, genealogía del poder)” (*Op. cit.*, p. 9).

Sé que estoy siendo injusto con Morey, pues a la mitad del libro dice “es tiempo de deshacer un equívoco que deliberadamente, por una comodidad retrospectiva, hemos dejado que se instalara a lo largo de las páginas precedentes. Nos hemos referido a la trilogía arqueológica como si fueran textos que preparan un instrumento de sistematización metódica, intento que vendría a ser algo así como el discurso del método por el que se anuncia una nueva revolución copernicana en la epistemología” (*Ibid.*, p. 178). Pero, desafortunadamente, cuando dice esto Morey, muchos lectores ya están convencidos de que existe un periodo arqueológico, que este periodo tiene un método y un objeto distintivo y que este periodo culmina y termina con *La arqueología del saber*...

Además esa aclaración no sirve de mucho cuando en la “Introducción” a *Un diálogo sobre el poder* dice que podríamos describir el itinerario intelectual de Foucault “haciéndolo aparecer como polarizado por dos grandes preguntas: la pregunta del saber (de 1954 a 1969) y la pregunta por el poder (de 1970 hasta hoy), que darán lugar a dos propuesta metodológicas: el método arqueológico y el método genealógico” (*Op. cit.*, p. III).

⁹ Basado en una “comunicación personal”, Morey dice que “tres son las condiciones de posibilidad que permitirán la superación de estos obstáculos; la cuestión del poder emerge del cruce de las siguientes líneas maestras”: el mayo del 68, el trabajo de Foucault en el GIP y una lectura sistemática de Nietzsche (*Lectura de Foucault*, pp. 232-233).

Morey además comete el error de afirmar que “cronológicamente *L'Ordre du discours* es el primer ensayo en el que Foucault plantea el tema del poder” (*Ibid.*, p. 239). En el apartado la “analítica de los poderes” veremos la falsedad de esto.

¹⁰ Morey nos dice en dicho texto: “convencionalmente, suelen distinguirse, en la obra de Foucault, tres etapas intelectuales: la primera, centrada alrededor de la pregunta por el saber se reconoce bajo el nombre de arqueología, y cubre del 1961 a 1969, es decir, de *Historia de la folie a L'archéologie du savoir*. La segunda, caracterizada como genealogía, comienza a elaborar su pregunta por el poder en textos como *L'Ordre du discours* o “Nietzsche, la généalogie, l'histoire” (ambos de 1971) y encuentra su momento mayor con la publicación de *Surveiller et punir* (1975) y el volumen primero de su historia de la sexualidad: *La volonté de savoir* (1976). Y finalmente, el desplazamiento que conduce a la tercera se anuncia ya tras cuestiones de la ‘gubernabilidad’, a partir de 1978, y halla su manifestación cumplida principalmente en los volúmenes segundo y tercero de la historia de la sexualidad: *L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi*... suele decirse que esta última etapa se articula alrededor de la cuestión de la subjetividad o, si se prefiere, de las técnicas y tecnología de la subjetividad” (*Op. cit.*, pp. 12-13).

Como señala Morey: “la comodidad de una clasificación como esta es del todo evidente. En primer lugar, se pliega a una sencilla exigencia cronológica que parece de suyo legitimarla, al tiempo que nos ofrece la ilusión de un encaminamiento sucesivo de la tarea de Foucault hacia una reflexión cada vez mejor armada. En segundo lugar, está ratificada en parte por el propio Foucault”.

“un único y verdadero tema” de la filosofía foucaultiana (el sujeto) y sigue pensando que lo que dijo Foucault al final es la verdad de todo su trabajo (la historia de la subjetividad).

Lo anterior no significa que desestime por completo el trabajo de Morey, por el contrario, considero que él es uno de los pocos foucaultianos que no se han conformado con repetir hasta el cansancio, a través de citas indirectas y de las mismas citas de siempre, lo que dijo Foucault sino que ha intentado filosofar a la manera foucaultiana, o filosofar partiendo de los textos foucaultianos, como puede verse en sus excelentes libros *El hombre como argumento* o *El orden de los acontecimientos*¹¹. En los siguientes capítulos mostraré mi deuda con él.

b) La interpretación de Deleuze

Esta interpretación tiene mucha autoridad entre los foucaultianos.

En primer lugar, por la importancia del propio Deleuze, pues él no es un simple estudioso de la filosofía foucaultiana sino que él mismo es un filósofo, y un filósofo original, quizá tan importante, o más (¿por qué no?), que el propio Foucault. En segundo lugar, debido a la amistad que existió entre Foucault y él (si eran amigos, se entendían ¿o no?)¹². En tercer lugar debido Foucault admiró la filosofía de Deleuze (Foucault dijo en “*Theatrum Philosophicum*” que las obras de Deleuze eran “grandes entre las grandes” y que “algún día el siglo será deleuzeano”). En cuarto lugar, Foucault reconoció que recibió influencia de él (por ejemplo, aceptó que tomó de él la crítica a la concepción negativa del poder). En quinto lugar, Foucault hizo suyas algunas caracterizaciones deleuzeanas de su trabajo (como la de “caja de herramientas” o “microfísica del poder” etc.). En sexto lugar, por que Foucault mismo dedicó trabajos enteros a Deleuze (no solo “*Theatrum Philosophicum*”, sino “*Ariadne s’est pendue*” y una introducción a *El antedipo*, en inglés). En fin, por las semejanzas que existen entre el trabajo de ambos (sobre todo porque se olvidan las diferencias entre ellos y se olvida que Foucault se alejó cada vez más, personal y teóricamente, de Deleuze).

No todas esas “razones” tienen mucho valor¹³, pero es verdad que la interpretación deleuzeana del trabajo foucaultiano merece un lugar aparte por otras razones más teóricas; en principio, porque no es propiamente una “interpretación”, si se entiende por ello la búsqueda del sentido oculto o verdadero en los textos foucaultianos, sino una invención; no es un texto académico que quiere regirse según los

Sin embargo, señala el propio Morey, “no parece del todo evidente que esta clasificación, en el momento presente, se deba aceptar más, y tal cual: los problemas que plantea amenazan con ser de más peso que las ventajas que su sencilla filiación cronológica parecen ofrecernos” (*Ibid.*, p. 13-14).

Un ejemplo de estos problemas es el siguiente: “¿cómo justificar, por ejemplo, evidencias tan palmarias como que *Historia de la folie*, su primer texto arqueológico, está infinitamente más próximo a *Surveiller et punir*, el primer gran texto genealógico, que no a *Les mots et les choses*, última obra en la que hace arqueología de un dominio histórico?”. Lo anterior no significa, aclara Morey, que “no exista diferencia de procedimiento entre la arqueología y la genealogía, sino que esta diferencia puede que no sea en absoluto esencial” (*Ibid.*, p. 14). Esto puede tomarse como una autocritica, aunque su caballito de batalla es oponerse a Dreyfus y Rabinow.

En efecto, dice Morey que “el riesgo de aceptar una periodización como la tradicional es, a mi entender, doble. En primer lugar, nos puede llevar a imaginar algo así como la sucesión de tres procedimientos, cada uno de los cuales sustituiría al anterior: de arqueología a genealogía, y de esta al análisis de las técnicas de subjetivación” (*Ibid.*, p. 16). Además “puede llevarnos a pensar que *L’archéologie du savoir* es algo así como la culminación teórica de sus ejercicios anteriores de análisis históricos y concederle de este modo el estatuto pleno de teoría” (*Ibid.*, p. 17). Así concluye Morey diciendo que “ni la partición cronológica, ni tampoco los rótulos de ‘arqueología’ por ‘genealogía’ las identifican (*a las etapas del trabajo foucaultiano*) de un modo que resulte adecuado” (*Ibid.*, p. 21), pues “los procedimientos metódicos se engloban círculos cada vez más amplios, pero no se sustituyen en absoluto” (*Ibid.*, p. 16).

¹¹ Morey no es el único caso de un foucaultiano que intenta hacer trabajo foucaultiano o que intentan trabajar a la manera foucaultiana en lugar de limitarse a repetir o analizar (como yo) los textos foucaultianos. Otros casos son Ewald y Hacking, además de numerosos historiadores.

¹² En el primer texto, del libro *Foucault*, “Un nuevo archivista”, en el que analiza principalmente *La arqueología del saber*, Deleuze considera algunas de las críticas que se le han hecho a la filosofía foucaultiana: “algunos rencorosos dicen que es el nuevo representante de una tecnología, de una tecnocracia estructural. Otros, que toman su estupidez por una ocurrencia, dicen que es agente de Hitler, o que, cuando menos ofende a los derechos humanos (no le perdonan que haya anunciado la ‘muerte del hombre’). Otros dicen que es un simulador que no puede apoyarse en ningún texto sagrado, que apenas cita a los grandes filósofos”.

Pero la opinión de Deleuze es obviamente diferente: “otros, por el contrario, se dicen que algo nuevo, profundamente nuevo, ha nacido en filosofía, ya que esta obra tiene la belleza de lo que rechaza: una mañana de fiesta” (*Ibid.*, p. 27).

¹³ Sobre todo la que se refiere a su “amistad”, pues ella es un arma de doble filo: se puede utilizar para fundamentar la interpretación de Deleuze o para descalificarla. Muchas veces, al mencionar la interpretación de Deleuze sobre Foucault, me han dicho, guiñando el ojo: “¿sabías que fueron amantes?”. Recordemos la “crítica” de Cressole: “se manda flores”.

parámetros tradicionales sino que pretende ir más allá de ellos: además de que ella es quizá más parte de la obra deleuzeana que de la foucaultiana ¹⁴.

La interpretación de Deleuze nos propone una nueva forma de ver a la filosofía foucaultiana. Recordemos que para Deleuze la filosofía es invención de conceptos, de personajes conceptuales, de planos de constancia ¹⁵, es decir, no tiene como fin decir cómo son las realmente cosas ni atenerse a criterios académicos. Y eso es lo que hace, precisamente, con Foucault: inventa un Foucault nuevo, *su* Foucault: "Foucault tal y como lo he creado", quizá mejor que el Foucault original, más fascinante, más simple en algunos aspectos pero más compilado en otros, pero, en cualquier caso, diferente del Foucault de los textos foucaultianos.

La interpretación de Deleuze es sin duda valiosa (más en sus primeros textos sobre la filosofía foucaultiana que en los últimos ¹⁶), pero debe ser tomada como lo que es: como variaciones sobre algunos temas foucaultianos y no como un análisis filosófico tradicional.

Habiendo hecho las aclaraciones anteriores pasaré a hacer un análisis de lo que dice Deleuze en su libro *Foucault*, aparecido en 1986, pero en el cual, en su primera parte, se retoman dos textos publicados anteriormente, uno de 1970, "Un Nouvel Archiviste" y otro de 1975, "Ecrivain Non: Un Nouveau Cartographe"; en cambio la segunda parte es nueva ¹⁷.

Comienzo, pues, con mi análisis y crítica.

Deleuze mezcla, sin ningún remordimiento o celo académico, diferentes tipos de textos foucaultianos: ensayos sobre pintores o escritores con las historias foucaultianas y textos de diferentes épocas; introduce sus propias ideas y trata de hacerlas pasar por ideas de Foucault; cambia la terminología foucaultiana; cita de manera incompleta y descontextualizada los textos foucaultianos; intenta probar las tesis foucaultianas basándose en otros autores o utiliza los textos foucaultianos para probar tesis de otros autores; no distingue entre lo que describe y analiza Foucault y lo que sostiene el propio Foucault: basta que aparezca una frase o una palabra en un texto foucaultiano para que se convierta en una "obsesión" de Foucault ¹⁸; da una imagen exageradamente geométrica de la obra foucaultiana, etc. Pero esas son críticas sobre aspectos aislados de la interpretación de Deleuze.

En cuanto su interpretación general mis críticas son las siguientes.

Deleuze interpreta de manera kantiana y hasta espinocista la filosofía foucaultiana, supuestamente para solucionar algunos problemas de la misma, pero su solución resulta peor que los problemas foucaultianos: pues plantea un dualismo insuperable entre lo visible y lo decible, entre el saber y el poder; pero, a la vez, contradictoriamente, postula una determinación, nunca explicada, de lo primero por lo segundo; habla de una "disyunción" para evitar esas contradicciones y al final recurre al "Afuera" para salvar supuestamente a la filosofía foucaultiana de los callejones sin salida en los que había quedado encerrada con su teoría del poder ¹⁹.

En efecto, Deleuze insiste en meter, a cómo dé lugar, al trabajo foucaultiano en los moldes kantianos: si Kant se planteó las tres preguntas críticas: ¿qué puede conocer?, ¿qué puedo hacer? y ¿qué

¹⁴ Como dice Morey, el texto de Deleuze "es, sin duda, y junto al opúsculo casi paralelo de Maurice Blanchot el mejor homenaje que podría rendirse a la memoria de Foucault" ("Introducción" a *Tecnologías del yo*, p. 11). En efecto, él es "una pieza mayor en la deriva deleuzeana. La fidelidad extrema de Deleuze a la reflexión foucaultiana no le impide redistribuir las zonas de atención, apropiarse de sus contenidos. Los lectores de Deleuze encontrarán así en este texto lo mejor de sus temas y teorías, tanto como los lectores de Foucault un bello y sugestivo recorrido a través de su obra" (*Ibid.*, p. 20). Aunque, como veremos en seguida, Deleuze no es tan fiel.

¹⁵ Cf. Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*

¹⁶ En el primer texto, "Un nuevo archivista", en el que analiza principalmente *La arqueología del saber*, hace un excelente análisis de los enunciados y de la manera en que se separa la postura foucaultiana de la estructuralista y de la hermenéutica.

En su texto "Un nuevo cartógrafo", que está dedicado a *Vigilar y Castigar* y a *La voluntad de saber*, dice que esos libros pueden entenderse como "una continuación de los libros precedentes de Foucault" pero que también "marcan un progreso", sobre todo por que ahí Foucault "es el primero en inventar esa concepción del poder que buscábamos sin acertar a encontrarla y a enunciarla" (*Ibid.*, p. 50). Deleuze analiza los diferentes postulados sobre el poder. Su reconstrucción de la "teoría del poder" es "clásica", tanto así que muchos la exponen en lugar de los textos foucaultianos.

Ambos textos son realmente notables por su claridad y por la gran cantidad de sugerencias que contienen.

¹⁷ También debe considerarse lo que dice Deleuze en las entrevistas incluidas en *Pourparles*, a propósito de su libro sobre Foucault.

¹⁸ Por ejemplo, al hablar de los "pliegues" Deleuze se apoya en lo que dice Foucault en *Las palabras y las cosas*; sin embargo, el que Foucault diga que en el pensamiento moderno, por ejemplo, existe un redoblamiento, no significa que Foucault acepte que eso debe ser así. Deleuze dice que Foucault siempre estuvo "obsesionado" con el doble, el pliegue, el afuera, etc., pero la realidad es que el que realmente lo está es él. *Vid.*, el libro de Deleuze *El pliegue. Leibniz y el Barroco*.

¹⁹ Pero el Afuera es un término más de Blanchot que de Foucault, Foucault habla de él al hablar de Blanchot Cf. *El pensamiento del afuera*.

debo esperar?, si elaboró tres críticas, si estableció tres tipos de facultades, si dividió la facultad de conocimiento en Sensibilidad, receptividad y Entendimiento, espontaneidad, si tuvo problemas para relacionarlas y solamente lo hizo indirectamente a través de la Imaginación y de su esquematismo, etc., entonces Foucault también lo hizo.

Así Deleuze encuentra en Foucault lo mismo: tres preguntas críticas: ¿qué es el poder?, ¿qué es el saber? y ¿qué es el sujeto?²⁰ Encuentra también tres periodos o ejes: arqueológico, genealógico y ético. Encuentra en el saber una disyunción irreductible entre dos existencias o formas: la decibilidad y la visibilidad, una la espontaneidad y la otra la receptividad y, por consiguiente, determinación de la primera por la segunda; reencuentra el problema de la relación entre la razón teórica y la práctica bajo la forma de la relación entre saber y poder, etc.²¹

Deleuze equipara, equivocadamente, a lo decible y a lo visible, al saber y al poder, etc., con dos atributos de la sustancia espinocista, es decir, como relacionados pero no de una manera directa, pues si en Spinoza la relación se asegura por el hecho de ser atributos de una misma sustancia (y, en el fondo, por la existencia de Dios), al no existir en Foucault una única sustancia (ni un dios), la relación nunca se da, siempre falla: lo que decimos nunca coincide con lo que vemos ni viceversa²².

Deleuze insiste constantemente en que existe una relación entre ambas formas (no podría dejar de hacerlo, pues en los textos foucaultianos se afirma tal relación); pero simplemente la plantea o por mucho

²⁰ Deleuze dice que en la filosofía foucaultiana hay “tres dimensiones: las relaciones formadas, formalizadas en los estratos (saber); las relaciones de fuerza a nivel de los estratos (poder); y la relación con el afuera... que también es no relación (pensamiento)” (*Ibid.*, p. 128).

²¹ Es la segunda parte del libro *Foucault*, escrita en 1984, titulada “Topología: otra manera de pensar”, en donde aparece lo más cuestionable de la interpretación de Deleuze.

Al hablar del saber, en el primer texto “Los estratos o formaciones discursivas: lo visible y lo enunciable (saber)”, dice que “los estratos son formaciones históricas” y que están “hechos de cosas y de palabras, de ver y de hablar, de visible y decible, de superficies de visibilidad y de campos de lenguaje, de contenido y de expresión” (*Ibid.*, p. 75). Así, “cada formación histórica implica cierta distinción de esos elementos” (*Ibid.*, p. 76).

El saber es la unidad de lo visible y lo decible y “nada hay previo al saber”, “hablar y ver, o más bien los enunciados y las visibilidades son elementos puestos, condiciones *a priori* bajo las cuales todas las ideas se formaban y los comportamientos se manifestaban en un momento determinado” y “esta búsqueda de condiciones constituye una especie de neokantismo característico de Foucault”.

Deleuze acepta que existen diferencias entre Foucault y Kant, pues para el primero “las condiciones son las de la experiencia real, y no las de toda experiencia posible... están del lado del ‘objeto’, de lado de la formación histórica y no del lado de un sujeto universal (el *a priori* es histórico); tanto unas como otras son formas de exterioridad”; pero de todas maneras Deleuze insiste en compararlos: “las visibilidades forman con sus condiciones una Receptividad, y los enunciados, con las suyas, una Espontaneidad. Espontaneidad del lenguaje y receptividad de la luz” (*Ibid.*, p. 88). Asimismo en la filosofía foucaultiana “la espontaneidad del entendimiento, cogito, es sustituida por la del lenguaje” y “la receptividad de la intuición es sustituida por la de la luz” (*Ibid.*, p. 89).

Pero si son irreducibles existe “una primacía del lenguaje sobre lo visible”, pues los enunciados tienen un papel determinante (*Ibid.*, p. 90). Efectivamente, en *La arqueología del saber*, dice Deleuze, “parece dar una primacía radical al enunciado”, pues a lo no enunciativo lo designa solamente de esta manera negativa; sin embargo, aclara Deleuze que Foucault “nunca dice que lo no discursivo sea reducible a un enunciado, y sea un residuo o una ilusión”, pues “primacía nunca ha significado reducción”. Foucault, entonces, plantea “primacía de los regímenes de enunciados sobre las maneras de ver o de percibir”, pero “la primacía de los enunciados nunca impedirá la irreductibilidad histórica de lo visible” (*Ibid.*, p. 77).

Ahora bien, ¿cuáles es la relación precisa entre ellos? No puede ser, dice Deleuze, “ni causalidad entre lo uno y lo otro ni simbolización entre los dos; si el enunciado tiene un objeto, es un objeto específico de él; que no es isomorfo con el objeto visible”. Deleuze simplemente nos dice que “el problema es el de la coadaptación de dos formas, o de dos tipos de condiciones, que tienen distinta naturaleza” (*Ibid.*, p. 90); “heterogeneidad de dos formas, diferencia de naturaleza o anisomorfía; presuposición recíproca entre ambas, presiones y capturas mutuas; primacía bien determinada de una sobre la otra” (*Ibid.*, p. 96).

Pero, se preguntará todavía, ¿cuál es la relación precisa entre esa dos formas? Deleuze solamente puede proporcionarnos imágenes: “los enunciados y las visibilidades se enlazan directamente como luchadores, se fuerzan o se capturan” (*Ibid.*, p. 95); “este entrelazamiento es de cuerpo a cuerpo, una batalla entre dos adversarios irreducibles, las dos forma de Ser-Saber; o, dicho de otra forma, es una intencionalidad, pero reversible y multiplicada en los dos sentidos, devenida infinitesimal o microscópica”: “batalla audiovisual, la doble captura, el ruido de las palabras que conquistan lo visible, el furor de las cosas que conquistan lo enunciable” (*Ibid.*, p. 147).

La tarea de relacionar esta dos formas “irreducibles” es la tarea del pensamiento: “si ver y hablar son formas de exterioridad, pensar se dirige a un afuera que no tiene forma. Pensar es llegar a lo no estratificado” (*Ibid.*, p. 116).

Aunque la respuesta última de Deleuze será el Afuera, de las fuerzas, el cual cumple una función “análoga al esquematismo kantiano: asegura la relación de la que deriva el saber, entre dos formas irreducibles de la espontaneidad y de la receptividad” (*Ibid.*, p. 111).

²² Aquí Deleuze introduce una idea de Blanchot: “hablar no es ver” (*Ibid.*, p. 89); “lo que se ve nunca aparece en lo que se dice” (*Ibid.*, p. 93), hay, pues una disyunción, pues son formas “irreducibles”. Cf., Blanchot, *El diálogo inconcluso*.

nos dice lo que no es: no es de simbolización, no es de determinación, no es directa, pero tampoco nos dice cómo se da; únicamente utiliza imágenes como la de dos “luchadores”²³.

Deleuze insiste en plantear desde el principio una disyunción, una irreductibilidad entre dos entidades, dos formas, y después tienen problemas en relacionarlas y lo único que propone como solución es salirse del problema inventando nuevos ejes, que a su vez plantean otros problemas²⁴.

La cuestión es que Foucault habla de discurso, de prácticas discursivas y de relaciones de poder, de prácticas sociales e históricas en general²⁵, y no de “formas”, “sustancias” ni de “ver” o “decir”²⁶.

Deleuze, además, tiene una concepción “física” y nietzscheana del poder, pues lo concibe como “fuerza” o como “voluntad de vida”, la cual está lejos de la concepción foucaultiana y, de hecho, se opone a ella²⁷.

²³ Sobre las relaciones entre los saberes y los poderes Deleuze dice que “entre el poder y el saber existen diferencias de naturaleza, existe heterogeneidad; pero también existe presuposición recíproca y captura mutua; por último existe primacía uno sobre otro”. Porque si el saber “conciene a materias formadas”, en cambio el poder a “funciones no estratificadas” (*Ibid.*, p. 102). Pero, de nuevo, encontramos otras “irreductibilidades”: “la práctica del poder sigue siendo irreductible a toda práctica de saber” (*Ibid.*, p. 103). En efecto, “si las relaciones de poder implantan las relaciones de saber, estas por el contrario, suponen aquellas”, pero “las relaciones de poder designan ‘otra cosa’ a lo que remiten los enunciados”; el poder “produce verdad, en la medida en que hace ver y hablar” (*Ibid.*, p. 112).

Pero, igual que antes existe una primacía de un elemento sobre el otro: “¿en qué sentido existe primacía del poder sobre el saber? Las relaciones de saber no tendrían nada que integrar si no existieran relaciones diferentes de poder”. Las dos formas heterogéneas del saber, las enunciabilidades y las visibilidades, entran en relación “en condiciones que solo corresponden a las fuerzas”, pero “ni implica ninguna forma de comunicación, ni siquiera una correspondencia, sino únicamente el elemento informal de las fuerzas en el que ambos están inmersos”. Pero “esta doble captura constitutiva del Saber-Poder, no podría hacerse entre dos formas irreductibles si el entrelazamiento de las luchadores no derivase de un elemento informal, una pura relación de fuerzas que surge en la irreductible separación de las formas. Ese es el origen de la batalla o la condición de su posibilidad” (*Ibid.*, p. 146).

²⁴ Ciertamente en *Historia de la Locura*, en *El nacimiento de la clínica*, en sus textos sobre *Raymond Roussel* y en *Las palabras y las cosas* así como en *Esto no es una pipa*, Foucault habla de que, en la modernidad, las cosas y las palabras se separaron, mientras que en el renacimiento estaban unidas, y que desde entonces el lenguaje y lo visible no coinciden o que es una ilusión su coincidencia. Pero en *La arqueología del saber* dicha idea queda matizada cuando Foucault afirma que las prácticas discursivas son las condiciones de existencia de las palabras y de las cosas, de lo que se dice y de lo que se observa, de lo que se conoce y de lo conocido; es decir, son el producto de mismo tipo de práctica.

Además, plantear una dicotomía así, nos encerraría en un textualismo: ¿cómo podemos saber qué existe lo visible, cómo podríamos decir tal cosa si realmente es irreductible al lenguaje?

²⁵ Es equivocado, también, hablar de los diagramas como visibilidades, pensar que las instituciones como el Panóptico se limitan a “hacer ver”, como hace Deleuze, pues en realidad tienen como función gobernar a los hombres, modificar sus conductas, educar sus cuerpos, etc. Es equivocado, igualmente, porque Deleuze generaliza, como una forma *a priori*, como una condición de posibilidad universal, algo que es una institución histórica, concreta y precisa, modera.

²⁶ De nuevo, en lugar de ser una “obsesión” foucaultiana se trata de una obsesión deleuzeana. Basta leer sus libros sobre el cine, *Imagen-movimiento*, para darse cuenta de ello.

²⁷ En cuanto al poder, en su texto “Las estrategias o lo no estratificado: el pensamiento del afuera (poder)”, dice que “el poder es una relación de fuerzas” y que “la fuerza nunca está en singular”, esto es, “la fuerza no tiene otro objeto ni sujeto que la fuerza” (*Ibid.*, p. 99), así “lo propia fuerza se define por su poder de afectar a otras” (*Ibid.*, p. 100).

Deleuze aclara que “las relaciones de fuerza son un medio formal y no estratificado”, pero “las relaciones de fuerza... no están fuera de los estratos, sino que son su afuera” (*Ibid.*, p. 113). Pero ¿qué es el “afuera”? Es la característica de las relaciones de fuerza de siempre remitir a algo exterior, a otra fuerza (*Ibid.*, p. 115). En efecto, las fuerzas siempre están referidas a otras fuerzas, siempre remiten a un Afuera, al Afuera que las hace posibles en su exterioridad (*Ibid.*, p. 118); el diagrama mismo, que es una cristalización de las relaciones de fuerza, “procede del afuera, pero el afuera que no se confunde con ningún diagrama, no cesa de ‘extraer’ de ellos otros nuevos. De esa forma, el afuera siempre es apertura a un futuro con el que nada se acaba, puesto que nada ha comenzado, sino que todo se metamorfosea. En ese sentido la fuerza dispone de un potencial con relación al diagrama en el que está incluida o de un tercer poder que se presenta como capacidad de ‘resistencia’”.

Efectivamente, “la última palabra del poder es la resistencia” y “las resistencias están necesariamente en una relación directa con el afuera del que proceden los diagramas”; así “el pensamiento del afuera es un pensamiento de la resistencia” (*Ibid.*, p. 119), ya que “los centros de poder no existen sin puntos de resistencia en cierto modo anteriores; el poder no tiene por objetivo la vida, sin revelar, sin suscitar una vida que se le resiste; por último, que la fuerza del afuera no cesa de trastocar y de invertir los diagramas” (*Ibid.*, p. 126).

Deleuze concluye diciendo que “hace siglos algunos necios se asombraban porque Spinoza deseaba la libertad del hombre, aunque nunca creyó en su libertad ni siquiera en su existencia específica. En la actualidad, nuevos necios, o los mismos reencarnados, se asombran de que Foucault participase en las luchas políticas, precisamente él que había hablado de la muerte del hombre” (*Ibid.*, p. 119). Pero él “afuera” lo explica todo.

El Afuera es el origen de todo, de las fuerzas y de las resistencias y es la condición de posibilidad de los saberes, además de la individuación y de la libertad: “el afuera ‘explica’ la exterioridad de las formas, de cada una de ellas, y a la vez su mutua relación” (*Ibid.*, p. 147).

Y, por si fuera poco, Deleuze introduce un término que no está presente en la analítica de los poderes foucaultiana: el “Afuera”. Deleuze afirma que como toda fuerza implica y solamente se relaciona con otra fuerza, pues ella es la capacidad de ser afectado o de afectar; por ello todas las fuerzas remiten a un Afuera que las hace posible en su exterioridad, pero que no se identifica con ninguna de ellas sino que, precisamente, siempre está “Afuera”²⁸. Del Afuera provienen las relaciones de fuerza pero también la resistencias.

Pero si las fuerzas remiten únicamente a otras fuerzas, entonces ¿cómo se relacionan con los saberes? Otro problema sin resolver: son irreductibles, pero existe, según Deleuze, determinación del saber por el poder, pero una determinación del tipo de los “luchadores”.

Ahora bien su propia interpretación conduce a Deleuze a una serie de aporías, que según él son del propio Foucault; principalmente en lo que se refiere al poder: pues si el poder produce saber, entonces no habría saber que no fuera del poder y estaríamos encerrados; además si las resistencias siempre dan lugar a dominaciones estaríamos siempre atrapados en ellas²⁹. Por eso dice Deleuze que es necesario otro eje, no un eje nuevo sino un eje que ya estaría actuando desde siempre y que impediría que el saber y el poder quedaran encerrados, pero también un eje que nos remitiría a la condición de posibilidad de los otros dos. ¿Cuál es este eje maravilloso? El del sujeto.

En efecto, dice Deleuze, en sus últimos textos Foucault descubrió ese eje, al estudiar los griegos, pues los griegos descubrieron la manera de doblar el Afuera, de constituir un adentro, más interior que toda interioridad (así como el Afuera es el exterior más exterior a toda exterioridad). En efecto, doblaron la fuerza sobre sí misma, la plegaron, produciendo un espacio para la libertad. Es así como queda solucionada toda la filosofía foucaultiana: a través del pliegue del Afuera³⁰.

Pero ¿no es el “Afuera” una metafísica peor que todas las metafísicas?³¹

En fin, no seguiré perturbando el sueño de los foucaultianos que creen entender a la filosofía foucaultiana citando los textos de Deleuze llenos de pliegues, de disyunciones, de invenciones, etc.

La interpretación de Deleuze es seductora, sobre todo, por su mezcla de simplicidad y de complejidad, porque nos remite a cosas conocidas y a cosas extrañas: es simple porque todo se resuelve a través de disyunciones, de paradojas, de metáforas, etc., pero es compleja y extraña porque nos remite a una Afuera inefable; es también simple porque confirma lo que todos piensan, o quieren creer: que los últimos trabajos de Foucault son la verdad de su obra, que ahí Foucault sintetizó todo su trabajo y resolvió, finalmente, todos sus problemas; pero es compleja porque cuesta más trabajo entenderla que a los propios textos foucaultianos.

No es necesario mencionar lo mucho que debe mi propio trabajo al de Deleuze; sin embargo, escritos como los de él son el origen de la gran mayoría de malentendidos que existen sobre la filosofía

²⁸ Deleuze hace un uso exagerado, cada vez que tiene un problema, de la figura retórica del oximoron, que consiste en juntar dos palabras con significados opuestos, produciendo un cortocircuito en la significación, pero produciendo un sugerente e indescifrable efecto poético (aunque también una contradicción lógica); por ejemplo, “el adentro del Afuera”. En efecto, si el saber es lo estratificado, el poder no puede ser sino “lo no estratificado” y el Afuera no será ni lo estatificado ni lo no estatificado sino “una forma sin forma”.

²⁹ En el texto “Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación)”, Deleuze comienza preguntando: “¿no se ha encerrado (*Foucault*) en las relaciones de poder?”; “¿qué sucede si las relaciones transversales de resistencia no cesan de reestratificarse, de encontrar o incluso fabricar nudos de poder?”; “si el poder es constitutivo de verdad ¿cómo concebir un ‘poder de la verdad’ que ya no fuese verdad del poder...?” (*Ibid.*, p. 126). Es decir, partiendo de los presupuestos de la “teoría del poder” de Foucault, “¿cómo flanquear la línea?” (*Ibid.*, p. 127).

³⁰ La solución al “callejón sin salida” en el que se encontraría Foucault, nos dice Deleuze, se solucionaría “solo si existiera una salida, si el afuera entrara en un movimiento que lo arrancara al vacío”, “sería un nuevo eje, distinto a la vez del eje del saber y del eje del poder”, “no un eje que anula a los otros, sino que ya actuaba al mismo tiempo que los otros, impidiéndoles encerrarse en una callejón sin salida” (*Ibid.*, p. 127). ¿Cuál sería ese eje? Si el Afuera es el origen de las fuerzas, entonces el eje que permite escapar a él no puede ser sino el adentro, pero “un adentro que sería más profundo que todo el mundo interior”: “el adentro del afuera” (*Ibid.*, p. 128).

Aquí es donde entran los últimos libros de Foucault, pues según Deleuze ahí descubrió Foucault que “la relación consigo mismo adquiere independencia. Es como si las relaciones de afuera se pegasen, se curvasen para hacer un doblez”. Así “la ruptura que efectúa, que lleva a cabo un plegamiento, una inflexión”, “una relación de fuerza consigo misma, un poder de afectarse a sí misma, un efecto de sí por sí mismas” (*Ibid.*, p. 132). Los griegos “han plegado la fuerza sin dejar de ser fuerza” (*Ibid.*, p. 133), descubrieron “la subjetividad que deriva del poder y del saber, pero que no depende de ellos”; descubrieron “una nueva relación irreductible a las relaciones de poder y a las relaciones de saber” (*Ibid.*, p. 134).

³¹ Leamos lo que dice Deleuze sobre el afuera: “un Afuera no formalizable y no formado, del que proceden las fuerzas y sus componentes cambiantes” (*Ibid.*, p. 147); “un afuera más lejano que todo mundo exterior, e incluso que toda forma de exterioridad, y por tanto infinitamente más próximo”. Las formas exteriores son exteriores por qué “existen en ese afuera más próximo y más lejano”; “las fuerzas actúan en un espacio distinto de las formas, el espacio del Afuera, precisamente ahí donde la relación es una ‘no relación’, el lugar un ‘no lugar’, la historia un devenir” (*Ibid.*, p. 116).

foucaultiana y de muchas críticas injustas que se le han hecho; pues muchos expositores de Foucault citan muchas frases de Deleuze sin comprenderlas (como aquella de que “el Afuera es el exterior del exterior”), evitando, de esta manera, la necesidad de tener que analizar los textos foucaultianos, pero colaborando así al mito del irracionalismo foucaultiano.

Si la interpretación de Dreyfus y Rabinow es uno de mis principales puntos de referencia críticos, también lo será la de Deleuze. A lo largo de mi texto haré constantemente referencia a Deleuze, así que aquí no haré más comentarios.

Pero adelanto que, frente a la “irreductibilidad” y la determinación en forma de “lucha” que plantea Deleuze, yo retomo la tesis foucaultiana que las relaciones entre los saberes y los poderes son en términos de condiciones de existencia históricas y específicas.

c) La interpretación de Rorty

La interpretación de Rorty es importante por varias razones, pero una de ellas es que ha inspirado a la interpretación más influyente sobre la filosofía foucaultiana, la de Dreyfus y Rabinow³². Aunque, en realidad, la “interpretación” de Rorty no es tal: un ironista como él no podría ni quiere hacer algo así (un antirrepresentacionista como él ¿podría apelar a “lo que realmente dice Foucault?”). Lo que hace Rorty es, más bien, juzgar en qué sentido Foucault está cerca del pragmatismo y en qué sentido se aleja de él. Es decir, lo que nos presenta Rorty es también es una “crítica”, sin embargo, obviamente, su crítica supone cierta “interpretación” del trabajo foucaultiano.

Me concertaré en un texto de 1979, “Foucault y la epistemología”, pero es conveniente comenzar con lo que dice en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* y en *Consecuencias of Pragmatism*.

Recordemos que Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* se opone a la concepción representacionista del conocimiento, según la cual el conocimiento es la representación-copia mental de lo que está allá afuera, en la realidad y que la función de la filosofía, en tanto que teoría del conocimiento o epistemología, es justificar al conocimiento, es decir, asegurarnos de que la representación es fiel. Rorty, por el contrario, rechaza esa concepción del conocimiento y esa función de la filosofía: el conocimiento no tiene fundamentos y la filosofía debe autodisolverse; la única alternativa es la “conversación” hermenéutica. En efecto, Rorty dice que “si tenemos una concepción deweyana del conocimiento... no nos imaginaremos que exciten limitaciones duraderas a lo que puede figurar como conocimiento, pues veremos la ‘justificación’ como un fenómeno social más que como una transacción entre ‘el sujeto que conoce’ y ‘la realidad’” (*Op. cit.*, p. 18). Rorty dice también que “la justificación no es cuestión de una relación especial entre ideas (o palabras) y objetos sino de conversación, de práctica social” (*Ibid.*, p. 161) y que “entendemos el conocimiento cuando entendemos la justificación social de la creencia” (*Ibid.*, p. 162).

La “concepción” rortyana (o deweyana) del conocimiento es semejante a la foucaultiana: ella también rechaza a la filosofía de la representación y también considera que la justificación es una cuestión social; también acepta que el conocimiento no tiene fundamentos metafísicos. Sin embargo, para la filosofía foucaultiana el “fundamento” del conocimiento es su “justificación social”, mejor dicho, el conjunto de reglas, prácticas y relaciones sociales gracias a las cuales puede existir y es producido; segundo, para ella dichas condiciones pueden y deben ser estudiadas tanto por la filosofía como por la historia, no desde luego por la “epistemología” pero sí por la ontología histórica; tercero, la filosofía foucaultiana no habla de “conversación” (en términos hermenéuticos o de la Escuela de Francfort) sino, más bien, de prácticas sociales o de relaciones de poder.

En la introducción a *Consecuencias of Pragmatism* titulada “Pragmatism and Philosophy” Rorty también dice que Foucault y Dewey, como antes James y Nietzsche dicen que “no hay nada oculto dentro de nosotros excepto lo que hemos puesto nosotros mismos, ni criterio que no haya sido inventado en el curso de la creación de una práctica ni estándar de racionalidad que no apele a tal clase de criterio ni rigurosa argumentación que no obedezca a nuestras propias convenciones” (*Op. cit.*, p. XLII).

Lo que dice Rorty en los dos textos anteriores es bastante cierto y puede considerarse como una interpretación bastante fiel de lo que dice de manera general Foucault, aunque también sería aplicable a muchos otros autores: de hecho es una especie de resumen del resumen (como suele ocurrir con todo lo que dice Rorty) de lo que dicen todos los “pragmatistas”. El punto es que Foucault no se queda en la afirmación general y vacía de que “todo ha sido creado por nosotros”, sino que se propone mostrar cómo ha ocurrido históricamente eso y a través de qué tipos de prácticas específicas.

³² En el siguiente apartado trataré de mostrar que la idea que defienden Dreyfus y Rabinow de que el trabajo foucaultiano es “el fin de la filosofía” es el origen rortyano.

Lo anterior, es verdad, pueden sonar sospechosamente “filosófico” y hasta “justificacionista” en términos de Rorty, pero eso es lo que realmente se propone Foucault, pues lo que dice Rorty que se propone no es sino una parte del trabajo foucaultiano³³.

En “Foucault y la epistemología” Rorty cuestiona el si Foucault, además de ayudar a deshacernos de la epistemología, no tiene, sin embargo, la pretensión de dar un sustituto mejor que ella: “¿nos da Foucault un bosquejo, una base para algo parecido a una nueva teoría del conocimiento? ¿O tal vez debiéramos concebir su ‘arqueología’ como una especie de disciplina sucesora de la teoría del conocimiento, o tal vez un suplemento de esta?”, se pregunta Rorty. En pocas palabras, lo que dice Foucault está bien (es pragmatista) o está mal (es fundacionista). La respuesta que da Rorty es que aunque en momentos Foucault sugiere que sí y en otros que no, su propio planteamiento hace que “no pueda tener tal teoría”.

En ese sentido Rorty se opone a los intentos arqueológicos por constituir una teoría de “cómo los objetos se constituyen en el discurso” (*Op. cit.*, p. 51)³⁴, como si fuera una nueva teoría del conocimiento que “no tiene nada que ver con la tradicional cuestión epistemológica de la exactitud de la representación”. Rorty acepta que Foucault tiene razón en el sentido de que las maneras de hablar “crean objetos” y que para entender cómo sucede esto no debemos recurrir a la teoría del conocimiento sino a una “historia intelectual” (*Ibid.*, p. 52). Pero Rorty propone una interpretación “deflacionaria” de lo que dice Foucault: eso es todo lo que puede dar Foucault (una “historia intelectual”) y todo intento de “hacer algo con la epistemología” está mal encaminado.

Pero, lamenta Rorty, Foucault no es totalmente un pragmatista pues, por una parte, “desea abandonar todas las nociones tradicionales que componen el ‘sistema de posibilidad’ de un teoría del conocimiento”, pero, por otra parte, “no se contenta simplemente con dar una genealogía de la epistemología, con mostrarnos cómo cobró existencia ese género” (*Ibid.*, p. 54).

Foucault, el bueno, se opone y supera tanto al cartesianismo (representacionista, fundacionista) como al hegelianismo (fundacionismo historicista) y adopta una postura nietzscheana: busca “escribir historias de un modo que destruyan la noción de progreso histórico”; busca, también, “abandonar la noción de que el pensamiento posterior y más concluyente automáticamente está más próximo de lo real”; en general, se opone a la metafísica, entendiendo por ella el “deseo de elevarse por encima de las actividades humanas y verlas como instancias de un tipo, o aproximaciones a un ideal” (*Ibid.*, p. 57).

Foucault, concluye Rorty, no tiene “una teoría de algo”, “todo lo que tiene que ofrecernos son brillantes redescrpciones del pasado, suplementadas con sutiles sugerencias acerca de cómo evitar quedar atrapado en las antiguas posiciones historiográficas”. Lo único que puede darnos son máximas negativas: “no busquen progreso ni significado en la historia; no vean la historia de una actividad, de ningún segmento de la cultura, como el desarrollo de la racionalidad o de la libertad; no usen ningún vocabulario filosófico para caracterizar la esencia de tal actividad o de los objetivos a los que sirven”, etc., pero “tales máximas puramente negativas ni surgen de una teoría ni constituyen un método” (*Ibid.*, p. 58).

Es decir, según Rorty, Foucault está entre el pragmatismo y el fundacionismo, entre la ironía y la seriedad, de su lado o del de los otros: lo bueno de Foucault son sus aspectos pragmáticos, lo malo de él son sus resabios fundacionistas y sus pretensiones de proporcionar un sustituto de la teoría del conocimiento. Rorty, en efecto, no interpreta a Foucault sino que lo juzga y nos previene sobre posibles lecturas fundacionistas de su trabajo.

Varias cosas separan a Foucault de Rorty, pero una de ellas es que la filosofía foucaultiana es una filosofía de superficie pero no superficial, pues del hecho de que no existen fundamentos últimos que sostengan nuestras prácticas no saca la conclusión de que en realidad esas prácticas no existen, que

³³ En la parte final de “Método, ciencia social y esperanza social”, ensayo de 1980, incluido en *Consecuencias of Pragmatism*, Rorty compara a Dewey con Foucault, en un apartado titulado “Una esperanza social sin fundamento: Dewey contra Foucault”. La tesis de Rorty es que a pesar de que ambos pensadores parten de la misma crítica a la filosofía tradicional, se sacan consecuencias diferentes de ella (Dewey, por supuesto saca consecuencias pragmatistas, liberales, etc.).

Rorty dice que tanto Dewey como Foucault se sitúan “más allá del método, convergen cuando dicen que la racionalidad no es otra cosa que lo que la historia y la sociedad ha hecho de ella -y que no existe por encima de ella ningún empuje ahistórico (naturaleza del hombre, leyes del comportamiento humano, ley moral, naturaleza de la sociedad) por describir-”. Rorty también dice que Foucault se coloca “más allá de las ideas clásicas del método y de la racionalidad y denuncia su carácter de coacciones precedentes que lastran la investigación; pero, para él, ese movimiento procede de una toma de conciencia nietzscheana: las afirmaciones del saber son tomas de posición en el interior de un juego de poder” (*Op. cit.*, p. 131). Lo anterior es bastante cierto, pero demasiado general para tratar de criticarlo.

³⁴ En realidad lo que propone Foucault es más radical y amplio: no solamente los objetos son producidos por las prácticas discursivas sino que, en general, las prácticas y condiciones sociales e históricas son condiciones de existencia y hacen surgir nuevas formas de subjetividad, nuevos tipos de conceptos y de estrategias discursivas.

desaparecen como un sueño por “nuestra conciencia” de su falta de fundamento; por el contrario, nos dice Foucault, con fundamento último o no, las prácticas existen efectivamente, son efectivas y nos constituyen. Si es verdad lo que dice Foucault, en el sentido de que en toda época y lugar existen prácticas que determinan nuestras acciones, nuestra forma de pensar y de ser, el propio Foucault no puede ser la excepción. Desde luego, Foucault lucha por cambiarlas, pero no por desaparecerlas (como Rorty quiere creer que se puede hacer).

Es evidente que la “crítica” de Rorty puede utilizarse en contra de mi intento por reconstruir una ontología histórica de la verdad, pues él no solamente rechaza la teoría del conocimiento y la filosofía de la ciencia tradicional sino cualquier intento de teorización y de explicación.

Responder a las críticas de Rorty implicaría poner en cuestión su propia propuesta y eso es algo que va más allá de los límites de este texto; solamente menciono que en este texto trataré de mostrar que, aunque Foucault ciertamente es crítico de la teoría del conocimiento tradicional (y de la filosofía de la ciencia); intenta, no obstante, proporcionarnos algo diferente a ella y que no se contenta con escribir simplemente “historias intelectuales” sino que trata de explicar y dar cuenta de las relaciones históricas entre saberes y poderes, a través de su ontología histórica de la verdad, aunque suene “fundacionista” (aunque Rorty lo coloque del lado de los malos).

4) La interpretación de Dreyfus y Rabinow

Esta interpretación es, con mucho, la interpretación más influyente sobre la filosofía foucaultiana, y eso no solamente es válido para la filosofía anglosajona, sino también para la alemana y, últimamente, también para la francesa. Su interpretación tiene gran peso por varias razones: porque ambos autores conocieron y trabajaron con Foucault e, incluso, Foucault les hizo sugerencias sobre cómo interpretar su trabajo; además de que Foucault les obsequió un texto “El sujeto y el Poder”, que fue publicado como apéndice a su libro, en el que hace algunas aclaraciones sobre su postura; igualmente les concedió una larga entrevista, la mejor y más completa sobre sus últimos libros. Es decir, su interpretación es influyente porque parece estar autorizada por el propio Foucault; pero también es influyente, con justificada razón, por su rigor analítico, por estudiar a la filosofía foucaultiana de manera crítica, es decir, planteándole preguntas, estableciendo hipótesis, considerando las críticas que se le han hecho, explicando el paso de su “periodo arqueológico” al “genealógico”, comparándola con algunas de sus principales influencias filosóficas, con filósofos de la tradición anglosajona y con teóricos de las ciencias sociales, además proponiendo una interpretación de conjunto de la filosofía foucaultiana.

La interpretación de Dreyfus y Rabinow, presentada en *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics (Michel Foucault: más allá del estructuralismo y de la hermenéutica)* de 1982, ha sido, sin duda, fructífera; sin embargo, en algunas de sus principales tesis es cuestionable, sobre todo si se la compara con los textos foucaultianos. Esto lo trataré en la sección dedicada a las “críticas a la filosofía foucaultiana” y aquí trataré únicamente lo que se refiere a su propuesta interpretativa sobre la filosofía foucaultiana a la cual conciben como una “analítica interpretativa”; dejaré de lado, por el momento, las críticas a la filosofía foucaultiana por su supuesta “ilusión formal” durante su periodo arqueológico.

Dreyfus y Rabinow sugieren que el paso de la arqueología a la genealogía, es decir, a la analítica interpretativa, que combina las virtudes analíticas del estructuralismo y las interpretativas de la hermenéutica, es la solución a los problemas de la arqueología: “el trabajo de Foucault en los sesenta ha sido un esfuerzo sostenido y ampliamente exitoso por desarrollar un nuevo método. Tal método combina un tipo de análisis arqueológico que conserva el efecto distanciador del estructuralismo y la dimensión interpretativa que desarrolla la intuición hermenéutica de que el investigador siempre se encuentra situado y debe comprender el significado de sus prácticas culturales desde su interior” (*Ibid.*, p. 8). Pero es cuestionable que el estructuralismo se limite a una “efecto distanciador” y es cuestionable también su concepción de la hermenéutica³⁵, es igualmente cuestionable que el trabajo foucaultiano sea “analítico” pues es ante todo “filosófico” y no es meramente interpretativo sino fundamentalmente histórico.

El nuevo método, el verdadero método foucaultiano, es la “analítica interpretativa”, un método que combina lo mejor del estructuralismo y de la hermenéutica, evitando sus defectos (por eso es

³⁵ De hecho, la concepción de la hermenéutica que tienen nuestros autores, como sucede con el resto de los anglosajones, es muy extraña: se reduce a una especie de contextualismo o se limita a la idea del “círculo hermenéutico” o, de una manera más extraña, a la idea de que “los sujetos se conforman por medio de las prácticas histórico-culturales en las cuales se desarrollan” (*Michel Foucault: más allá del estructuralismo y de la hermenéutica*, p. 17), que es, más bien, un contextualismo, un externalismo y algo más cercano al marxismo que a lo que plantean los supuestos autores hermenéuticos, los cuales no son solamente Heidegger o Gadamer son incluso Searle y Kuhn y jugar, a la vez, con el significado tradicional de la hermenéutica con la significado nietzscheano del término interpretación. Por ejemplo, Dreyfus y Rabinow aclaran que “la interpretación no es el descubrimiento de un sentido oculto” (*Ibid.*, p. 128).

“beyond” de ellas). Aunque, de hecho, la hermenéutica sirve para corregir los errores del estructuralismo. En efecto, “después de la *Arqueología* abandona claramente el intento de desarrollar una teoría del discurso y utiliza la genealogía de Nietzsche como punto de partida para el desarrollo de un método que le permite tematizar la relación entre verdad, teoría y valores e instituciones y prácticas sociales en las cuales emergen” y también “abandona el intento de desarrollar una teoría de sistemas de prácticas gobernadas por reglas” (*Ibid.*, p. 20). Según esto, en su periodo arqueológico Foucault buscó una “teoría del discurso”, entendiéndolo por ello “un sistema de prácticas gobernadas por reglas”; en cambio, en su periodo genealógico pasó a buscar, nietzscheanamente, la relación entre los saberes y las prácticas sociales que permiten la emergencia de esos saberes.

Las preguntas genealógicas ante el discurso, nos dicen Dreyfus y Rabinow, son diferentes a las arqueológicas: “¿cómo se utilizan estos discursos? ¿Qué función desempeñan en la sociedad?” (*Ibid.*, p. 21), es decir, preguntas que tienen que ver con el poder, con el poder de los discursos. Asimismo, “muchos de los términos clave... sobre los cuales gira la *Arqueología* aparecen como red de interpretación generalizada por prácticas históricas específicas” (*Ibid.*, p. 219); la genealogía muestra, entonces, las condiciones de posibilidad de aquello que había sido simplemente descrito por la arqueología y, en ese sentido, puede considerársela como una superación.

Y si ya desde la arqueología “Foucault solo se interesa en lo que llamaremos actos lingüísticos serios: lo que los expertos dicen cuando hablan como expertos” y “restringe sus análisis a los actos lingüísticos serios en aquellas disciplinas ‘dudosas’ que llegaron llamarse ciencias humanas” (*Ibid.*, p. 19), ahora, en su periodo genealógico se sigue interesando por los actos de habla serios, solo que para él nada es serio, es decir, les quita su presunta seriedad (sus pretensiones de verdad y de sentido) y los considera como infundados.

No estoy de acuerdo con lo anterior, en términos generales, por varias razones. es verdad que la filosofía foucaultiana se interesa por los “actos de habla (o enunciados) serios” pero es falsa la supuesta puesta entre paréntesis fenomenológica. Sobre esto volveré después, solo quiero señalar que la filosofía foucaultiana lejos de . Pero lo anterior no son sino síntomas de un problema más profundo: las tesis nietzscheanas que le atribuyen a Foucault, son más bien propias de el Nietzsche de Rorty.

Foucault practica, dicen Dreyfus y Rabinow, un “distanciamiento” genealógico, nietzscheano: “no hay nada subyacente en las apariencias” nos dice Foucault y nos dice también que “la metafísica se acabó, que todo carece de sentido y de seriedad”. La historia y los discursos “no revelan ninguna finalidad, ninguna significación oculta, ninguna certeza metafísica” (*Ibid.*, p. 126). Así, “para el genealogista no hay esencias fijas ni leyes subyacentes ni finalidad metafísica”; él busca “desenmascarar las solemnidades del progreso” y “evita la búsqueda de profundidad”; se centra “en las prácticas de la superficie y no en las profundidades misteriosas” (*Ibid.*, p. 127). En resumen, Foucault “proclama en fin de la metafísica” (*Ibid.*, p. 128).

Foucault, entonces, en su periodo genealógico, abandonó sus pretensiones objetivistas, positivistas, fenomenológicas y estructuralistas y aceptó las implicaciones hermenéuticas, contextualistas de su trabajo, además adoptó una perspectiva nietzscheana sobre la levedad de todo. Según Dreyfus y Rabinow, como para Rorty y Veyne, filosofía es sinónimo de metafísica, y metafísica es sinónimo de búsqueda de fundamentos últimos, por tanto, si se evita esa búsqueda, no solamente se escapa a la metafísica, sino que también a la filosofía, de hecho, se busca terminar con esta. El trabajo foucaultiano es, finalmente, antifilosófico (interpretación que estaría justificada, hasta cierto punto, en el texto de 1971 “Nietzsche, la genéalogie et l’histoire”).

La interpretación de Dreyfus y Rabinow, en el sentido de la “posmetafísica” foucaultiana, es más aplicable a Nietzsche que a Foucault, parece más fiel a Rorty que a Foucault. Es cierto, Foucault en algunos textos cita pasajes de Nietzsche en los que se habla en tal tono, pero eso no implica necesariamente que Foucault siempre asuma tal postura.

La idea de que nada es serio puede ser desorientadora. En efecto, nada es serio en el sentido de que nada es Absoluto, pero eso no significa que todo sea una “broma”, en el sentido de que “nada importa”. Ciertamente, Foucault rechazó la seriedad metafísica; cierto, mostró que muchas cosas son risibles pues pretenden ser universales, eternas, necesarias, tienen un origen, en realidad son históricas, contingentes y particulares. Pero eso lo llevó a adoptar otro tipo de seriedad, la seriedad ante aquello que para la postura Absolutista era risible: lo contingente, lo histórico, lo particular, etc., como son nuestras prácticas, el presente, etc. Para quien quiere actuar en el presente, y Foucault quiere hacerlo, no todo es risible.

La interpretación de Dreyfus y Rabinow ha sido, repito, muy fructífera y sin duda alguna lo seguirá siendo, pues es clásica en la literatura foucaultiana; sin embargo, con el paso del tiempo se ha

convertido en la verdad de los textos foucaultianos, en “lo que verdaderamente quiso decir y hacer Foucault”, llegando a sustituir incluso la lectura de los textos foucaultianos³⁶.

Y si la interpretación de Dreyfus y Rabinow supone problemas de comprensión, los problemas que señalan ellos así como las soluciones que les necesitan ser revisados, cosa que muchos lectores y críticos que se basan en ella, no han hecho ni parecen tener pensado hacer³⁷.

A lo largo de todo este trabajo seguiré cuestionando la interpretación de Dreyfus y Rabinow, así que no seguiré insistiendo en ella³⁸.

5) La interpretación de Veyne

Por último quiero mencionar la “interpretación” de Veyne. Veyne es un historiador francés, experto en la Roma antigua; fue alumno de Foucault, compañero suyo en el Collège de France y uno de sus amigos más cercanos al final de su vida.

El primer escrito de Veyne sobre Foucault apareció en 1979, “Foucault révolutionne l’histoire”, y posteriormente publicó, poco después de la muerte de Foucault, una serie de textos: “La fin de vingt-cinq siècles de métaphysique” (1984), “La planète Foucault” (1984), “¿Existe una moral al interior de la última filosofía de Foucault?” y “Foucault y la superación (remate) del nihilismo” (1988).

En sus últimos textos Veyne, más que interpretar los textos foucaultianos, afirma una serie de ideas sobre ellos, ideas que pueden ser realmente seductoras: Foucault no es un filósofo, es un historiador, pero un historiador que asume una actitud de guerrero, es decir, que lejos de intentar fundamentar lo que dice, simplemente lo afirma, lucha por la lucha misma, y no por algún ideal (Foucault es un posmetafísico, pero belicoso). Y, nos dice Veyne, quien opine algo diferente a lo que él opina es un decadente, no está a la altura aristocrática de la filosofía foucaultiana³⁹.

³⁶ Esto queda de manifiesto en el hecho de que dos autores tan diferentes como Habermas y Blanchot (Blanchot es un crítico y novelista francés que, desde la perspectiva habermasiana, sería un contramoderno, un irracionalista, etc.) aceptan como una verdad establecida que en su “periodo arqueológico” Foucault buscaba “reglas que se regulan así mismas”. Cf. Blanchot, *Michel Foucault tal como lo imagino*, p. 18 y Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*.

³⁷ Es verdad, Dreyfus y Rabinow han hecho correcciones a sus tesis, principalmente en su ensayo “¿Qué es la madurez? Habermas y Foucault acerca de ¿Qué es el Iluminismo?”; en concreto, frente a su anterior idea de que la arqueología “pone entre paréntesis el sentido”, ahí dicen, en cambio, que “el paso atrás arqueológico que da Foucault para ver la extrañeza de las prácticas sociales de nuestra sociedad no significa que considere estas prácticas culturales carentes de significado”, pues “dado que compartimos prácticas culturales con otro y como estas prácticas han hecho de nosotros lo que somos, por fuerza tenemos cierta posición común desde la cual proceder, entender, actuar” (*Op. cit.*, p. 131).

De hecho, para ser justos, hay que reconocer que en un pequeño pasaje de *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y de la hermenéutica* habían dicho ya, después de decir que nada es serio, que nada está fundado, etc., que lo anterior quiere decir que “hay que tomar en serio el mundo de discurso serio porque es aquel dentro del cual estamos, y sin embargo no podemos hacerlo... porque el discurso serio no está fundado” (*Op. cit.*, p. 126), es decir, que el hecho de que el discurso serio no esté fundado no significa que no lo tomemos en serio, por el contrario, tenemos que hacerlo pues es lo único que existe y tenemos que actuar por medio de él.

Pero como dije en el caso de Morey, cuando Dreyfus y Rabinow dicen eso es ya demasiado tarde pues muchos lectores han creído lo que dicen y las críticas difícilmente se pueden detener porque “Foucault dijo que...”.

³⁸ Sobre lo que dicen acerca del diagnóstico del presente no ahondaré, pues estoy totalmente de acuerdo con ello, además más adelante dedicaré todo un apartado a él.

³⁹ Sobre el carácter no filosófico y posfilosófico del trabajo foucaultiano nos dice Veyne: “la obra de Foucault me parece el acontecimiento más importante de nuestro siglo” porque es “el fin de veinticinco siglos de metafísica” (“La fin de vingt-cinq siècles de métaphysique”, p. 11), pues “la historia genealógica evacua a la filosofía” (*Ibid.*, p. 44).

Acerca de la actitud “guerrera” de Foucault: “Foucault fue un guerrero... un guerrero es un hombre que puede prescindir la verdad, que no conoce otra cosa que la toma de posición, la suya y la de su adversario, y que tiene la energía suficiente para batirse sin tener que ofrecer razones para tranquilizarse”; “el curso de la historia no implica problemas eternos, ni de esencia ni de dialéctica; no se encuentra, allí, más que valorizaciones que difieren de una cultura a otra tanto como de un individuo a otro; valorizaciones que no son, como él gustaba repetir, ni verdaderas ni falsas: ellas son, esto es todo, y cada uno es el compatriota de sus valores” (“¿Existe una moral al interior de la última filosofía de Foucault?”, p. 138); “los hombres no pueden dejar de valorizar como de respirar y de batirse por sus valores. Foucault intenta, pues, imponer una de sus preferencias, renovada de los griegos porque le pareció ser de actualidad; sin pretender tener o no razón, pero tratando de ganar y esperando ser actual” (*Ibid.*, p. 142); “cada valorización de la voluntad de poder... es prisionera de sí misma” (*Ibid.*, p. 140); ¿qué importa que el tiempo pase y que borre nuestra valorizaciones? Ningún guerrero se estremece en su patriotismo, por la idea de que, si hubiera nacido del otro lado de la frontera, su corazón latiría por el bando contrario”; “para un guerrero las verdades son inútiles” (*Ibid.*, p. 139); “un verdadero guerrero conoce, si no la indignación, sí la cólera, el humos; Foucault no se preocupa por fundamentar sus convicciones, le basta con quererlas, pues racionalizarlas habría sido rebajarse, sin beneficio para la causa”; “el espectáculo del pasado no deja ver otra razón en la historia que los combates de los hombres por aquello que no siendo ciertamente verdadero ni falso, se impone como verdad al pronunciarlo: si ello es así, la filosofía no tiene más que un uso posible: hacer la guerra. No la de ayer o de anteayer: la guerra actual. Y, para ello, debe comenzar por probar genealógicamente que no existe otra verdad de la historia que ese combate. Sí a la guerra, no al lavado patriótico de cerebros” (*Ibid.*, p. 142).

Yo, en cambio, defenderé la idea de que el trabajo foucaultiano sí es filosófico, que no es posmetafísico, que no pretende estar más allá de todo, que sí se basa en razones, que no afirma que la verdad no es igual al poder y que no propone la guerra de todos contra todos sin cuartel. Y lo defenderé no a través de afirmaciones, como Veyne, sino a través del análisis de los textos foucaultianos y haciendo uso de argumentos.

La interpretación de Veyne, es verdad, está en parte justificada en algunos textos foucaultianos, sobre todo algunos de mediados de los sesenta, principalmente en el curso de 1976, publicado en español bajo el título *Genealogía del racismo*. Pero se basa mucho más en “comunicaciones personales” que en la lectura de textos foucaultianos, es decir, en lo que “Foucault me dijo, una vez que él y yo estábamos solos”; además introduce ideas no de Foucault sino de otros autores (de Vattimo, por ejemplo), que quizá sean mejores que las de Foucault, pero que no son las suyas.

Aclaro de una buena vez, pues tanto intérpretes como críticos dan por hecho que Foucault era nietzscheano en el sentido de que la verdad de lo que dijo es Nietzsche o que Nietzsche está en el fondo de todas sus tesis, que la filosofía foucaultiana no se reduce a la “influencia nietzscheana”. Es verdad, Foucault fue un admirador y estudioso de Nietzsche: dio cursos sobre él, introdujo sus obras completas en francés, en muchos textos existen referencias a él, en momentos Foucault casi se autonombró nietzscheano e incluso existen textos foucaultianos dedicados casi íntegramente a él. Pero Foucault nunca fue un nietzscheano completo, en el sentido de que nunca asumió a todo lo que dijo Nietzsche (la voluntad de poder, el eterno retorno, la aristocracia, etc.) sino solamente cierto tipo de Nietzsche o ciertos aspectos de sus textos; segundo, Foucault admiró y estudió a otros pensadores además de Nietzsche y a Nietzsche no le dedicó ningún libro cosa que sí hizo con otros autores⁴⁰.

Sobre la verdad: “creyendo buscar la verdad de las cosas, los hombres no consiguen sino fijar las reglas según las cuales se tendrá por verdad o falsedad lo que se dice”; “el saber no está solamente asociado a los poderes, o armado de poder, es poder él mismo a la vez que saber: no es más que poder, radicalmente, porque no se puede decir verdad más que por la fuerza de reglas impuestas”.

Acerca de la racionalidad: “estaba persuadido con razón de la futilidad de las racionalizaciones y de los ratiocinios” (*Ibid.*, p. 139); “una crítica genealógica no dice ‘yo tengo razón y los demás se equivocan’, sino solamente: ‘Los otros yerran al pretender que tienen razón’” (*Ibid.*, p. 142); “si hay una cosa que distingue al pensamiento de Foucault de cualquier otro, es el firme propósito de no hacer doble juego, de no duplicar nuestras ilusiones, de no garantizar como verdadero, lo que cada uno desea creer, de no probar que lo es o debería ser tiene toda la razón de ser. Cosa rarísima, he aquí una filosofía sin *happy end*: no por acabar mal: nada puede ‘acabar’ porque no existe ni término ni origen. La originalidad de Foucault entre los grandes pensadores de este siglo ha sido la de no convertir nuestra finitud en fundamento de nuestras certidumbres”. En efecto, “Foucault se confiesa incapaz de justificar sus propias preferencias; no puede aceptar las ideas de una naturaleza humana, ni de una razón, ni un funcionalismo, ni de su esencia, ni de una adecuación al objeto”.

Acerca de que nada está fundado: “si ya no se pueden distinguir los gustos y las valorizaciones, ¿para qué escribir libros de historia, tal vez de moral y ciertamente de filosofía? Porque un saber es un poder; el saber se impone y se nos impone” (*Ibid.*, p. 141); “ser filósofo es hacer el diagnóstico de las posibilidades actuales y levantar la careta estratégica, con secreta esperanza de influir en la elección de los combatientes” (*Ibid.*, p. 142). La última palabra de Foucault es: “en lo que a mí concierne, yo no veo, al menos por el momento, qué criterios permitirán decir contra qué se debe combatir, excepto tal vez, criterios estéticos” (*Ibid.*, p. 143).

Sobre su carácter nihilista: “Foucault y la superación (remate) del nihilismo”, comienza diciendo que “un buen número de las cosas que van oír ustedes se deben a Gianni Vattimo”. Ahí habla del nihilismo, es decir, de “la sensación de que las verdades carecen de verdad y fundamento” (*Op. cit.*, p. 335). Y Foucault era un nihilista activo, pues siempre decía: “esto no es ni verdadero ni falso” (*Ibid.*, p. 336), “todo eso es una Fábula, ni verdadera ni falsa” (*Ibid.*, p. 337), “saquemos las consecuencias de la imposibilidad de fundar y démonos cuenta de que eso es tan inútil como imposible”. Dos actitudes son posibles frente al nihilismo: “encontrar para sí buenas razones a fin de tener la razón” o “saber lo que uno quiere y eso basta, pues uno no puede hacer más” (*Ibid.*, p. 338). La última es la actitud foucaultiana según Veyne.

⁴⁰ Merquior, por ejemplo, en *Foucault o el nihilismo de la cátedra* dice que “no hay manera de minimizar la importancia de Nietzsche en la obra de Foucault” y que “se podría sostener que este último es el caso más notable de neonietzscheísmo en el pensamiento occidental contemporáneo” (*Op. cit.*, p. 265). Ahora bien, “si se acepta el significado estratégico de sus raíces nietzscheanas, todo lo que queda por hacer es determinar el valor de la retomación creativa de Nietzsche por Foucault” (*Ibid.*, p. 266). Sin embargo, dice Merquior, “aceptemos que Foucault es nietzscheano, es nietzscheano en muchos aspectos esenciales pero no es un nietzscheano de arriba a abajo” pues es un “pesimista” (*Ibid.*, p. 269). Foucault era, pues, indiscutiblemente, un nietzscheano, pero... no un buen nietzscheano, pues era “pesimista”...

En *De Praga a París* Merquior también señala que “la centralidad de motivos nietzscheanos en la obra de Foucault ha sido señalada por la mayoría de sus comentaristas” (*Op. cit.*, p. 295). Pero ¿en qué consiste su “nietzscheísmo”? “la posición de Foucault puede reducirse al clásico desprecio irracionalista de la preocupación epistemológica por el conocimiento crítico y válido” (*Ibid.*, pp. 295-296). En efecto, Foucault “destaca la libertad de Nietzsche respecto a la vana búsqueda de la verdad y objetividad y su inauguración de la filosofía conscientemente ‘de ficción’” (*Ibid.*, pp. 251-252). Foucault era un nietzscheano “abiertamente irracionalista”, pero, en su caso, a diferencia de Derrida, por ejemplo, “el irracionalismo era cuestión de premisas nietzscheanas y conclusiones que no afectaban el estilo de su exposición” (*Ibid.*, p. 354).

Francamente no siento ninguna simpatía por la lectura que Veyne propone en sus últimos textos: primero porque es simplista, segundo porque es lógica y pragmáticamente contradictoria, tercero, porque gran parte de los malentendidos acerca de la filosofía foucaultiana provienen de interpretaciones como la suya y, finalmente, porque no se basa en un trabajo de análisis de los textos foucaultianos sino que trasplanta al trabajo foucaultiano tesis posmetafísicas de otros, es decir, se hace pasar por foucaultiana cuando en realidad es otra cosa.

Pero, afortunadamente, Veyne no solamente dijo esas barbaridades, sino que también dijo antes, en 1978, en "Foucault revoluciona la historia", algunas cosas dignas de ser tomadas en cuenta. De hecho mi interpretación de la filosofía foucaultiana coincide en buena parte con la suya, aunque no se inspira en ella.

En dicho texto Veyne insiste en que el trabajo foucaultiano no es filosófico (a pesar de que considera a Foucault como una "gran filósofo") sino que es histórico: es la verdadera historia. De hecho, plantea por primera vez la idea de que la historia foucaultiana permite eliminar a la filosofía, pues es una historia positivista, nominalista, estructuralista y pluralista.

En el siguiente capítulo trataré estas cuestiones, así que aquí me enfocaré a la interpretación que presenta del trabajo foucaultiano, la cual consiste, básicamente en considerarlo como una forma de idealismo historicista que se opone al idealismo naturalista. La interpretación de Veyne está lejos de ser consistente pues rechaza cosas que después afirma (por ejemplo, nos dice que "las cosas no existen" pero en seguida nos dice que "realmente las cosas son" de determinado modo).

La interpretación de Veyne, lejos de evacuar a la filosofía por completo, supone la asunción de posiciones filosóficas de las que Veyne no parece consciente y que implican problemas que no enfrenta y que en algunos casos resultan peores que los problemas que pretenden solucionar. Por ejemplo, en cuanto a los problemas de la verdad y de la racionalidad, frente a los cuales Veyne adopta ciertas posiciones absurdas. Pero escuchemos lo que dice.

El trabajo foucaultiano, según Veyne, se opone fundamentalmente al idealismo y al naturalismo: el primero conduce al segundo y el primero se basa en este último.

Veyne dice que la noción de "ideología", entendida como "un estilo impreciso y generoso, destinado a idealizar las prácticas con el pretexto de describirlas: un drapeado amplio que simula los contornos extraños y diferentes de las prácticas reales sucesivas", es contraria al trabajo foucaultiano (*Op. cit.*, p. 210). La ideología es una forma de idealismo, que se olvida de las prácticas concretas, de su especificidad, y que termina eliminando la historia. Veyne acepta, entonces, la noción tradicional de la ideología como una velo que oculta la realidad y que es necesario levantar, pues una vez conseguido eso la realidad aparece como realmente es (concepción que no es, por cierto, la concepción foucaultiana de ideología; de hecho, propiamente, no hay "concepción foucaultiana de ideología" y ese no es un término foucaultiano).

En opinión de Veyne, Foucault se opone también al naturalismo: a la idea de que existen objetos naturales, es decir, anteriores, exteriores e independientes de nuestras prácticas; lo cual es en parte cierto, que no hasta el extremo idealista de que las prácticas son constitutivas de *todo* y de que fuera de ellas no hay *nada* (si la filosofía foucaultiana se opone a la filosofía de la representación no por ello cae en el textualismo y se opone, por el contrario, a la idea de que lo único que existe es el discurso, y señala las relaciones entre el discurso y otras prácticas: siempre hay algo externo, exterior). Y esto último es lo que llega a sostener Veyne.

Ahora bien, el naturalismo tiene, principalmente, su origen en el lenguaje. Veyne dice que "las palabras engañan... nos hacen creer en la existencia de las cosas, de objetos naturales"; es decir, el lenguaje nos conduce a la idea, típica de la concepción representacionista del lenguaje, de que existen objetos anteriores, exteriores e independientes a este, que deben ser representados, copiados, etc., por él. "La semántica -nos dice Veyne- es la encarnación de la ilusión idealista" (*Ibid.*, p. 211)⁴¹, por eso hay que "eliminar los eternos fantasmas que suscita en nosotros el lenguaje" (*Ibid.*, p. 207)⁴².

El problema con la historia y con la filosofía, pero también con el pensamiento común y corriente en general, es que "solemos, en efecto, razonar en función de un objeto o a partir de una materia" (*Ibid.*,

No voy a discutir si la filosofía o el pensamiento de Nietzsche se puede reducir a un irracionalismo, lo que sí trataré de demostrar es que la filosofía foucaultiana no lo es lo que dice Merquior sobre ella.

⁴¹ El problema con las "nociones eternas", dice Veyne, es que son "llaves que entran en todas las cerraduras". Además esas nociones "hacen trivial y anacrónica la originalidad de las prácticas sucesivas" (*Ibid.*, p. 208).

⁴² La interpretación de Veyne es sospechosamente wittgensteniana, pues habla de "fantasmas suscitados por el lenguaje", habla de "gramática" y sus "prácticas" son bastante parecidas a los juegos de lenguaje, lo cual no tiene nada de malo, mientras no se olvide que se trata de una comparación.

p. 208). Lo cual nos conduce al naturalismo (idealista): creemos que existen objetos que deben ser conocidos, representados, etc.

El trabajo foucaultiano es contrario tanto al idealismo como al naturalismo.

Veyne nos dice que Foucault parte de dos “intuiciones” iniciales: 1) una es la de la “rareza”, es decir, “los hechos humanos son raros”; 2) “los hechos humanos son arbitrarios” en el sentido de que “no son evidentes” (*Ibid.*, p. 200).

La primera intuición es clara pero en los textos foucaultianos la encontramos referida no a todos los hechos humanos sino principalmente al discurso, por ejemplo en *La arqueología del saber*. Quien habla dice cosas limitadas, “sujetas a una gramática”, nos dice en efecto Foucault, pues “hay bajo el discurso corriente una gramática” (*Ibid.*, p. 211). La “rareza” de los hechos humanos nos remite a su determinación por una gramática, por un conjunto de reglas que rigen su práctica y que impiden hacer todo o decir cualquier cosa: por eso los enunciados son escasos (no hay plétora). En cualquier caso, perecería válida la generalización de la primera intuición a todos los hechos humanos, si no fuera porque ella presupone una concepción negativa del poder, a la cual, por cierto, no hace referencia Veyne y que Foucault presentó formalmente por lo menos dos años antes del texto de Veyne.

Sobre lo segundo tengo mis dudas, porque lo que dice Foucault y lo que parece querer decir Veyne no es que los hechos humanos no son “evidentes” sino que no son “naturales”, es decir, que son históricos, y que, por tanto, es necesario romper la evidencia con que se presentan.

Ahora bien, en la interpretación de Veyne, lo que hace Foucault, frente al idealismo, es “ver la práctica de la gente como es realmente; no habla de nada distinto de lo que... hace la gente: lo único que hace es hablar de ello con rigor y descubrir sus perfiles ásperos en lugar de hablar de ello en términos imprecisos y generosos”; en efecto, “habla de lo mismo que nosotros”, “solo que nos hace ver cómo es verdaderamente, arrancando el drapeado” (*Ibid.*, p. 210).

Aquí Veyne nos está diciendo dos cosas diferentes: primero, nos está diciendo que Foucault es un positivista, que como positivista cree que existen hechos, que la realidad se puede describir de manera objetiva, tal y como es en sí misma; lo cual, según sus propios supuestos, es imposible. Es verdad que lo característico de la filosofía foucaultiana es mantenerse al nivel de lo existente, de lo positivo, de lo efectivo. En efecto, en cuanto al discurso Foucault nos recomienda, como dice Veyne, “observar exactamente lo que se dice” y “esa observación demuestra que en el ámbito de lo que se dice hay prejuicios, resistencias, salientes y entrantes inesperadas, de las que los hablantes no son conscientes en absoluto” (*Ibid.*, p. 211). Pero Veyne exagera; atribuye a Foucault un positivismo ingenuo⁴³.

Lo segundo que nos dice, lo que se refiera a eliminar el “drapeado” y hablar de los hechos humanos, de la historia, de las prácticas “con rigor y descubrir sus perfiles ásperos en lugar de hablar de ello en términos imprecisos y generosos”, sin duda es cierto, pero eso no tiene por qué relacionarse con un positivismo ingenuo.

El rechazo del idealismo y del naturalismo así como el positivismo que le atribuye a Foucault le permiten a Veyne decir que “Foucault es un historiador puro” en el sentido de que para él “todo es histórico” y “la historia es enteramente explicable” (*Ibid.*, p. 228). Veyne dice que Foucault sí responde al “porqué” de las cosas, pero afirma que da “las razones, más positivas, más históricas y casi materialistas del mundo” entendiéndolo por ello “razones del mismo orden exactamente que las que explican cualquier acontecimiento” (*Ibid.*, p. 207). Para Foucault todo es histórico y todo, por tanto, es explicable en términos históricos, y como la historia es “material”, según Veyne, las explicaciones foucaultianas son iguales a cualquier tipo de explicación material (aunque para Veyne, como después veremos, no hay materia, en el sentido de que no hay cosas, objetos): ¿cientificismo?, ¿monismo?

No, no es así, pues Veyne atribuye a lo humano, lo histórico un estatuto diferente de lo natural (lo cual, según él, en realidad no existe). Foucault se opone al naturalismo a través de una forma de historicismo que dice que todo es histórico, que todo es el producto de una práctica histórica; incluso la realidad lo es, pues lo que existe, lo que es considerado como existente, está determinado por una práctica que lo constituye como tal. Veyne, pues, opone un idealismo inverso al naturalista: un idealismo “subjetivo”.

Según Veyne el concepto central de la historia foucaultiana es el de “práctica” (*Ibid.*, p. 203). Y en eso tiene, en mi opinión, completa razón Veyne, pues el concepto de “práctica” es fundamental en el trabajo foucaultiano y en su concepción de la sociedad y de la historia. El concepto de práctica implica un

⁴³ La idea foucaultiana de efectividad conduce, según Veyne, a una forma de “conductismo”. Lo que nos dice Foucault es que hay que “juzgar a las personas por sus actos” (*Ibid.*, p. 207). Y Veyne dice que “juzgar a la gente por sus actos” es opuesto a juzgarla por sus “ideologías” (*Ibid.*, p. 208).

conjunto de reglas que rigen una actividad; en efecto, las prácticas suponen una “gramática”, es decir, un conjunto de reglas (*Ibid.*, p. 210). La práctica, nos dice Veyne, “no es una instancia misteriosa, un subsuelo de la historia, ni un motor oculto: es lo que hacen las personas” (*Ibid.*, p. 207)

Ahora bien, como ya dije, el problema es que en la interpretación de Veyne las prácticas asumen el papel de campo trascendental de constitución de los objetos.

La metafísica, nos dice Veyne, cree que existen objetos naturales o cosas pero la verdad es que “esas cosas no son sino consecuencia de las prácticas correspondientes” (*Ibid.*, p. 211) y Foucault nos dice que “hay que apartar la vista de los objetos naturales para observar cierta práctica... que los ha objetivado”.

Lo que nos propone Veyne es una versión modificada del idealismo trascendental kantiano: en lugar de sujeto hay prácticas, en lugar de condiciones trascendentales hay reglas y gramáticas, pero en ambos casos el objeto es constituido y solamente existe como resultado de su objetivación.

Veyne dice que “los objetos parecen determinar nuestra conducta”, pero la verdad es que “nuestra práctica determina antes sus objetos” (*Ibid.*, p. 209). Foucault propone un “revolución copernicana”: partir no de los objetos sino de las prácticas que los constituyeron como tales. Lo anterior significa que no existen objetos naturales, eternos sino objetos objetivados por prácticas (*Ibid.*, p. 203). Por ello dice Veyne, kantianamente, que “es preferible, por tanto, partir de esa práctica misma, de forma que el objeto al que se aplica no sea lo que es más que por relación a ella”. El objeto en sí, independiente de toda práctica, “no existe”, el objeto “no es algo más que lo que se hace de él, no existe fuera de la práctica que se le aplica” (*Ibid.*, p. 209)⁴⁴.

Foucault, según Veyne, nos dice que “no hay objeto natural, no hay cosas” pues “las cosas, los objetos no son más que el fruto de las prácticas” (*Ibid.*, p. 214). Y Veyne dice que la idea de que las cosas no existen “es pura y simplemente positivista”, la idea de que hay cosas en sí “es puramente metafísica, aunque sea familiar al sentido común” (*Ibid.*, p. 222).

Veyne no es muy riguroso: en momentos, kantianamente, nos dice que no hay cosas (en sí), pero en otros nos dice que tampoco existen objetos (constituidos) sino que lo único que existen son las prácticas (constituyentes). Lo primero es propio de un constructivismo, lo segundo de un irrealismo y lo tercero de un materialismo. Es verdad, el constructivismo se opone al realismo ingenuo, pero ¿cómo conjuntarlo con el materialismo que propugna Veyne?

Creo que en ningún texto foucaultiano se puede encontrar la afirmación tan radical de que “las cosas no existen”; ciertamente hay sugerencias en ese sentido, pero no existe un compromiso ontológico tan radical; no existe, porque ese compromiso conduce a una serie de problemas. Problemas que después veremos pues todo constructivismo, si quiere evitar al idealismo y a la autocontradicción, tiene que presuponer siempre que sí existe algo anterior, fuera e independiente de toda construcción (si no existiera ¿con qué se podría construir?).

Pero sigamos con el orden de ideas de Veyne.

Veyne dice que “la ilusión del objeto natural... disimula el carácter heterogéneo de las prácticas” (*Ibid.*, p. 214). Debemos partir también del supuesto de que “hay muchas prácticas diferentes que objetivan” (*Ibid.*, p. 205). En efecto, “la práctica es respuesta a una dificultad, desde luego, pero la misma dificultad no provoca siempre la misma respuesta” (*Ibid.*, p. 215). Es necesario, por consiguiente, hacer una investigación histórica sobre las diferentes prácticas que han existido. Lo anterior sin duda constituye una diferencia importante respecto del kantismo: las condiciones de posibilidad, las prácticas, son históricas, y no existe un único tipo de reglas sino muchas, cambiantes e históricas.

Pero la práctica es, nos dice Veyne, “la parte oculta del iceberg”.

La práctica es la “parte oculta de iceberg” porque “solo se presenta a nuestra visión inmediata cubierta de ropajes demasiado amplios” (el drapado que la oculta y que Veyne se propone quitar) y porque es, en buena parte, “preconceptual” (*Ibid.*, p. 207), aunque no inconsciente.

Pero no hay que caer en la ilusión de creer que las prácticas constituyen otro mundo respecto de los objetos que constituyen: “la parte oculta del iceberg no es una instancia distinta de la parte que emerge, es de hielo como la otra, pero no es el motor que hace avanzar el iceberg; lo único que ocurre es que está por debajo de la línea de visibilidad y se explica de la misma manera que el resto del iceberg”

⁴⁴ De hecho, la interpretación de Veyne es, a pesar suyo, en buena medida kantiana, constructivista, y coincide con la de Deleuze.

(*Ibid.*, p. 210). Veyne aclara que “la práctica no es una instancia misteriosa, un subsuelo de la historia”, aunque pueda estar oculta (*Ibid.*, p. 207)⁴⁵.

Lo anterior nos remite a uno de los presupuestos básicos de la historia foucaultiana, a lo que podríamos llamar su “ontología” si no fuera porque para Veyne no puede existir tal cosa (a pesar de que asume, como ya hemos visto, varias posiciones ontológicas, cuestionables).

Foucault acepta “la idea nietzscheana de la primacía de la relación: las cosas solo existen *por relación a*”, es decir, que “todo es histórico, todo depende de todo... nada existe transhistóricamente y explicar cualquier objeto consiste en señalar de qué contexto histórico depende” (*Ibid.*, p. 225, nota 6). Todo lo anterior según Veyne, por supuesto.

Veyne dice incluso que “la filosofía foucaultiana... es... una filosofía de la relación, porque ‘relación’ es el nombre de lo que se designa como ‘estructura’” (*Ibid.*, p. 232). Todo lo que existe, nos dice Foucault según Veyne, “ocupa un lugar en una estructura” (*Ibid.*, p. 223). En el mundo foucaultiano es “un mundo donde la relación es previa: son las estructuras las que dan rostros objetivos a la materia” y las relaciones no relacionan objetos preexistentes, sino objetos que solamente existen al interior de las relaciones, es decir, que son históricos y cambiantes (*Ibid.*, p. 233). Foucault nos dice que “sustituyamos esa filosofía del objeto tomado como fin o como causa, por una filosofía de la relación y tomemos los problemas... por la práctica” (*Ibid.*, p. 217).

Una pregunta que se le puede hacer a Veyne es de dónde proceden las prácticas y responde que “de los cambios históricos, simplemente, de las mil transformaciones de la realidad histórica, es decir, del resto de la historia como un todo” (*Ibid.*, p. 210). Veyne dice que “son los azares de la historia, los salientes y entrantes de las prácticas próximas y de sus transformaciones las que hacen... la gramática”. Es decir, que cada práctica está “determinada por las prácticas y las gramáticas vecinas” (*Ibid.*, p. 211). Pero también nos dice que “la historia misma es uno de tantos falsos objetos naturales”, esto es, que “la historia no es más que lo que hacemos de ella; no ha dejado de caminar pues su horizonte no es eterno” (*Ibid.*, p. 238). No existe un único principio en la historia, sino que ella es el resultado del entrecruzamiento de relaciones, de prácticas.

Lo anterior significa que “explicar y hacer historia consiste en percibirla pero en su conjunto, en relacionar los supuestos objetos naturales con las prácticas de fecha concreta y rara que los objetivan no a partir de un motor único sino a partir de todas las prácticas próximas en las que se asientan” (*Ibid.*, p. 237).

De lo anterior debemos obtener varias conclusiones. Primero, para Veyne, a final de cuentas, sí existe una filosofía foucaultiana; segundo, esta es una filosofía de la relación y no del objeto; según Veyne “relación” es sinónimo de “estructura”, luego entonces la filosofía foucaultiana es, según Veyne, “estructuralista”; cuarto, el historicismo foucaultiano es estructuralista: busca las relaciones entre las diversas prácticas sin presuponer una materia, algo natural, pues todo lo que existe es lo que es debido a sus relaciones: cada práctica depende de todas las demás y de sus transformaciones, todo es histórico y todo depende de todo” (*Ibid.*, p. 226). En fin, la justificación de la tesis de que los objetos y las cosas no existen, que no hay objetos naturales, independientes y anteriores a las prácticas, se encuentra en que los objetos solamente existen al interior de relaciones determinadas por prácticas y que los objetos no son sino esas relaciones: fuera de ellas no son nada, son una mera abstracción. Ahora bien, esas relaciones son cambiantes e históricas, como lo son las prácticas mismas; luego entonces, los objetos también lo son.

Pero sí existe una “materia” anterior, exterior e independiente de las prácticas y de las relaciones: de hecho, ellas dan forma, rostro, a esa materia, que es algo así como el fondo eterno de la historia: “son las estructuras las que dan rostros objetivos a la *materia*” (*Ibid.*, p. 233). En pocas palabras, Veyne se está contradiciendo⁴⁶.

⁴⁵ Pero la práctica que no es, sin embargo, “inconsciente”: “con frecuencia somos conscientes de ellas, pero no podemos conceptualizarlas” (*Ibid.*, p. 207). Generalmente son inconscientes, pero pueden ser conscientes, lo que sucede es que tenemos un conocimiento de ellas, pero es un conocimiento preconceptual.

Foucault no niega la conciencia, dice Veyne, sino que dice que un sujeto “no tiene por qué concebir lo que son él mismo y su práctica: basta con que existan; tiene que tener conciencia de los acontecimientos cercanos y de los demás puede comportarse con arreglo a lo que es inconsciente”, no importa si son conscientes o no, de todas formas actúa; además, “cuando se observa un comportamiento, se tiene por fuerza la mentalidad correspondiente” (*Ibid.*, p. 212).

⁴⁶ Veyne parte del principio de que “una noción que no se traduce en nada efectivo no es nada más que una palabra” (*Ibid.*, p. 209). Veyne aclara que no es “solo una cuestión semántica, una modalidad de las convenciones de vocabulario” sino que “ese cambio de palabras encierra una revolución científica: las apariencias se vuelven del revés al modo de la manga de una prenda de vestir, y, de resultados de ello, los falsos problemas mueren por asfixia y el verdadero problema ‘se manifiesta’” (*Ibid.*, p. 205). Foucault nos propone, según Veyne, una revolución copernicana, que implica una revolución en nuestra

En conclusión, dice Veyne, “Foucault propone una opción positivista (eliminar los últimos objetos no historicados, los últimos vestigios de metafísica) y materialista (la explicación no irá ya de un objeto a otro, sino de todo a todo, y ello objetivará objetos de fecha concreta sobre una materia sin rostro” (*Ibid.*, p. 236). Lo que Veyne llama “positivismo” es en realidad un “historicismo”, pero un historicismo extremo (todo es histórico, no hay nada que no sea histórico), que lejos de eliminar la metafísica conduce al idealismo. El “materialismo” en realidad es un estructuralismo, de corte historicista, pero que supone un constructivismo, de corte kantiano, el cual está en contradicción con el historicismo extremo, pues el constructivismo, que en Veyne tiene un dejo aristotélico, supone una materia que es formada y que es constituida en objeto.

En efecto, Veyne dice que la historia foucaultiana presupone “una materia sin rostro y perpetuamente agitada hace nacer en su superficie, en puntos siempre diferentes, rostros siempre distintos que no existen y donde todo es individual” (*Ibid.*, p. 238). Foucault nos habla de “un universo completamente material, compuesto de referentes prediscursivos que son potencialidades aún sin rostro; prácticas siempre diferentes engendran en ese universo en puntos diferentes objetivaciones siempre distintas, rostros” (*Ibid.*, p. 226). Las prácticas objetivan a una materia informe o a una cosa en sí.

Veyne reencuentra así, bajo sus supuestos kantianos, el problema de la cosa en sí el cual resuelve a través de las nociones aristotélicas de forma y de materia. Sí existe, pues, algo anterior, exterior e independiente a las prácticas solo que no podemos decir nada de él (aunque parecería que en cada momento histórico se da forma a esa “misma” materia⁴⁷).

Ahora bien sumados a los problemas anteriores encontramos otros a la hora de tratar los problemas de la verdad y de la racionalidad. Más bien, debido a los supuestos extremos anteriores Veyne se ve en problemas al tratar de explicarlos.

Veyne dice que con el trabajo foucaultiano “lo que se entendía por verdad se ha transformado”. En efecto, normalmente se opone lo natural a lo histórico, la verdad a la historia, pero si todo es histórico “la historia se convierte en historia de lo que los hombres han llamado verdad y de sus luchas en torno a esas verdades” (*Ibid.*, p. 226). Lo cual es cierto, por lo menos desde el punto de vista foucaultiano, el problema son las consecuencias que saca Veyne de ello.

El historicismo idealista foucaultiano, que antes he expuesto, significa que lo que entre nosotros es “materia” de determinada práctica, “sería materia de algo completamente diferente en otra práctica” y que como “que no hay objetos naturales no se puede discutir ‘razonablemente’ sobre su ‘verdad’” (*Ibid.*, p. 226). Es decir, dado que no existen objetos, dado que existen diferentes prácticas históricas que los objetivan, no existe tampoco la verdad, en sentido tradicional de la palabra: como adecuación entre el pensamiento y el lenguaje y la realidad o los objetos independientes. Veyne dice que “no cabe verdad ni error, ya que tales objetos no existen” (*Ibid.*, p. 231). Todo es histórico, por lo tanto, “las figuras futuras del caleidoscopio no son ni más verdaderas ni más falsa que las anteriores” (*Ibid.*, p. 232). Veyne aclara que Foucault no es relativista pues “un relativista estima que los hombres, a lo largo de los siglos, han pensado cosas distintas de un mismo objeto” (*Ibid.*, p. 231) y para Foucault, según Veyne, no existen objetos, por lo cual tampoco existe verdad⁴⁸. Aunque, de hecho, sí existe una “materia” fija y ¿no puede servir ella como referente para juzgar la verdad de las distintas objetivaciones?

forma de pensar y de hablar, pues no deberíamos seguir hablando ni de objetos ni de cosas, sino de relaciones y de prácticas. Pero ¿eso es posible?, ya hemos visto que el propio Veyne no lo puede hacer.

⁴⁷ De los supuestos anteriores se deriva, en opinión del amigo Veyne, un “método”, el método del trabajo foucaultiano, de sus historias, el método de toda historia y de la filosofía, si es que quiere seguir existiendo.

El método que sigue Foucault es, según Veyne, el siguiente: “descubrir de forma empírica, lo que hace (alguien, un individuo o un grupo)... y no presuponer nada más: no hay que presuponer que hay un objetivo, un objeto, una causa material (eterna)” (*Ibid.*, p. 207). El método de Foucault consiste “en comprender que las cosas no son más que objetivaciones de prácticas determinadas, cuyas determinaciones hay que poner de manifiesto, ya que la conciencia no las concibe”. Pero, si hacemos caso a Veyne, Foucault, en realidad, no sigue ese “método”, pues, como acabamos de ver, según Veyne, en última instancia, Foucault sí acepta la existencia de la materia.

Esa operación de “poner de manifiesto”, de la que habla Veyne en la cita anterior, “constituye una experiencia original”, de “rarefacción” y de “ruptura”: “un momento antes, no había nada, sino una gran cosa plana que casi no se veía, por ser tan evidente... de repente, nos ‘damos cuenta’ de que todos los problemas se debían al gran núcleo, con su falsa naturalidad, de que había que dejar de creer que fuera evidente y reducirlo a la condición común, hacerlo histórico” y aparece un “pequeño objeto ‘de época’, raro, estrafalario y nunca visto” (*Ibid.*, p. 213). Y “desde que hemos hecho histórico nuestro objeto ya no es más que para una práctica que lo objetiva” y “el objeto se explica por lo que ha sido el hacer de cada momento de la historia” (*Ibid.*, p. 215).

Ese “método” constituye en mi opinión en realidad una filosofía, es lo que después llamaré la “ontología histórica”.
⁴⁸ Pero en otro lugar Veyne es más moderado y dice que Foucault no niega la ciencia ni su verdad sino que “recuerda simplemente que los objetos de una ciencia y la noción misma de ciencia no son verdades eternas” (*Ibid.*, p. 231).

Lo anterior también significa que, nos dice Veyne, “la conciencia no puede rebelarse contra las condiciones de la historia, puesto que no es constituyente, sino constituida; desde luego, se rebela constantemente” pero “esas rebeliones son la instalación de una nueva práctica y no una interrupción en lo absoluto” (*Ibid.*, p. 232). Es decir, no hay salida, lo único que podemos hacer es imponer una nueva práctica, pero no podemos alcanzar la verdad, pues la nueva práctica no es ni más verdadera ni más falsa que las anteriores o las futuras: simplemente es.

Pero Foucault no solamente nos dice que la verdad no existe (como objetos independientes de las prácticas, que pudieran servir para juzgarlas, aunque sí existen como productos de ellas), sino que rechaza también la “racionalidad”, según Veyne, porque la razón habla sobre objetos y “habla a partir de ‘discursos’ que ignora, sobre objetivaciones que ignora” (*Ibid.*, p. 226). La “racionalidad” (¿Veyne la está personificando?, ¿a qué se refiere?) presupone el idealismo y el naturalismo que el historicismo foucaultiano ha puesto en cuestión.

Según Veyne, Foucault dice que “no existe racionalidad”, pues “la realidad, la única verdad, la nuestra” tiene una “original irracionalidad, ‘rara’, inquietante, histórica” (*Ibid.*, p. 238). No existe racionalidad porque la realidad, la “materia”, es “irracional” en sí misma (¿pero cómo saberlo si ella, por definición, según lo dicho por Veyne, es incognoscible?). La verdad es que no existe verdad, porque la verdad la realidad, no existe.

En conclusión, para Veyne Foucault es un positivista para el cual nada es verdadero ni falso, racional o irracional, sino que todo es histórico, es decir, que “el mundo es lo que es” (*Ibid.*, p. 232).

Creo que ni siquiera es necesario extenderse sobre los problemas que implica lo que dice Veyne.

Según Veyne el trabajo foucaultiano nos enseña cuatro verdades sobre la historia:

“que esa sucesión de heterogeneidades no traza un vector de progreso; que el motor del caleidoscopio no es la razón, ni el deseo ni la conciencia; que, para hacer una elección racional, habría, no que preferir, sino que poder comparar y, por tanto, sumar... los atractivos y las desventajas, heterogéneos y medios en nuestra escala subjetiva de valores; y, sobre todo, que no hay que elaborar racionamientos racionalizadores ni disimular lo heterogéneo bajo las cosificaciones; por razones de prudencia, no hay que comparar los icebergs sin tener en cuenta la parte oculta de uno de ellos al evaluar las pretensiones, ni hay que tampoco que falsear la apreciación de lo posible manteniendo que ‘las cosas son lo que son’, porque, precisamente no hay cosas; no hay nada más que prácticas” (*Ibid.*, p. 222).

En lo que dice Veyne en este texto hay cosas ciertas, sobre todo lo primero: es verdad que para Foucault no existe en la historia una teleología guiada por la razón, es verdad que pone en cuestión el presentismo, pero el positivismo que atribuye a Foucault está en clara contradicción tanto con su constructivismo como con su historicismo: solamente hay positivismo a condición de creer que existen hechos.

Pero el historicismo implica que todo es histórico: no hay por tanto hechos; igualmente, el constructivismo es opuesto al historicismo y ambos están en contradicción con su “materialismo”, su creencia que existe una materia informe, previa, exterior e independiente de las prácticas. En fin, lejos de encontrar en la interpretación de Veyne el fin de la filosofía y de la metafísica, encontramos una filosofía y una metafísica bastante defectuosas.

* * * * *

Existen muchas diferencias entre las interpretaciones que he presentado: provienen de diferentes autores pertenecientes a diferentes tradiciones filosóficas (la francesa y la anglosajona) y de diferentes nacionalidades (americana, francesa y española), aparecieron en distintas épocas (desde los sesenta hasta los ochenta), provienen de grandes filósofos y de simples estudiosos o especialistas en la filosofía foucaultiana, etc. Pero creo que existen algunos puntos en común entre ellas.

Todas apuntan directamente a problemas epistemológicos, y en concreto, al problema de las relaciones entre los saberes y los poderes, pero todas ellas tienen problemas al explicar la relación que existe entre los saberes, lo interno, y lo externo a ellos, la realidad, las prácticas sociales, los poderes, etc. La mayoría de ellas afirman a que el trabajo foucaultiano no es filosófico y que incluso implica el fin de la filosofía (aunque todas nos conducen a problemas filosóficos, y a posiciones filosóficas cuestionables), pues Foucault abandona, finalmente, la metafísica y con ella las nociones tradicionales como la verdad, la racionalidad, etc. Todas ellas insisten en la influencia nietzscheana; todas ellas, ante los problemas a los que conduce su propia lectura de los textos foucaultianos, no dudan en apoyarse en ideas tomadas de

otros autores y de otras filosofías. De ser ciertas, el trabajo foucaultiano sería una especie de anti-filosofía “positivista”, pero peligrosamente relativista e irracionalista. Su lectura es, entonces, diferente a la mía.

En las páginas anteriores he señalado diferentes defectos en las principales interpretaciones foucaultianas lo cual implica un compromiso: el de evitarlos en mi propio trabajo. Pero aclaro que no pretendo desecharlas y mucho menos desbancarlas; si las he criticado no es porque tengo bajo la manga una nueva interpretación, la verdadera, que las sustituiría e implantaría por siempre la verdad sobre lo que dijo Foucault. Aclaro que no pretendo originalidad, sino que solamente pido un poco de más fidelidad respecto de los textos foucaultianos; pero es cierto que el haber expuesto estas cinco interpretaciones me servirá más adelante para mostrar hasta qué punto la mía es subsidiaria de ellas, y hasta qué punto se aleja de ellas.

2. Los apologistas de la filosofía foucaultiana: ¿es necesario responder a las críticas?

Llamo “apologistas” a aquellos autores que piensan que su papel como estudiosos del trabajo foucaultiano es defenderlo, a como dé lugar; y que, como creen que todo lo que dijo Foucault es verdadero o que se sitúa más allá de toda verdad y racionalidad, consideran no es necesario tener que demostrar lo que dijo Foucault, sino que basta con repetirlo, resumirlo o exponerlo.

Como los críticos racionalistas, los apologistas creen que la filosofía foucaultiana pretendió ir más allá de la racionalidad, que abandonó los principios de ella y que se lanzó a los brazos del Otro de la Razón: la Locura, el Crimen, el Sexo, etc.

Foucault, como un nihilista vitalista, siguiendo los pasos de Nietzsche, proclamó la voluntad de poder, que se expresa a través de valoraciones que no son en sí mismas ni verdaderas ni falsas sino que valen o no valen, según si se impone o no la voluntad de poder que las impulsa.

Según esto, Foucault, y menos aún sus apologistas, tendría por qué responder a los cuestionamientos que se le hicieron, pues al haber abandonado la racionalidad abandonó también la posibilidad misma de toda crítica y de toda argumentación.

No es difícil darse cuenta que al defender así al trabajo foucaultiano se le está haciendo un flaco favor, pues en realidad se le está dando la razón a la críticos racionalistas.

Yo, por el contrario, me opongo a la idea de que la filosofía foucaultiana no argumenta ni tiene por qué hacerlo y que, en consecuencia, tampoco pueden o tienen que hacerlo los que la estudian, pues, de hecho, Foucault sí respondió a algunas de las críticas que se le hicieron y, de hecho, en los textos foucaultianos sí existen argumentaciones.

3. Críticas no teóricas: prejuicios y rechazos

Existen, desde luego otras “críticas” a la filosofía foucaultiana. “Críticas” poco teóricas, más basadas en opiniones, en fobias, en prejuicios, en falacias, en informaciones incorrectas, etc., que en argumentos, análisis, etc., de los trabajos foucaultianos. Si las menciono es porque han llegado a tener un gran peso y han servido para que muchos se eviten el trabajo de tener que criticar realmente a la propuesta foucaultiana. Dado que mi trabajo tiene como unos de sus principales propósitos comparar a la filosofía foucaultiana con las corrientes actuales en los estudios anglosajones sobre la ciencia, consideraré algunos de los principales prejuicios que existen en contra de ella y que se hacen pasar, tramposamente, por críticas.

a) Lo que dice Foucault es un rollo continental

Una “crítica”, que es más bien un rechazo, y que no solamente se aplica a la filosofía foucaultiana sino en general a toda la filosofía continental, consiste en acusarla de ser uno de esos “rollos metafísicos” típicos de la filosofía continental.

Esta crítica generalmente es sostenida por “filósofos” que pretenden hacerse pasar por analíticos, sin realmente serlo. Digo que “pretenden” porque, primero, en un 99% dichos “filósofos” no tienen un trabajo filosófico que avale sus pretensiones “analíticas”; en general son filósofos menores, que al no poder enfrentar los grandes enigmas de su tradición filosófica, se dedican a hacer el trabajo sucio: mostrar que los filósofos de las otras tradiciones dicen cosas absurdas, que medidos con los parámetros de la tradición anglosajona no valen y que, por tanto, su tradición es la única que vale; son “filósofos”, entonces, que se han echado a cuestras la misión de defender a su tradición de los ataques exteriores y revolucionarios y que defienden la ortodoxia, olvidándose, claro, de que los grandes filósofos de su tradición no fueron ortodoxos: son pues, más ortodoxos y más tradicionalistas que ellos; de hecho, defienden una tradición que ha sido abandonada y criticada desde hace mucho tiempo.

Segundo, porque, a pesar de sus pretensiones “analíticas”, al momento de criticar a un filósofo de otra tradición filosófica, se olvidan no solo de las buenas maneras analíticas o incluso de las normas mínimas del trabajo intelectual y de la argumentación racional, tales como leer, entender, analizar, discutir, argumentar, probar lo que se dice, no recurrir a falacias, lugares comunes o prejuicios; sino que,

como están convencidos de antemano de la irracionalidad de lo que dicen los filósofos de otras tradiciones, se dan el lujo de comportarse irracionalmente frente a ellos: a fin de cuentas se trata de confirmar los prejuicios, no de criticar.

Detengámonos un momento en esta “crítica”. Primero, hay que notar que resulta muy sospechoso un filósofo “analítico” que utiliza términos tan vagos, imprecisos, como “rollo” y “metafísico”; segundo, notemos la concepción ingenua de metafísica y de ciencia que subyace a ellos: se supone que la metafísica es algo indemostrable, que no es verificable, es decir, se presupone una posición positivista e inductivista ingenua, concepción que en la propia filosofía anglosajona ha sido puesta en cuestión y sobre la cual no existe un acuerdo establecido y definitivo.

En dicha crítica también subyace la idea de que la filosofía foucaultiana es “rollo” es tanto que no es algo fundamentado, argumentado, que no se rige por las reglas rigurosas de la lógica. Esta crítica no intentaré responderla aquí, sino que trataré de mostrar su incorrección a lo largo de toda esta tesis. Es verdad, en los textos foucaultianos muchas veces no existe una argumentación explícita y del mismo tipo a la que suele existir en los escritos de los anglosajones, pero ello no significa que en ellos no existe ningún tipo de argumentación y que lo que dicen no pueden justificarse.

Existen también, además de esas actitudes de crítica, otras actitudes de rechazo, como el no leerla por que “no me interesa”, “porque no la entiendo”, “porque he leído o me han dicho que...”, etc. Este tipo de rechazos solamente pueden combatirse mostrando que la filosofía foucaultiana sí argumenta, que da razones y buenas razones. Eso es lo que intentaré hacer en este texto.

b) Lo que dice Foucault es una moda

También se acusa a la filosofía foucaultiana de no ser una verdadera filosofía, ni una propuesta original en las ciencias sociales, sino simplemente una “moda”.

Vale la pena detenerse un momento en los supuestos de tal “crítica”. En principio, se plantea que la moda es algo malo, que debe evitarse y rechazarse; segundo, que si algo es una moda entonces necesariamente tiene que ser falso o tiene poco valor; tercero, se plantea que, por tanto, algo no puede ser al mismo tiempo una moda y verdadero, correcto o válido; cuarto, que toda moda es pasajera, que finalmente desaparecerá y que eso es la prueba de que no vale nada, pues solamente lo que permanece vale; quinto, que una moda se apoya únicamente en la publicidad, en el escándalo, en razones estéticas y quizá irracionales y no tiene nunca el apoyo de razones teóricas.

Además, por analogía, se sugiere que como Francia es “el país de la moda”, la filosofía foucaultiana, que es francesa, debe ser una moda más. Al decir que es una moda se indica que es algo pasajero, que es aceptada por razones “estéticas” de gusto y no con base en razones, pues se supone también que los asuntos de gusto no son justificables.

En lo anterior hay claramente una serie de falacias. Es verdad que algunos libros de Foucault fueron prácticamente *best-sellers*, como el caso de *Las palabras y las cosas*; es verdad, que Foucault, como parte de lo que se llama el “estructuralismo” estuvo “de moda”; es verdad también que Foucault llegó a ser el intelectual francés más importante y conocido en Francia y que usó, con fines políticos, constantemente los medios masivos de comunicación, etc. Pero la idea de que, como el trabajo foucaultiano “estuvo de moda” entonces no vale, no resiste a examen, pues simplemente está plagada de falacias.

c) Lo que dice Foucault es simplemente la expresión de su vida

Muchas de las críticas no se dirigen tanto a la filosofía foucaultiana o a los textos foucaultianos sino al propio Foucault, a su persona, a lo que es e hizo; pues lo que se juzga no es el valor y el sentido de lo que escribió sino sus intenciones, generalmente malas, y su falta de atención.

Muchas de las “críticas” que se hacen a la filosofía foucaultiana se basan en la biografía de Foucault, es decir, en el “escándalo” del SIDA, del sadomasoquismo, de los baños turcos...

Dichas críticas han sido sugeridas por algunas de las biografías de Foucault, principalmente la de Miller, en su libro *The passion of Foucault*.

Lo que suponen dichas “críticas” es que Foucault dijo e hizo “esto” porque era “aquello”: escribió, estudio, tal tema, no por razones teóricas sino por razones puramente personales, psicológicas. Es decir, que sus argumentos, sus análisis, el material histórico del que hace uso no importan nada ni sirven para entender su trabajo, sino única y principalmente su biografía. En efecto, su interés por la locura, por la sexualidad, por la enfermedad, ¿no acaso deriva de su propio comportamiento, y este no deriva de su infancia?

Foucault cuestionó, como he insistido, las explicaciones en términos de la conciencia de los sujetos, así como los intentos por establecer una relación directa entre la vida de alguien y lo que hizo y pensó.

En ese sentido resulta escandaloso que existan cuatro biografías publicadas en inglés sobre Foucault, pues el trabajo foucaultiano, hay que reconocerlo, no tiene una importancia tal en la tradición anglosajona que justifique ese interés por la vida de su autor; resulta sorprendente pues existen muchos pensadores mucho más influyentes en la tradición anglosajona que difícilmente cuentan con el honor de más de una biografía⁴⁹. Pero todo se aclara cuando nos damos cuenta de que dichas biografías implican que, dado lo que dice Foucault es absurdo, no tiene sentido hacer un análisis de su trabajo, sino que basta con buscar la explicación de cómo llegó a esos absurdos, y que esa explicación se encuentra en su vida. En efecto, tales biografías han llegado a sustituir los estudios sobre la filosofía foucaultiana: se recurre a ellas para entenderla y no a los textos foucaultianos.

Pero la cosa se vuelve peor, cuando nos damos cuenta de que en realidad esas biografías no son tales, que ni siquiera son buenas biografías, sino que son resúmenes de la gran biografía de Eribon, o que contienen también algunos resúmenes, mal hechos, sin ningún análisis, de los principales libros de Foucault, además de que no se basan en ningún trabajo de investigación histórica seria.

d) Un ejemplo: Merquior

Merquior, filósofo brasileño, en su libro *Foucault* (en español titulado de manera más descriptiva o más comercial como *Foucault o el nihilismo de la cátedra*)⁵⁰ publicado por primera vez en inglés en 1995, escribe, obviamente para un público anglosajón; se presenta como alumno de los estructuralistas o posestructuralistas, como Foucault, pero como alguien arrepentido de su pasado y como un gran admirador de la tradición académica y del rigor analítico anglosajón.

En buena medida su libro es una compilación de críticas (las que Merquior conoció) sobre la filosofía foucaultiana y toma en cuenta (cosa rara) las críticas de los historiadores. Efectivamente, para sus críticas en el caso de la historia recurre a los historiadores y en el caso de la filosofía él mismo se arriesga en ellas⁵¹.

Sin duda su libro tiene importantes virtudes, la más importante es, en mi opinión, tomar en cuenta la última filosofía de Foucault y el intentar una lectura crítica y fundamentada del trabajo foucaultiano.

Pero su trabajo tiene importantes defectos: atribuye a la filosofía anglosajona virtudes que no tiene; atribuye a la filosofía francesa defectos que no son los suyos; simplifica en exceso la postura foucaultiana; etc.

Por ejemplo, Merquior explica el “éxito” del discurso foucaultiano de la siguiente manera: “un discurso sobre el poder y sobre el poder del discurso ¿qué podría resultar más atractivo para los intelectuales de los departamentos de humanidades, con un enfoque radical cada vez más arraigado pero ya hartos y cansados de los partidos tradicionales del revolucionarismo de izquierda” (*Op. cit.*, p. 22). Merquior encuentra en Foucault “extraordinarias dotes de escritor y, no menos importante, una notable aptitud retórica, al servicio de ideas y supuestos sumamente agradables para bastos sectores de la *intelligentsia* occidental, colaborando decisivamente en la forja de esas ideas en el proceso” (*Ibid.*, p. 23). En pocas palabras, el “éxito” de Foucault se encuentra en “el parentesco” entre su modo de escribir y “el mercado de ideas parisiense”. O como dice Hoopert, citado por Merquior, debido “la impresión de estar diciendo algo radicalmente nuevo mientras que, al mismo tiempo, sus ‘descubrimientos’, para satisfacción del joven lector, encajan perfectamente en el movimiento general de las ideas de moda en el momento” (*Ibid.*, p. 294).

Otra razón que encuentra Merquior es que apela a “un saber desusado” (*Ibid.* p. 23). En efecto, “las genealogías de Foucault siempre tienen un aire exótico: la razón es que nunca se ocupan de las preocupaciones centrales... del presente” (*Ibid.*, p. 281). ¿Contradicción: Foucault se ocupa de las ideas de moda y Foucault no se ocupa nunca de las preocupaciones centrales de nuestra época? Merquior desconoce la diferencia entre el presente y la moda, entre ella y la ontología histórica del presente.

El libro de Merquior se titula en español “El nihilismo de la cátedra” porque esa es su tesis sobre el trabajo foucaultiano y sobre la persona Foucault: Foucault “era un profesor amable que se deleitaba escandalizando al *establishment* parisiense (que lo veneraba)” (*Ibid.*, p. 17). Foucault es “un radical extraño” (*Ibid.*, p. 18) pues se caracteriza por “predicar el irracionalismo y el derrocamiento del intelecto desde los altos cargos de las instituciones centrales de la cultura que pretende minar; constituye una ‘marginalidad oficial’” (*Ibid.*, p. 297). Foucault fue “el padre fundador de nuestro nihilismo de la cátedra” (*Ibid.*, p. 298).

⁴⁹ Por ejemplo, ¿cuántas biografías existen sobre Popper, Kuhn, Lakatos y Feyerabend?

⁵⁰ Merquior tiene otro libro *De Praga a París. Crítica del pensamiento estructuralista y posestructuralista* (de 1986) en el cual incluye otras críticas a Foucault.

⁵¹ Cf., “La bonne histoire du Docteur Merquior” de Eribon.

Ahora bien, como Foucault era un radical de palabra y no de actos se podría dar el lujo de sostener un anarquismo sin cuartel. Merquior dice que el “anarquismo moderno” se caracteriza por “el negativismo y el irracionalismo” y un “estricto antiutopismo” (*Ibid.*, p. 289). Foucault, en efecto, “estaba a favor de los movimientos revolucionarios descentralizados” (*Ibid.*, p. 297), “estaba más dispuesto elogiar los combates particulares que la lucha de clases” y mostraba “una desconfianza por las instituciones, por revolucionarias que estas se propusieran ser” (*Ibid.*, p. 288), además Foucault “barrió con esos residuos ‘positivistas’” del anarquismo (*Ibid.*, p. 291).

Resumiendo: el trabajo foucaultiano fue una moda sobre la moda, aunque nunca habló de lo que estuvo de moda; fue radical, pero solo de palabra; y conduce a un anarquismo irracionalista aunque en el fondo es conservador... La explicación última de el trabajo foucaultiano se encuentra en el afán protagonista de Foucault, por lo tanto no hay que dar argumentos, analizar textos, etc., en contra de él: basta con lanzar juicios y acusaciones.

Lo anterior es demasiado bello para ser cierto: ¿alguna vez alguien habrá sostenido cosas tales como el anarquismo que Merquior le atribuye a Foucault? ¿Fayerabend tal vez? Foucault no, estoy seguro.

* * * * *

Prejuicios como los anteriores creo que desenmascaran el mito de que la tradición anglosajona es el último refugio de la racionalidad, de que en ella, a diferencia de la filosofía continental, y principalmente de la francesa, sí se argumenta, las críticas se basan en análisis, tiene más peso la razón que los sentimientos, se apela a hechos y no a opiniones, etc.⁵²

4. Un esbozo de cronología de las críticas a la filosofía foucaultiana

Los primeros trabajos que escribió Foucault, desde mediados de los años cincuenta (*Enfermedad mental y personalidad* (1954)⁵³, “Introduction” a un libro de Binswanger (1954)⁵⁴, “La psychologie de 1850 à 1950”⁵⁵ y “La recherche scientifique et la psychologie” (1957)), recibieron una casi nula atención de la crítica y fue hasta *Historia de la locura* que aparecieron los primeros trabajos críticos sobre el trabajo foucaultiano⁵⁶. Pero, a pesar de que ese libro es un trabajo de historia, sobre la psiquiatría, sin embargo, apenas y recibió comentarios de historiadores, la excepción fue Braudel⁵⁷ y prácticamente ningún psiquiatra se dignó considerar el trabajo foucaultiano, la excepción fue Monnoni⁵⁸ (aunque, desde mediados de los años ochenta, los análisis por parte de los estudiosos de la historia de la psicología se han multiplicado e incluso se han organizado congresos internacionales sobre ese libro). En realidad las únicos trabajos críticos que recibió provinieron de críticos literarios, como Blanchot y Barthes, este último amigo de Foucault.

La única crítica importante que recibió apareció hasta 1964, es decir, cuatro años después de su publicación, cuando Foucault había cambiado ya de posición. Dicha crítica provino de Derrida.

El nacimiento de la clínica, en su momento, recibió una escasa atención de la crítica, a pesar de que dicho texto contenía una gran cantidad de expresiones sospechosamente “estructuralistas”; esto porque en 1964, año de su publicación, el estructuralismo no era todavía el enemigo número uno de la intelectualidad francesa.

Las críticas a la filosofía foucaultiana comenzaron realmente con *Las palabras y las cosas* y todas ellas giraron alrededor del supuesto estructuralismo. Dichas críticas provinieron de los personalistas, de

⁵² “Hay críticas a las que se responde y a las que se replica. Sin razón, puede ser. ¿Por qué no prestar un oído igualmente atento? a la incomprensión, a la banalidad, a la ignorancia o a la mala fe? ¿Por qué rechazarlas como tantos incidentes que viene a manchar el honor de la familia? ¿se tiene razón al considerarlas inesenciales a la actividad crítica? Me pregunto si no hay ahí una molesta reacción de defensa: se tiene miedo, por supuesto, de admitir que esas críticas tienen y pertinencia... pero sobre todo, se tienen miedo de reconocer que ellas no son quizá más que una cierta reja crítica, una cierta manera de codificar y de transformar un libro, una transformación asombrosamente sistemática. Las imposturas en el seno del espacio crítico son como monstruos en el seno del mundo viviente: simples posibilidades, ciertas, y, con todo, coherentes” (DyE, t II, pp. 214-215).

⁵³ Existen dos ediciones de este libro: esta de 1954 y otra de 1962, bajo el título *Maladie mentale et Psychologie*. La traducción al español está basada en la primera edición. La diferencia entre ambas es que en la primera versión Foucault asumía una posición marxista y hasta humanista, en cambio, en la segunda edición eliminó esos aspectos; aunque después prohibió la reedición de ese libro, incluso de la segunda edición y se puede decir que trató de desaparecerlo de su obra.

⁵⁴ Binswanger fue un psicoanalista alemán de la tendencia “existencial”, influido por Heidegger; Foucault simpatizó mucho con dicha posición, aunque pronto la abandonó como se muestra en *Historia de la locura*.

⁵⁵ Apareció en *Historie de la Philosophie européenne, t II: Tableau de la Philosophie contemporaine*, en él Foucault presenta un panorama introductorio de las principales tendencias de la psicología.

⁵⁶ Recordemos que dicho texto fue presentado como tesis de Doctorado y publicado por la editorial Plon en 1961.

⁵⁷ Una “nota” en *Annales* de 1962.

⁵⁸ Informe en *Les Temps modernes* de 1961.

los existencialistas y de los marxistas, sobre todo de estos últimos, y algunas, es verdad, de historiadores de la ciencia. Ejemplos de ellas son los textos de Amiot, Dufrenne, Le Bond o de Sartre, “Jean-Paul Sartre répond”, en donde calificó a Foucault como la “última muralla de la burguesía”⁵⁹. Prácticamente no existe un libro de este periodo sobre “qué es el estructuralismo” que no incluya un apartado dedicado al “estructuralismo filosófico” de Foucault. Por ejemplo, el de Corvez y el de Parain Vial. Una mención espacial merece el texto de Piaget en su libro *El estructuralismo*, en donde califica al trabajo de Foucault como ¡“un estructuralismo sin estructuras”!

Otro texto digno de mención es el de Wahl, en donde lo coloca dentro de un estructuralismo filosófico ya superado por el posestructuralismo de Lacan y de Derrida.

La arqueología del saber recibió también una atención casi nula en comparación con las que recibió *Las palabras y las cosas*. Las excepciones fueron los trabajos de Deleuze y de Lecourt. Esta falta de atención por parte de los críticos se debió quizá a que para muchos Foucault o se mantenía en los errores ya señalados con anterioridad o había cambiado de posición escabulléndose de las críticas que se le habían hecho.

Los primeros trabajos de los años setenta, como *El orden del discurso*, tampoco dieron lugar a muchas críticas, por varias razones: porque en los años setenta los antiguos enemigos del estructuralismo habían desaparecido (solamente se mantenía el marxismo, pero el marxismo en su forma althusseriana, antes considerado y criticado como estructuralista); porque Foucault había cambiado de posición, había comenzado a interesarse por las relaciones de poder y porque había comenzado a tener una actividad política más intensa y comprometida (se ganó algo de la simpatía de la izquierda).

Las principales críticas que recibió por su “método genealógico” y por su “teoría del poder” (pongo dichos términos entre comillas porque yo sostengo que tales cosas no existen), se hicieron muy posteriormente, en el pensamiento anglosajón, principalmente en las ciencias sociales, donde Foucault llegó a tener gran influencia.

Pero también en Francia hubo críticas a Foucault, como las del althusseriano Poulantzas y las de Baudrillard.

El libro de Baudrillard es otro gran hito en las críticas a la filosofía foucaultiana, desde su título mismo *Olvidar a Foucault* y porque en algunos momentos pretende ser más foucaultiano que Foucault, pretende ser más radical que él y llevar sus tesis hasta sus últimas consecuencias,

Otra crítica radical a la “teoría del poder” de Foucault fue la del marxista italiano Cacciari, “Poder, teoría y deseo”. Tanto así que mereció una respuesta directa de Foucault.

La recepción del trabajo foucaultiano en la tradición anglosajona comenzó desde los años setenta, momento en que se tradujo al inglés *Las palabras y las cosas*. En esa época comenzaron los viajes a los Estados Unidos (únicamente viajó en una ocasión a Inglaterra) y concedió numerosas entrevistas. Su influencia se dio sobre todo entre los críticos literarios y los teóricos de las ciencias sociales. Ejemplos de ella se encuentra en los textos de Bell, Jay, Jameson, Mc Carthy, Taylor, Walzer, Wolin, por mencionar a los más conocidos. Todos ellos son, desde luego, grandes críticos del trabajo de Foucault.

El libro del filósofo brasileño Merquior, *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, publicado en inglés es una síntesis de todas las críticas posibles a la filosofía foucaultiana, como puede adivinarse desde su título mismo.

En Francia muchas de las ideas de Foucault sobre el poder fueron asumidas por los “nuevos filósofos”, como Benoist, Glucksman, Jambet.

A finales de los años setenta apareció en Francia un movimiento contrarrevolucionario, de jóvenes filósofos (en el 68 eran estudiantes) que recibieron las enseñanzas de los “estructuralistas” pero que se autonombraron defensores de la racionalidad y de la modernidad, en contra del irracionalismo de los filósofos anteriores, tanto estructuralistas como posestructuralistas y que frente a ellos y a su antihumanismo reivindicaron un neo-humanismo, defendieron la democracia y el uso de la argumentación y tuvieron su inspiración en los liberales norteamericanos y en los neoilustrados como Habermas. Ejemplos de ellos son Finkelkraut, *La derrota del pensamiento*, Bruckner, Ferry y Ranaut, *La pensée 68*, Todorov, Henry-Levy, entre otros y a estos vinieron a sumarse los teóricos de la segunda revolución individualista como Lipovestky. Todos ellos son críticos de Foucault, tanto por su irracionalismo, por su antihumanismo, por sus posturas políticas radicales, por la contradicción que implica su última filosofía respecto de su antihumanismo precedente y porque todo lo que dice ya está superado.

⁵⁹ Foucault dice, en sus conversación con Trombadori, que “pobre burguesía, si ella hubiera tenido más que a mí como muralla, hace ya mucho tiempo que hubiera perdido el poder” (DyE, t IV, p. 62).

Otros ejemplos de las críticas a Foucault en los años ochenta son los libros de Aron en *Los modernos*, una historia intelectual bastante ácida sobre la intelectualidad francesa y de Bouveresse, filósofo analítico francés (por lo menos es estudioso de la filosofía anglosajona), en su libro *El filósofo entre autófalos*, en donde arremete contra la filosofía francesa y contra los irracionales norteamericanos que los imitan, como Rorty.

Rorty también hizo varias críticas a las posturas políticas de Foucault y a su última filosofía.

La aparición de sus dos últimos libros y su muerte provocó la aparición de números especiales de revistas, libros colectivos e incluso congresos en todo el mundo.

5. Los lectores de la filosofía foucaultiana: racionalistas y posmetafísicos.

Existen diferentes tipos de lectores de la filosofía foucaultiana. Los he clasificado entre dos grupos y les he dado a cada grupo un nombre: 1) los racionalistas y 2) los posmetafísicos. Dichos tipos son en parte una caricatura construida a partir de algunos rasgos tomados de diferentes lectores de la filosofía foucaultiana.

a) Los racionalistas

Llamo racionalistas a aquellos que se autodenominan defensores de la racionalidad occidental y de los valores modernos en contra del enemigo del irracionismo. Llamo racionalistas a todos aquellos que consideran que el hecho mismo de cuestionar a la racionalidad es ya dar muestras de irracionismo. Llamo también racionalistas a aquellos que defienden una Razón que nunca ha existido, una Razón única, inmutable, todo poderosa, incuestionable.

Para los racionalistas el éxito de la filosofía foucaultiana proviene de haber presentado una posición autocontradictoria, pero de manera persuasiva, de tal forma que pudo atraer a lectores poco despiertos.

Si los críticos racionalistas se interesan por la filosofía foucaultiana y se toman la molestia de criticarla (aunque saben, de entrada, antes de estudiarla, que no vale) es porque es un buen ejemplo de lo que no se puede y no se debe hacer en filosofía, porque nos sirve para prevenirnos de empresas semejantes. Para ellos en la crítica a la filosofía foucaultiana está casi casi en juego el destino de la humanidad y de toda forma de vida civilizada: Razón o Foucault, es decir, barbarie.

Incluyo en este grupo a críticos como Merquior, Habermas o Putnam, pero también a Lefebvre.

b) Los posmetafísicos

Llamo así a los críticos que pretenden haber superado a la metafísica, que anuncian el fin de la modernidad, que pretenden estar más allá de la racionalidad occidental y de todos sus valores y que critican a la filosofía foucaultiana por no ser lo suficientemente radical, por permanecer presa en el pensamiento tradicional, por no llevar hasta sus últimas consecuencias sus tesis, porque, a pesar de adoptar un posición radical, en realidad se mantiene en el sistema y ayuda a mantenerlo.

Dentro de este grupo incluyo a intérpretes y críticos como Deleuze y Veyne, hasta cierto punto a Dreyfus y Rabinow, a Rorty por supuesto y en cierto modo a Derrida.

6. Críticas selectas a la filosofía foucaultiana

Se han hecho una gran cantidad de críticas a la filosofía foucaultiana, pero solamente algunas de ellas son realmente importantes, representativas y conciernen directamente a este trabajo: la de Derrida, que concierne al problema de su coherencia lógica y la de Putnam lo mismo; la de Lefebvre que se refiere a su supuesto estructuralismo y la de Dreyfus y Rabinow también lo hace; y, finalmente, la de Habermas que apunta a la "teoría del poder" foucaultiana y al problema de las relaciones saber-poder.

Además de presentar las críticas que se le han hecho el trabajo foucaultiano, intentando ser lo más fiel posible a ellas y tratando de presentarlas de la manera más plausible posible (aunque no las comparto), trataré también de hacer algunos cuestionamientos a ellas e indicaré en qué medida incumben a mi trabajo.

Algunas de esas críticas intentaré contestarlas aquí, pero la mayoría las contestaré en los capítulos subsiguientes.

a) Críticas a *Historia de la locura*: la autocontradicción y el retorno de lo reprimido

La primera crítica a la filosofía foucaultiana provino de Derrida, quien fue alumno de Foucault en la École Normal Supérieure, en donde este daba clases de psicología (Foucault nació tres años antes que Derrida). Dicha crítica es notable por varias razones: en primer lugar porque Derrida fue discípulo de Foucault; en segundo lugar, porque, por lo menos en su primera parte, lo que critica es la coherencia lógica de la propuesta foucaultiana, es decir, señala una autocontradicción y en ese sentido prefigura muchas de las

críticas que después le harían los alemanes y los anglosajones⁶⁰; en tercer lugar, porque crítica en Foucault no ser lo suficientemente radical; en cuarto lugar, porque Derrida es uno de los filósofos franceses contemporáneos más importantes (con la muerte de Foucault quizá sea actualmente al más importante); en quinto lugar, porque Derrida ha recibido críticas semejantes a las que ha recibido Foucault⁶¹.

Una característica distintiva de la crítica de Derrida es que ocupa cerca de 50 páginas para criticar tres páginas del libro de Foucault; en efecto, nos dice que “en este libro de 673 páginas Michel Foucault consagra tres páginas (54-57) -además en una especie de prólogo a su segundo capítulo- a un cierto pasaje de la primera de las *Meditaciones* de Descartes”, en donde este habla del sueño y del error. Es decir, no solamente no considera la totalidad del libro de Foucault, no solamente pasa por alto propiamente la “historia” foucaultiana, sino que además cuestiona un pasaje secundario que sirve más bien como ejemplo de la demostración general⁶².

La crítica de Derrida es de tipo filosófica, no empírica, es decir, en ningún momento cuestiona los datos históricos, el material del que parte Foucault, etc., sino que se dirige exclusivamente al proyecto foucaultiano de una “historia de la locura” y a sus condiciones de posibilidad, a sus supuestos filosóficos y metodológicos, pues según Derrida “el sentido de todo el proyecto de Foucault puede concentrarse en estas pocas páginas alusivas y un poco enigmáticas” que involucran “en su problemática la totalidad de esta *Historia de la locura*, en el sentido de su intención y las condiciones de su posibilidad” (*Op. cit.*, p. 48); y dice más adelante que lo que intenta es “someter a interrogación ciertos presupuestos filosóficos y metodológicos de su historia” (*Ibid.*, p. 50).

Derrida cuestiona el estructuralismo foucaultiano, es decir, la idea de que el texto cartesiano es la expresión de una estructura o totalidad cultural, o “un cierto paso, una cierta relación semántica”, entre lo que dijo o quiso decir Descartes y “una cierta ‘estructura histórica’... una cierta totalidad histórica llena de sentido”, o sea, cuestiona “un cierto proyecto histórico total del que se piensa que se puede indicar en particular a través de lo Descartes ha dicho” (*Ibid.*, p. 49).

Pero a Derrida no solamente le parece cuestionable ese proyecto estructuralista, y hasta hegeliano (totalizante, metafísico), sino que pone también en duda si Foucault realmente ha entendido el texto cartesiano: “¿tiene la significación histórica que se le pretende asignar?”. Recordemos que la tesis de Foucault es que en las *Meditaciones* Descartes excluye a la locura, en el sentido de que dice que “yo, que dudo, no puedo estar loco”; es decir, la excluye porque el considerarla haría imposible incluso a la duda misma. Derrida, por su parte, considera que Descartes no excluye a la locura, sino que la considera un caso particular, secundario, de menor importancia, respecto del sueño y del error.

No voy a entrar en la discusión acerca de quién tiene la razón⁶³.

Me concentraré, más bien, en dos críticas derridianas al proyecto foucaultiano de hacer una “historia de la locura”: la que se refiere a la contradicción lógica que implica ese proyecto, su imposibilidad lógica, y la que se refiere a sus pretensiones metafísicas implícitas.

A) Foucault, dice Derrida, pretende “escribir una historia de la locura misma. Ella misma. De la locura misma. Es decir dándole la palabra”. Foucault ha querido que la locura fuese el “sujeto” del libro, en los dos sentidos de la palabra: “el tema de su libro y el sujeto hablante, la locura hablando de sí. Escribir la historia de la locura misma, es decir, a partir de su propio instante, de su propia instancia, y no

⁶⁰ Por ejemplo, Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad* también pone en duda que Foucault pueda hacer “una crítica radical a la razón sin verse atrapado en las aporías de esta empresa autorreferencial”; en efecto, el problema es “cómo puede escribirse en general una historia de las constelaciones de razón y locura, si el trabajo del historiador ha de moverse por su parte en el horizonte de la razón” (*Op. cit.*, p. 296).

⁶¹ El texto de Derrida se titula “Cogito e historia de la locura” y fue presentado en un seminario, de Jean Wahl, en 1963, pero después fue retomado en *La escritura y la diferencia*, en 1967. De hecho no es el único texto derridiano que contiene referencias a Foucault; antes, en “La palabra soplada” ya había hablado de Foucault y después en “Los fines del hombre” también lo hizo; de hecho, en muchos textos derridianos existen referencias indirectas, casi siempre críticas, a Foucault. Otro desconstructor, pero americano, Paul de Man, también escribió y criticó a Foucault: *Cf. Alegorías de la lectura y Resistencias a la teoría*.

⁶² Por cierto que a pesar de su promesa de únicamente dedicarse a criticar tres páginas del segundo capítulo del libro de Foucault, Derrida también considera el “Préface”, prefacio que Foucault eliminó en la segunda edición del libro.

⁶³ Solamente mencionaré que Foucault casi diez años después, en 1972, a través de sus escritos “Mon corps, ce papier, ce feu” (que fue incluido como apéndice a la segunda edición de *Historia de la locura*) y en “Réponse à Derrida” (texto publicado en japonés y hasta hace poco conocido en Occidente) de 1971, respondió Foucault a las críticas de Derrida (Foucault sostiene que el que no sabe leer es Derrida), pero también criticó a Derrida mismo y a su procedimiento desconstructor; de hecho, en muchos textos foucaultianos desde 1966 existen referencias críticas más o menos explícitas a Derrida. Derrida no contrarreplicó.

en el lenguaje de la razón”, es decir, de la psiquiatría, que excluye a la locura y que se hace pasar por la Razón (*Ibid.*, p. 51). Foucault, con ello, intenta “escapar a la trampa o a la ingenuidad objetivista que consistiría en escribir, en el lenguaje de la razón... utilizando los conceptos que han sido los instrumentos históricos de una captura de la locura” y busca escribir en el lenguaje de la “locura salvaje”. Y, dice Derrida, “la voluntad de escapar a esta trampa es constante en Foucault. Es lo que tiene de más audaz, de más seductor esta tentativa. Lo que le da además su admirable tensión. Pero también, y lo digo sin juego, lo que su proyecto tiene de más loco”. Foucault, en efecto, dice Derrida, “rehusa en bloque el lenguaje de la razón, que es el del Orden”, es decir, rechaza a la vez el sistema de objetividad o de racionalidad universal y el orden de la ciudad (*Ibid.*, p. 52).

El proyecto foucaultiano, por lo menos presentando por Derrida, tiene toda la cara de posmodernista y de irracionalista: tiene la pretensión de ir más allá de la Razón, superarla a través de su Otro, etc.

Pero las contradicciones lógicas de tal proyecto saltan a la vista y no escapan a la lectura atenta de Derrida, quien pregunta “¿no es la arqueología, aunque sea del silencio, una lógica, es decir, un lenguaje organizado, un proyecto, un orden, una frase, una sintaxis, una ‘obra’? ¿No será la arqueología del silencio el rechazo más eficaz, más sutil, la repetición... de la acción perpetrada contra la locura y eso justamente en el momento mismo en que se la denuncia?”. Es decir, Derrida cuestiona la contradicción que implica hacer una arqueología o una historia de la locura desde la locura misma, pues tanto la arqueología como la historia son formas de racionalidad o hacen uso de ella (*Ibid.*, p. 53).

En efecto, si es cierto lo que dice Foucault, entonces “todo nuestro lenguaje europeo, el lenguaje de todo lo que ha participado, de cerca o de lejos, en la aventura de la racionalidad occidental”, todo él es cómplice de la razón y no puede empleárselo para destruirla. “Nada en este lenguaje y nadie entre quienes lo hablan puede escapar a la culpabilidad histórica” y, entonces, el proyecto de Foucault es imposible, pues el juicio al que pretende someter a la razón es inútil y contraproducente: “la instrucción y el veredicto reiteran sin cesar el crimen por el mero hecho de su elocución” (*Ibid.*, p. 53).

“Si el Orden del que hablamos es tan potente”, como cree Foucault, “es precisamente por su carácter sobre-determinante y por la universal, la estructural, la universal e infinita complicidad en la que compromete a todos aquellos en su lenguaje, incluso cuando este les procura además la forma de su denuncia. El orden es denunciado entonces en el orden”. El crítico de la razón, usa la razón, y, entonces, la confirma (*Ibid.*, p. 54).

De hecho, dice Derrida, desprenderse “totalmente de la totalidad” de la razón, como quiere Foucault, solamente podría conseguirse de dos maneras: a) “o bien callarse con un cierto silencio”, pero “con un cierto silencio que, de nuevo, solo podrá determinarse dentro de un lenguaje y un orden”, es decir, no serviría de nada; 2) “o bien seguir al loco en el camino de su exilio”, volverse loco, lo cual tampoco serviría de nada.

La conclusión a la que llega Derrida es semejante a la de un racionalista: “sus mejores portavoces (*de la locura*) son aquellos que la traicionan mejor: es que, cuando se quiere decir el silencio mismo se ha pasado uno ya al enemigo y del lado del orden”. La conclusión de Derrida nos recuerda las críticas racionalistas a Foucault (y a él mismo): “No hay caballo de Troya del que no dé cuenta la Razón (en general). La magnitud insuperable, irremplazable, imperial del orden de la razón, lo que hace que esta no sea un orden o una estructura de hecho, una estructura histórica determinada, una estructura entre otras posibles, es que, contra ella solo se puede apelar a ella, que solo se puede protestar contra ella en ella”. Es decir, lo único que se puede hacer es hacer comparecer “una determinación histórica de la razón ante el tribunal de la Razón en general”. Lo cual implica que “la revolución contra la razón solo puede hacerse en ella misma” o que “no se puede actuar más que en el interior de la razón”, es decir, que realmente no existen revoluciones sino simplemente agitaciones internas, reformas (*Ibid.*, p. 54). Así concluye diciendo que Foucault nos ha enseñado que hay “crisis de la razón extrañamente cómplices” (*Ibid.*, p. 89).

B) La segunda crítica que le hace Derrida a Foucault se refiere a su pretensión de acceder al origen, al punto en el que la Razón y la Locura aún no estaban separadas, en el que no existía exclusión sino diálogo, pues solamente existe diferencia entre ellas por “el acto originario de una orden, de un *fiat*, de un decreto, y como una desgarradura, una cesura, una separación, una escisión” (*Ibid.*, p. 57), pero dicho proyecto, hace notar Derrida, “quizá contradice al de la arqueología del silencio”, pues “al querer escribir la historia de la decisión, de la partición, de la diferencia se corre el riesgo de constituir la división en acontecimiento o en estructura que sobreviene a la unidad de una presencia originaria; y de confirmar así la metafísica en su operación fundamental” (*Ibid.*, p. 60). Ello supone, además, que la oposición de la razón de su otro es “simétrica”, y supone que la locura tiene un sentido invariante; pero, entonces, “¿cuál

es su relación con esas modificaciones históricas, con estos *a posteriori*, con estos acontecimientos...?”, de los que Foucault habla en su historia de la locura (*Ibid.*, p. 60).

Poco hay que agregar ante la claridad de la argumentación de Derrida (nótese Derrida si argumenta, apela a la coherencia lógica, señala las incoherencias lógicas, analiza cuidadosamente el texto foucaultiano, si lo leyó, etc.). Una historia de la locura como la entiende Derrida sería evidentemente absurda y no habría mucho que hacer para defenderla. Solo me queda plantear la duda de si realmente Foucault intentó hacer lo que dice Derrida que hizo, si ese intento se mantuvo en toda la filosofía foucaultiana (como sostienen muchos críticos) y si es válido generalizar lo que Foucault dice en unas páginas a lo que hace en todo un libro⁶⁴.

• Muchos años después, en otra tradición filosófica, encontramos otra crítica a la filosofía foucaultiana por su supuesta incoherencia lógica: la de Putnam.

La crítica de Putnam a Foucault aparece en un texto de 1981 *Razón, Verdad e Historia*, en el cual Putnam se sitúa frente al debate entre “la teoría de la verdad-correspondencia y la perspectiva subjetivista”:

“muchos filósofos (quizá la mayoría) sostienen hoy alguna versión de la teoría de la verdad-copia, concepción de acuerdo con la cual un enunciado es verdadero solo en el caso de que se ‘corresponda con los hechos (independientemente de la mente)’; los filósofos de tal fracción consideran que la única alternativa a esta es negar la objetividad de la verdad y capitular con la idea de que todos los esquemas y todos los puntos de vista son desesperadamente subjetivos. Como es inevitable, una audaz minoría (Kuhn, o al menos en algunos momentos, y algunos filósofos continentales tan distinguidos como Foucault) se alinean bajo la etiqueta opuesta. Estos últimos están de acuerdo en que la alternativa a la concepción ingenua de la verdad-copia es considerar subjetivos los sistemas de pensamiento, a las ideologías e incluso...a las teorías científicas y pasan a proponer con vigor una perspectiva relativista y subjetivista” (*Op. cit.*, p. 11).

La característica del segundo grupo, el de los relativistas subjetivistas, es que “han tendido a llevarlas (*sus tesis antirrepresentacionistas*) hasta sus últimos extremos”; además de que “existe algo político en sus opiniones” pues “vinculan nuestros criterios institucionalizados de racionalidad con el capitalismo, la explotación e incluso con la represión sexual” (*Ibid.*, p. 130). Foucault, desde luego, como “todos” los franceses, pertenece a este dudoso grupo.

Putnam parte del hecho de que Foucault es un estructuralista y que el estructuralismo tiene por características ser un “(1) determinismo; (2) relativismo; (3) la pretensión de que el estructuralismo es una ‘ciencia lingüística’” (*Ibid.*, p. 158, nota 1).

Foucault y los filósofos franceses como él consideran que “toda cultura vive, piensa, observa y hace el amor mediante conjuntos de presuposiciones directivas cuyos determinantes no son racionales” (*Ibid.*, p. 162) y “consideran a las religiones y a las ideas éticas que abrigamos como reflejos de lo irracional, del interés de clase (en el caso de Marx), del inconsciente (Freud y Nietzsche) o de la voluntad de poder (Nietzsche)” (*Ibid.*, p. 159), es decir que “por debajo de lo que nos complacemos en considerar como nuestras intuiciones espirituales y morales más profundas, se encuentra un hervidero de impulsos de poder, intereses económicos y fantasías egoístas” (*Ibid.*, p. 100).

Lo anterior implica que “las convicciones ideológicas y los juicios de valor asociados a estas son cuestiones bastante arbitrarias” y que “en materia de ideologías no hay una posición objetiva en la que situarse (si exceptuamos, claro está, el misterioso punto de vista de *La arqueología del saber* de Foucault, pretendidamente objetivo)” (*Ibid.*, p. 158). Foucault postula, entonces, “el carácter absolutamente no racional (y de hecho, irracional) de las auténticas razones que tiene la gente para adoptar posturas ideológicas”. La racionalidad es, en el fondo, dice Foucault según Putnam, irracional, es decir, que todo es irracional.

Dice Putnam: “Foucault está invocando que las creencias que se mantenían en el pasado reciente, y, por implicación, las que hoy mismo mantenemos, no son más racionales, que la creencia medieval en el derecho divino de los reyes”, pero “lo importante no es, en modo alguno, que las perspectivas ideológicas del pasado fueran absurdas e irracionales, sino más bien que toda ideología, en el amplio sentido que le da a este término, e incluyendo nuestra ideología actual, es relativa a la cultura” y que “si las ideologías precedentes nos parecen hoy ‘irracionales’ es porque las juzgamos a partir de nuestra noción de racionalidad, limitada culturalmente” (*Ibid.*, p. 162). Es decir, el punto para Foucault no es solamente que

⁶⁴ De hecho, algunos de las críticas de Derrida, ya habían sido señaladas por Blanchot, en “El olvido, la sinrazón” (1961), y por Barthes, “Por ambas partes” (1964).

nuestras creencias están determinadas por factores irracionales, como también lo estuvieron las creencias en el pasado, sino que todas las creencias son igualmente irracionales. Lo cual, unido a sus pretensiones políticas, se constituye no solamente en una amenaza a la racionalidad (en realidad no lo es tanto, pues es irracional) sino principalmente a toda forma de vida civilizada. El destino de la cultura occidental está en juego en tales absurdos.

Putnam concluye diciendo que “lo inquietante de la explicación de Foucault es que los determinantes que tanto él como los otros pensadores franceses desenmascaran, son irracionales según el estado actual de nuestros conocimientos”, pero “si nuestra ideología actual es el producto de fuerzas que son incoherentes según sus propios conocimientos entonces es internamente incoherente”. Así el problema, es que “los pensadores franceses no son meramente relativistas culturales” sino que “están atacando nuestra noción de racionalidad desde dentro y esto es lo que inquieta al lector” (*Ibid.*, p. 163).

Salta a la vista la contradicción que existe entre “el relativismo” y las pretensiones “cientificistas” del estructuralismo, sobre todo si adereza esto con la idea de que todo comportamiento y creencia humana están determinadas por factores irracionales. Por eso dice Putnam que Foucault está atacando “desde dentro” a la racionalidad pues, por un lado, tiene pretensiones científicas, objetivistas y hasta universalistas (cuando afirma que todo es relativo, que nada vale, etc.) pero, por otro lado, dice que en realidad la racionalidad no es racional porque está determinada por factores irracionales.

El problema con el relativismo irracionalista del estructuralismo es que es, obviamente, autocontradictorio.

En efecto, “los modernos estructuralistas como Foucault, dan a entender que la justificación relativa a un discurso es en sí misma algo absoluto -es decir, de ningún modo relativa-. Pero si los enunciados de la forma ‘X es verdad (está justificado) relativamente a la persona P’ son en sí mismos absolutamente verdaderos o falsos, entonces después de todo, existe una noción absoluta de verdad (o de justificación) y no solo la verdad-para-mí... Un relativista total debería decir X es verdad relativamente a P es en sí mismo relativo. Llegados a este punto comienza a tambalearse nuestra pretensión de lo que significa la postura relativista, como Platón observó” (*Ibid.*, p. 126).

Es clara la crítica de Putnam: el relativismo estructuralista es absurdo, como ya demostró Platón desde los sofistas y entre éstos y Foucault no hay diferencia.

Varios comentarios merece la crítica de Putnam. En primer lugar es loable que un filósofo anglosajón, y un filósofo tan importante como lo es Putnam, se tome la molestia de leer a filósofos de otras tradiciones filosóficas y que, en particular, lea a filósofos continentales como Foucault⁶⁵. Segundo, es loable que los tome en serio, es decir, que no simplemente los desprecie y rechace sino que intente criticarlos, argumentar en su contra y reconstruir sus argumentos.

Tercero, sin embargo, Putnam comete el error, la falacia, de las generalizaciones apresuradas y simplistas: habla de “los franceses” suponiendo que todos los filósofos franceses son iguales, que no existen diferencias entre ellos, que son un bloque, diferente y opuesto a “nosotros”, los anglosajones. Cuarto, en su lectura de Foucault no cita ningún texto foucaultiano ni analiza ninguno de sus argumentos. Quinto, ni siquiera emplea la terminología foucaultiana⁶⁶. Sexto, entonces, si Putnam no da muestras de haber leído a Foucault ¿cómo puede criticarlo? Evidentemente, lo hace a partir de lo que ha leído *sobre* él, de lo que le han dicho que dice. Séptimo, resulta cuestionable que un filósofo analítico, que se autoproclama defensor de la racionalidad y que acusa a los otros de irracionalismo, no se tome la molestia de siquiera leer y, por consiguiente, comprender a quienes critica. Octavo, Putnam no entiende lo que dice Foucault porque le atribuye tesis que no son suyas: tesis de Marx, de Freud y de Nietzsche. Noveno, Foucault no dice que nuestras “creencias” están motivadas por factores irracionales, lo que dice es que las condiciones de existencia de nuestros saberes son condiciones sociales e históricas; cierto, entre ellas se encuentran las relaciones de poder, pero Foucault nunca dice que ellas son “irracionales”, por el contrario trata de analizar su racionalidad. Décimo, todo lo anterior muestra que Putnam tienen una concepción de la racionalidad, y de otras muchas cosas, extremadamente estrecha. Undécimo, Putnam caricaturiza la postura de Foucault y al criticar a esa caricatura cree que realmente ha criticado a Foucault. Duodécimo, en el fondo Foucault hubiera estado de acuerdo con las críticas de Putnam a esa caricatura, pues alguien

⁶⁵ Pues Foucault no es el único caso: en el mismo libro también critica a Althusser, en *Las mil caras del realismo* critica a Habermas y a Apel y en *Cómo renovar a la filosofía* critica a Derrida.

⁶⁶ Por ejemplo, según Putnam, y sobre eso gira en buena medida su argumento, Foucault dice que todo es “ideología”, sin embargo, si se lee los textos foucaultianos se podrá comprobar fácilmente que ese término no es foucaultiano, más aún, que Foucault fue sumamente crítico de él.

que sostenga tales ideas es un simplista. Finalmente, Putnam se olvida de que Foucault podría criticarlo a él.

b) Críticas a la arqueología foucaultiana (el estructuralismo)

• Una de las críticas características de los años sesenta es la del filósofo francés **Lefebvre**, marxista primero y después situacionista. En 1966 publicó un texto llamado “Lévi-Strauss y el nuevo eleatismo”. Como su título indica el principal interlocutor de Lefebvre es Lévi-Strauss, pero el principal objeto de su crítica es Foucault a quien considera como el extremo del estructuralismo que critica. Lefebvre basa su crítica en *Las palabras y las cosas* y en una entrevista de 1966, “Entretien avec Madelaine Chapsal”. Como el título también indica, considera al estructuralismo como una nueva forma de eleatismo, de un pensamiento de lo inmóvil, frente al heracliteísmo marxista. Para Lefebvre el eleatismo griego es “anunciador y prototipo de los Sistemas y del fetichismo del sistema” (*Op. cit.*, p. 124), como el estructuralista. La historia, de hecho, es una eterna lucha entre “partidarios de lo estático y partidarios del dinamismo” (*Ibid.*, p. 126).

Ahora bien, el eleatismo se ha reactualizado con el estructuralismo, debido al predominio de la técnica, de la industria, del capitalismo, en general, de la burocracia y “la burocracia, por esencia, es estructurante-estructurada, auto-estructurante, auto-estructurada” (*Ibid.*, p. 132). Es decir, el estructuralismo es una ideología tecnocrática, del sistema.

Foucault, nos dice Lefebvre, afirma que “lo que nos atraviesa o nos sostiene, lo que está delante nuestro, es el Sistema”, en efecto, y “el sistema se aprehende en sí mismo, en y por el lenguaje, que fija las condiciones del ser humano” y que además es único: “en toda época, el modo en que la gente reflexiona y vive está comandado por una estructura teórica”. Así, Foucault sostiene que “no se sale del marco del saber, jamás de lo teórico, jamás del Sistema” (*Ibid.*, p. 137). El nuevo eleatismo no niega tanto el movimiento como la historia (*Ibid.*, p. 133). La filosofía de Foucault termina en “la Tautología suprema: el Sistema es el Sistema” (*Ibid.*, p. 165). Foucault es el “ideólogo del sistema” (*Ibid.*, p. 160).

Retengamos algunos puntos de esta crítica tan apretada y tan aparentemente definitiva: el estructuralismo es una ideología con pretensiones científicas pero ideológica en tanto que visión falsa de la realidad y en tanto que es la ideología que el sistema necesita para mantenerse: niega el movimiento, a favor de lo inmóvil, del sistema precisamente; y al hacer eso niega la historia, la posibilidad de acción del hombre y nos conduce a la idea de que hay que aceptar al Sistema, pues no hay escapatoria. Foucault es, para Lefebvre, sin lugar a dudas un estructuralista, por lo tanto, es también un “ideólogo del sistema” y caen sobre él todos los pecados del estructuralismo: Foucault termina diciendo que el Sistema sistematiza todo y se sistematiza a Sí mismo, que no hay nada fuera del Sistema y que no hay escapatoria él, no existen ni verdaderos acontecimientos ni libertad humana. De nuevo, en la crítica a Foucault no están en juego únicamente cuestiones teóricas sino prácticamente todo el destino de la humanidad: dinamismo, es decir, marxismo, o barbarie, es decir, estructuralismo.

No veo otra forma de responder a estas críticas sino mostrando que Foucault no dijo eso, que no dijo esa sarta de absurdos que Lefebvre le atribuye (Foucault no habló del Sistema que sistematiza todo, incluido él mismo; en cuanto a que es un representante de la “burocracia”, realmente no sé cómo responder a esa crítica: ¿cómo saber si Foucault lo fue?, ¿Qué es la “burocracia”?), por eso aquí no haré más comentarios y dejaré que el lector, después de haber leído mi exposición del trabajo foucaultiano o, mejor, después de leer los textos foucaultianos, juzgue si Foucault realmente dijo eso. Aunque acepto que las críticas de Lefebvre incumben directamente a un trabajo como este.

• La interpretación de **Dreyfus y Rabinow**, presentada en *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y de la hermenéutica* (*Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*) de 1982, supone también una crítica al trabajo foucaultiano; una crítica aceptada casi unánimemente por críticos y otros intérpretes, incluso quizá por el propio Foucault (si hacemos caso a lo que dicen Dreyfus y Rabinow que les confesó Michel).

El título mismo del libro presenta la tesis de ambos autores: el trabajo foucaultiano no es ni hermeneútica ni estructuralista, aunque está relacionado con ambas tendencias, pues está “*beyond*” de ellas.

En efecto, el libro, está dividido en dos partes; la primera se titula “La ilusión de un discurso autónomo” y en ella se trata de mostrar que, aunque Foucault nunca fue estructuralista, en su periodo “arqueológico” de los años sesenta, sin embargo, sucumbió a la ilusión formalista; es decir, por tratar de evitar el pensamiento antropológico y las aporías propias de la analítica de la finitud, Foucault puso entre paréntesis no solamente la verdad y el sentido de los discursos que pretendía analizar y describir, en una actitud de fenomenología pura, sino que también puso entre paréntesis las relaciones del discurso con las

otras prácticas sociales. Lo anterior condujo a Foucault a la idea absurda de que los discursos son prácticas compuestas de “reglas que se regulan así mismas”, sin ninguna relación con algo exterior.

De manera más precisa, lo que plantean dichos autores es lo siguiente.

Dreyfus y Rabinow comienzan diciendo que Foucault “quizá no resistió tanto como podría haberlo hecho a los avances seductores del vocabulario estructuralista” y que “Foucault no niega que a mediados de los años sesenta su trabajo se desvió del interés por las prácticas sociales que forman tanto las instituciones como los discursos, hacia un énfasis casi exclusivo en las prácticas lingüísticas” (*Op. cit.*, p. 8).

En *Historia de la locura y El nacimiento de la clínica* el interés fundamental de Foucault era mostrar cómo las prácticas sociales forman tanto instituciones como discursos, es decir, estaba en el camino correcto, según Dreyfus y Rabinow. En efecto, “las primeras obras de Foucault se centran en el análisis de sistemas de instituciones y prácticas discursivas históricamente situadas” (*Ibid.*, p. 19) y después de ellas, “Foucault contaba con diversas opciones metodológicas y diversos dominios de estudio posibles”; sin embargo, en lugar de haber continuado en la línea de esos trabajos, relacionando los discursos con las prácticas sociales (*Ibid.*, p. 39), limitó su trabajo a “descubrir las reglas estructurales que rigen exclusivamente el discurso”; en efecto, “influido por el estructuralismo, de París, se propuso depurar y retener solo aquellos aspectos formales de su obra” para concentrarse exclusivamente en el discurso, su autonomía y transformaciones continuas”. Así, en *Las palabras y las cosas* aparece el “intento por divorciar al máximo el discurso de su contexto social y por descubrir las reglas de su autorregulación” (*Ibid.*, p. 39).

Según esto, el estructuralismo foucaultiano llega a su clímax en *La arqueología del saber*, pues ahí “busca purificar su análisis del discurso abandonando temporalmente de análisis institucional” y cree que “pueden tratarse como sistemas autónomos de discurso” (*Ibid.*, p. 19). Foucault incluso planteó la tesis de que “el discurso es un sistema gobernado por reglas”, de que “es autónomo y referido a sí mismo” y llegó a creer que las prácticas discursivas “podrían analizarse como autónomas internamente autorreguladas” (*Ibid.*, p. 20).

Así, la arqueología se caracteriza por “un descuido de la manera como las propias prácticas discursivas se ven afectadas por las prácticas sociales en las que ellas mismas y el investigador se encuentran insertos”, ésa es “la ilusión del discurso autónomo” y la tesis de Dreyfus y Rabinow es que “esta teoría de las prácticas discursivas es insostenible” (*Ibid.*, p. 8).

La teoría cuasi-estructuralista de la arqueología tiene múltiples problemas.

En principio porque Foucault no se limita a describir regularidades, como cualquier estructuralista, sino que “parece atribuirles (*a las reglas*) una eficacia causal propia”, pues “las reglas operan de hecho sobre los fenómenos” y tienen una función prescriptiva. Así, las reglas son al mismo tiempo y contradictoriamente, “regularidades descriptivas” y “fuerzas operativas” (*Ibid.*, p. 103). Foucault, con ello, “hipostasió ilegítimamente las regularidades formales observadas que describen las formaciones discursivas como condiciones de existencia de esas formaciones”. Pero “la idea misma de que el discurso está regulado por reglas contradice el proyecto arqueológico”, que pretendía ser meramente descriptivo y no dar explicaciones serias (*Ibid.*, p. 105). Además es contradictoria porque si “las prácticas discursivas son autónomas y determinan su propio contexto”, entonces Foucault cae en “la extraña noción de unas regularidades que se regulan a sí mismas” (*Ibid.*, p. 106).

Para Dreyfus y Rabinow “el proyecto arqueológico fracasa por dos razones. Primero, el poder causal atribuido a las reglas que gobiernan los sistemas de discurso es ininteligible... Segundo, Foucault toma la arqueología como un fin en sí mismo, excluye la posibilidad de que sus análisis críticos se relacionen con sus preocupaciones sociales”.

Dreyfus y Rabinow hacen otra serie de críticas a Foucault, sobre todo sobre sus pretensiones fenomenológicas de hacer descripciones puras de los acontecimientos discursivos y de poner entre paréntesis la verdad y el sentido de los discursos que analiza, para escapar así del pensamiento antropológico. Foucault, dicen Dreyfus y Rabinow, “evita caer en discusiones sobre si lo que dicen es verdadero o incluso si sus enunciados tienen sentido”. En efecto, el arqueólogo “debe permanecer neutral respecto de la verdad y significado de los sistemas discursivos que estudia” (*Ibid.*, p. 20). Así, “el estudio de las formaciones discursivas requiere una doble reducción. El investigador no solo debe poner entre paréntesis las pretensiones de verdad de los actos de habla serios que investiga... sino que también debe poner entre paréntesis sus pretensiones de sentido, es decir, no solo debe permanecer neutral respecto de si lo que afirman como verdadero un enunciado de hecho es verdadero, sino que debe permanecer neutral respecto de si toda pretensión de verdad tiene en absoluto sentido y, de modo más general, respecto de si es coherente la noción de una pretensión de verdad separada de todo contexto” (*Ibid.*, p. 70); en

resumen, el arqueólogo suspende toda pretensión de verdad y de inteligibilidad para tratarlos como fenómenos y describir sus relaciones lógicas (*Ibid.*, p. 71). “El arqueólogo se coloca fuera de todas las formaciones discursivas” pues “el fin es observar como espectador desprendido” (*Ibid.*, p. 109).

Pero “la pureza metodológica resultante parece haberlo dejado en el vacío” pues bajo esas puestas entre paréntesis nada tendría sentido y el arqueólogo ni siquiera podría identificar los enunciados. Además “¿es posible una descripción pura? ¿No implica la interpretación la elección de categorías interpretativas?” (*Ibid.*, p. 107), preguntan Dreyfus y Rabinow.

De hecho, ambas críticas (la primera: Foucault cayó en la ilusión formalista de creer que las reglas discursivas se regulan a sí mismas; y la segunda: Foucault cayó en un positivismo ingenuo que cree que puede describir de manera neutral), indican que Foucault cayó en los mismos problemas que él mismo encontró en el “pensamiento antropológico”⁶⁷ y esto quizá implica que comparte algunos de los supuestos de dicho pensamiento.

En efecto, Dreyfus y Rabinow se preguntan “si el estudio sistemático que él llama arqueología logra liberarse de esos dobles proporcionado así una alternativa genuina para las ciencias humanas” y la respuesta de ellos es que lejos de suceder eso lo que realmente ocurre es que la arqueología foucaultiana “comparte todavía, aun si está más allá del discurso sobre el hombre, algunas dificultades más criticadas por Foucault” (*Ibid.*, p. 53). En el apartado “Conclusión: doble dificultad” tratan de demostrar dicha tesis con más precisión⁶⁸.

Ahora bien, el fracaso metodológico de la arqueología, sus aporías, semejantes a las del pensamiento antropológico, aunadas a la influencia de algunos fenómenos históricos (el mayo francés del

⁶⁷ En el siguiente capítulo se podrá encontrar un análisis de la caracterización que Foucault presenta de dicho pensamiento en *Las palabras y las cosas* en el capítulo IX “El hombre y sus dobles”.

⁶⁸ Dreyfus y Rabinow recuerdan que lo que caracteriza al “pensamiento antropológico”, no es tanto el hombre como la “postulación de una identidad y una diferencia entre lo positivo y lo fundamental”, es decir, que puede haber tal pensamiento sin el hombre y que “todo discurso que busque establecer en él mismo el fundamento de su propia posibilidad y el fundamento de todo saber, está sometido a la ley del doble” (*Ibid.*, p. 113). Y por la primera crítica que dichos autores han hecho a la arqueología foucaultiana, es fácil adivinar que plantean que ella es parte del “pensamiento antropológico”, a pesar de sus pretensiones. Así tratan de demostrar que en la arqueología aparecen los dobles propios de la analítica de la finitud: en principio aparece la función de fundamento de lo finito, el doble de lo empírico y lo trascendental (1), de el cogito y lo impensado (2) y del retroceso y el retorno al origen (3).

1) La finitud y la duplicación empírico-trascendental. Las prácticas discursivas tienen la misma función que el hombre en el pensamiento antropológico, pues comparten su misma finitud: “las prácticas discursivas... tienen una finitud especial que se apoya a sí misma análoga a la que se habla en el estudio del hombre” y tienen un papel a la vez empírico y trascendental: “estas prácticas son finitas y contingentes, y sin embargo, están sometidas a sus propias reglas” (*Ibid.*, p. 113), pues, como se recordará, la tesis de Dreyfus y Rabinow es que se auto-regulan. En efecto, las prácticas discursivas, dicen esos autores, son “la condición de su propia ocurrencia” (*Ibid.*, p. 114). Desde luego, ellos reconocen que no son condiciones de posibilidades trascendentales, sino de existencia, pero igual cumplen una doble función de cosas empíricas, positivas y de condiciones de esas positividad. Las reglas son empíricas, pues son positividad que la arqueología describe, pero son condiciones de existencia de las regularidades que las condicionan, es decir, de sí mismas.

2) La duplicación del cogito y lo impensado. Las reglas discursivas “no son accesibles a quienes llevan a cabo realmente los actos de habla serios” (*Ibid.*, p. 114) y si bien es cierto que la arqueología no busca lo impensado ni busca hacer consciente lo inconsciente, de todas maneras busca las condiciones de existencia tanto de la conciencia como del inconsciente: dichas condiciones son las “reglas”; efectivamente, en la arqueología “esta recuperación de lo impensado por el pensamiento se convierte en la recuperación de un sistema no-consciente de reglas”; Foucault, es verdad, pasó del nivel de la representación al de las reglas, pero igual su arqueología responde al mismo movimiento del pensamiento antropológico (*Ibid.*, p. 116). Es, simplemente, una “radicalización de las ciencias humanas” (*Ibid.*, p. 115), no un más allá de ellas.

3) La duplicación del retroceso y del retorno al origen. En cuanto a la última dualidad, ella no encuentra eco en la arqueología pues evita cualquier búsqueda de un origen en una actitud positivista (*Ibid.*, p. 117); pero también porque, de manera irreflexiva, no problematiza su propio carácter histórico y se plantea como una descripción “ahistórica”. En efecto, dicen Dreyfus y Rabinow, la arqueología nos dice que apareció en la historia para describir ahistóricamente la historia: “el arqueólogo que afirma no haber aparecido en la historia más que para salir de ella” (*Ibid.*, p. 118). La arqueología misma responde a las características del pensamiento antropológico cuando dice que, a pesar de que el discurso es finito; sin embargo, pretende escapar a esa finitud propia de todo discurso y pretende describir, como si no estuviera situada al interior de un sistema de formación determinado, la historia. El arqueólogo como el hombre del pensamiento antropológico “se sitúa a la vez en el interior y en el exterior del discurso” (*Ibid.*, p. 117). La arqueología así, resulta ser “una disciplina tan inestable como las que la precedieron” (*Ibid.*, p. 120) o más ingenua que ellas, pues si las ciencias humanas caen en un vaivén sin fin es porque buscan, inútilmente, fundarse; cosa de la que la arqueología se ha olvidado. El problema con el pensamiento moderno es que “el intento de aprehender el cuadro en su totalidad requiere que tales teorías objetiven las condiciones que hacen posibles la objetivación” y eso solo es posible para un discurso, como el arqueológico, que mantiene la ilusión de que no está involucrado en lo que plantea, lo cual es, obviamente falso, como cualquier hermeneuta podría demostrar (*Ibid.*, p. 121).

68), de algunos pensadores (Deleuze) y su propia actividad política (su participación en el GIP: Grupo de Información sobre las Prisiones), hicieron que Foucault abandonara sus pretensiones arqueológicas y aceptará la finitud de su propio discurso. Según esto, siguiendo a Nietzsche, pasó a afirmar que no existen hechos, sino únicamente interpretaciones, que los discursos son formados por las prácticas sociales, que la filosofía debe ser un diagnóstico del presente y debe involucrarse con las luchas actuales, además de que pasó a interesarse en los fenómenos de poder.

La interpretación de Dreyfus y Rabinow (que es valiosa en muchos aspectos) es cuestionable, primero, porque es falso que la filosofía foucaultiana alguna vez afirmó que el discurso es independiente de todo, que es completamente autónomo, que no tiene ninguna relación con lo no discursivo (esto lo mostraré después al hablar de “las relaciones entre los saberes y los poderes”) ⁶⁹; segundo, porque los textos que recurren para caracterizar al periodo genealógico son en realidad de los años sesenta e incluso anteriores a *La arqueología del saber*, como, por ejemplo, “Nietzsche, Marx y Freud” de 1964 y las entrevistas sobre *Las palabras y las cosas* en donde habla por primera vez del “diagnóstico del presente” (esto lo mostraré en el apartado dedicado a dicho tema); pero es también cuestionable porque es una explicación en términos de la historia de las ideas: influencias sociales, intereses personales, etc. Pero principalmente porque, como ya dije, el falso lo que sostienen acerca de la “ilusión formalista” foucaultiana de la que hablan, por lo cual todo el resto de su interpretación (con excepción de algunos puntos) se viene abajo.

La tesis de este trabajo se opone directamente a la interpretación de Dreyfus y Rabinow y, por consiguiente, también a sus críticas, así que tendré que responder puntualmente a ellas.

c) Críticas a la genealogía (las teoría del Poder y del Saber-Poder)

• La crítica de Habermas ⁷⁰, que aparece principalmente en *El discurso filosófico de la modernidad* (1984), merece un lugar especial entre las críticas a la filosofía foucaultiana pues ella es en buena medida una síntesis de todas las críticas anteriores a la filosofía foucaultiana, sobre todo, de las críticas anglosajonas. Pero un defecto de ella es que Habermas se basa más en la lectura de los intérpretes de la filosofía foucaultiana, principalmente Dreyfus y Rabinow y Veyne, que en la lectura de los propios textos foucaultianos, como puede notarse en sus ideas sobre la arqueología (la ilusión formalista) y sobre la genealogía (el positivismo nominalista).

La crítica de Habermas es, hasta cierto punto, *La crítica a la filosofía foucaultiana*, pues gracias a ella los pensadores alemanes y anglosajones, y algunos franceses (y, claro está, algunos sucursalesos nuestros), se sienten tranquilos de no leer los textos foucaultianos: Habermas demostró que son absurdos.

Habermas en *El discurso filosófico de la Modernidad* concede a Foucault un privilegio singular: le dedica dos capítulos: “Foucault: desenmascaramiento de las ciencias humanas en términos de la crítica de la razón” y “Aporías de la teoría del poder” ⁷¹. Lo cual indica la importancia que le concede.

Ya en *Teoría de la acción comunicativa* Habermas había hecho una referencia a Foucault, pero ahí lo consideraba equivocadamente, como parte de los “antipsiquiatras” ⁷². En su famoso texto “La modernidad: proyecto inacabado” lo colocó dentro del grupo de los “neoconservadores”. Posteriormente a la muerte de Foucault publicó un bello texto titulado “Una flecha en el corazón del presente”, en donde asume una postura diferente a la de los textos antes mencionados: incluso lo elogia. Asimismo en *Pensamiento posmetafísico* existen algunas referencias a Foucault.

El discurso filosófico de la modernidad, publicado hasta 1984, tiene su origen en unas “lecciones” que Habermas pronunció en el Collège de France en 1980. Habermas crítica a Foucault por

⁶⁹ Es verdad que Dreyfus y Rabinow hasta cierto punto reconocen que Foucault “nunca abandona su posición inicial de que las instituciones sociales influyen en las prácticas discursivas” (*Ibid.*, p. 19).

⁷⁰ Quizá la primera mención de Foucault en los textos habermasianos es la que aparece en *Teoría y praxis*, en la “Nota complementaria” (de 1978) al capítulo “Entre ciencias y filosofía: el marxismo como crítica”, de manera más precisa, en un apartado titulado “Sobre fenomenología y estructuralismo marxista”, Habermas menciona a *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber* de Foucault; lo cual resulta extraño y quizá muestra un desconocimiento habermasiano del trabajo foucaultiano: ambos textos fueron criticados por los marxistas y Foucault negó siempre ser estructuralista.

⁷¹ En *Teoría de la acción comunicativa*, v II, menciona a Foucault a propósito de la racionalización del mundo de la vida y de “la crítica de Hegel al formalismo de la ética kantiana”, crítica, que dice Habermas, “se ha convertido en nuestro días en paradigma de una teoría de la post-ilustración” y “más radical en sus planteamiento y menos tradicionalista en sus conclusiones es la crítica a la modernidad centrada en fenómenos parecidos que se practica hoy en el contexto del estructuralismo francés, por ejemplo Foucault” (*Op. cit.*, p. 155).

⁷² En *Teoría de la acción comunicativa*, v I, Habermas dice que “Horkheimer interpreta al malestar cada día más agudo que se registra en la cultura como una rebelión de la naturaleza subjetiva contra la cosificación” (*Op. cit.*, p. 469) y agrega que “Horkheimer tiene ya a la vista los fenómenos que después tematizarían Foucault, Laing, Basaglia y otros” (*Ibid.*, p. 470).

los libros y textos publicados hasta *La voluntad del saber*, esto a pesar de que ese libro foucaultiano fue publicado en 1976⁷³.

Lo anterior es importante porque, recordemos que a partir de 1977 Foucault comenzó a interesarse por la gubernamentalidad, interés que lo condujo al estudio de las "técnicas de sí" y a las preocupaciones de sus dos últimos libros, publicados en 1984, el mismo año de la publicación de libro de Habermas *El discurso filosófico de la modernidad*.

En pocas palabras, Habermas criticó a un Foucault pasado, un Foucault, por lo menos en algunos puntos, que el propio Foucault ya había abandonado desde hacía seis años⁷⁴.

Habermas comienza caracterizando a Foucault como discípulo de Bataille, como alguien que quería pasar de la ciencia a la literatura, que estaba "impresionado" con el estructuralismo, como "un crítico del pensamiento fenomenológico, antropológico" y como alguien que intentaba hacer "una crítica de la modernidad" bajo la forma de una "crítica de la racionalidad científica" (*Ibid.*, p. 287). Foucault busca, dice Habermas "una destrucción de la ciencia histórica" y busca rebasar a las ciencias humanas mediante "una historia que se presenta como anticiencia" (*Ibid.*, p. 305). En efecto, "en manos de Foucault la historia de la ciencia se amplía y convierte en una historia de la razón" (*Ibid.*, p. 287), pero una historia que tiene como fin cuestionar a la razón en nombre de experiencias más allá de ella (*Ibid.*, p. 305). Y su cuestionamiento intenta descubrir bajo el saber, la ciencia y la verdad, el poder; en concreto, "la conexión constitutiva de las ciencias humanas con las prácticas del aislamiento vigilante" (*Ibid.*, p. 293)⁷⁵.

⁷³ Habermas sigue en su análisis un orden cronológico, desde *Historia de la locura* hasta *La voluntad de saber*, y se basa principalmente en las historias foucaultianas, aunque de vez en cuando recurre a algunas entrevistas a las cuales les da un peso quizá desmesurado, pues llega a considerar que ahí se encuentra la verdad de la empresa de Foucault.

⁷⁴ Es necesario recordar que Habermas no es un simple expositor o intérprete del trabajo de Foucault. El objetivo de Habermas no se reduce a presentar fielmente lo que dijo Foucault. El objetivo principal de Habermas es, por el contrario, entender la modernidad y dar cuenta de sus patologías, sobre todo el predominio de la racionalidad cognitivo-instrumental; por ello parte de la elaboración de una teoría de acción comunicativa que presenta una razón compleja que sirve de norma para la crítica del reduccionismo racionalizante que aqueja a la modernidad.

Creo que es necesario tener presente lo anterior para poder valorar correctamente el texto habermasiano, pues no hay que olvidar que lo fundamental en él es la crítica que hace al pensamiento foucaultiano al reconstruirlo; Habermas, desde luego, toma elementos del trabajo de Foucault para construir su propia teoría de la modernidad, pero a la vez marca los límites, los problemas y las contradicciones que se encuentran en él para después intentar superarlo. La crítica de Habermas es al mismo tiempo inmanente (juzga a Foucault con sus propios criterios) y trascendente (tiene a la vista una concepción de la racionalidad y de la modernidad supuestamente más amplia que la de Foucault).

⁷⁵ Para entender las críticas que dirige Habermas en contra de la filosofía foucaultiana primero es conveniente recordar cuáles son los objetivos de su teoría de la acción comunicativa, según nos dice en el libro del mismo nombre, *La teoría de la acción comunicativa*. Recordemos que la teoría de la acción comunicativa, tal y como la presenta Habermas en el libro del mismo nombre, tiene como objetivos desarrollar: a) un concepto de racionalidad comunicativa, que evite las reducciones cognitivo-instrumentales así como las subjetivistas; b) un concepto de sociedad articulado a la vez en los niveles de mundo de la vida y de los sistemas sociales; c) una teoría de la modernidad que explique las patologías sociales, principalmente las que se refieren a la racionalización, al exceso de la razón instrumental en detrimento de las otras formas de racionalidad y a la colonización del mundo de la vida por los sistemas del dinero y del poder. En pocas palabras, la teoría de la acción comunicativa tiene como fin desarrollar "una categorización del plexo de la vida social, con la que se puede dar razón de las paradojas de la modernidad" (*Op. cit.*, p. 10). Y para Habermas no hay duda de que "necesitamos de una teoría de la acción comunicativa si queremos abordar hoy de forma adecuada la problemática de la racionalización social" (*Ibid.*, p. 23).

Ahora bien, para Habermas lo característico de la filosofía ha sido tradicionalmente reflexionar sobre la racionalidad, para poder explicar la unidad del mundo. Pero en la modernidad la filosofía, nos dice, ya no puede dar cuenta de la totalidad del mundo en el sentido de un saber totalizante, pues el mundo y la propia racionalidad se han diferenciado. Además hemos descubierto que "la explicación formal de las condiciones de racionalidad y el análisis empírico de la materialización y evolución histórica de las estructuras de racionalización, se entrelazan entre sí de forma particular" (*Ibid.*, p. 17). Es decir, la labor de tipo filosófico acerca de la racionalidad tiene que ser completada con una investigación a la manera de las ciencias sociales.

Y la sociología, dice Habermas, es "la ciencia que mejor conecta en sus conceptos básicos con la problemática de la racionalidad" (*Ibid.*, p. 18), ya que "ha sido la única ciencia social que ha mantenido su relación con los problemas de la sociedad global", además "no ha podido deshacerse de los problemas de la racionalización, pues se ve confrontada con el espectro completo de los fenómenos de la acción social" (*Ibid.*, p. 21).

Recordemos que Habermas ha encontrado en sus investigaciones que la mayoría de las teorías sociológicas sobre la modernidad, a pesar de que critican los excesos de la racionalización, reducen, sin embargo, la racionalidad a la racionalización instrumental y permanecen dentro del paradigma del sujeto, del individuo solipsista que actúa guiado por la racionalidad de medios/fines. Además las "soluciones" que proponen son o antimodernistas o irracionales o neoconservadoras (como sucede, a juicio de Habermas, con Weber, Lukács, Adorno, Horkheimer y Parsons).

En la modernidad el mundo de la vida, propio de la acción comunicativa, es invadido por los sistemas del poder y del dinero, la política y la economía (los cuales son estudiados preferentemente por la teoría de sistemas), además los

Foucault, en la crítica de Habermas, queda desnudado como un posmoderno (pretende cuestionar e ir más allá de la modernidad), como un posmetafísico (que cuestiona y pretende ir más allá del pensamiento moderno y hasta occidental, el cual tiene por pecado irreparable ser metafísico y, como tal, conducir a la dominación y destrucción), y un irracionalista (por pretender ir más allá de la racionalidad, lo cual es autocontradictorio). Sobre todo lo último, pues, como veremos en seguida, Habermas pretende mostrar que en la propuesta foucaultiana existen una serie de contradicciones que la anulan y la convierten en lo contrario de lo que quiere ser y en lo mismo que critica ⁷⁶.

La crítica de Habermas es compleja y extensa: primero critica a Foucault de manera interna, a través de sus propios criterios, y luego de manera externa, a través de una teoría más completa y mejor que la suya: la suya, por supuesto; así, su crítica tiene un doble efecto: elimina a un enemigo y se reafirma ⁷⁷.

Foucault en *Historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica*, nos dice Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*, se interesó por "la peculiar conexión entre discursos y prácticas" y se dedicó a "la descripción estructural de discursos muy seleccionados, llamativos, que escoge como tema aquellas cesuras que la descripción de la evolución interna de la ciencia tiende a ocultar, es decir, aquellos puntos en que empieza a imponerse un nuevo paradigma desplazando a uno viejo" y describió la historia de su partición a través de "las mudas prácticas en que están insertos" (*Ibid.*, p. 291). Aquí Habermas retoma, pues, a Veayne.

Como estructuralista, Foucault asume una actitud objetivista, que consiste en "la tentativa de explicar a partir de sí mismas las formaciones discursivas y pensarlas bajo la severa mirada objetualizadora del analítico que se acerca desde lejos... ignorando toda comprensión" (*Ibid.*, p. 333). Aquí Habermas retoma a Dreyfus y Rabinow ⁷⁸.

Habermas también retoma la tesis de Dreyfus y Rabinow de que la genealogía es un intento de superar los problemas de la arqueología: "la teoría del poder debe entenderse más bien como un instrumento, internamente motivado, de resolver los problemas a que Foucault se ve enfrentado tras haber efectuado en *Las palabras y las cosas* un desenmascaramiento de las ciencias humanas solo con los medios de una análisis de los discurso" (*Ibid.*, p. 298). Pero "la historia genealógica solo puede asumir el papel de una crítica de la razón, y en este sentido de una anticiencia", si logra escapar del horizonte de esas ciencias del hombre que ella "trata de desenmascarar" (*Ibid.*, p. 299).

Así debe: a) "dejar tras de sí el presentismo que caracteriza a la conciencia de la modernidad"; b) realizar "una despedida de la hermenéutica" y c) "poner fin a esa historiografía globalizante" (*Ibid.*, pp. 299-301). La tesis de Habermas es que no consiguió eso, por el contrario, encontramos dichos rasgos más exagerados que en el propio pensamiento antropológico.

medios de comunicación se han desenganchado de los procesos de acuerdo, incluso sustituyéndolos, como medios de coordinación de las acciones (*Ibid.*, p. 436); pero ello no debe entenderse simplemente como una competencia entre la acción comunicativa y la instrumental sino entre dos "principios de integración": el de "una comunicación lingüística orientada por pretensiones de validez" y el de "los medios de control deslingüistizados a través de los cuales se diferencian los subsistemas de acción orientada al éxito", es decir, la integración "comunicativa" entra en contradicción con la integración "sistémica" (*Ibid.*, p. 473). Y la solución a dicha contradicción no consiste para Habermas en tratar de eliminar utópicamente los sistemas sociales ni en resignarse a su dominio, por el contrario, consiste en completar la teoría de sistemas con una teoría de la acción y el puente entre ellas es, según Habermas, su propia teoría de la acción comunicativa.

⁷⁶ Habermas parece pensar que lo que intentó hacer Foucault es semejante, aunque inferior, a lo que hicieron en Alemania los miembros de la Escuela de Francfort (como Adorno o como él mismo en la época de *Conocimiento e interés*) y que al haber criticado a aquellos lo ha criticado también a él.

⁷⁷ En ese sentido es significativo que Habermas haya incluido dos capítulos dedicados a Foucault en *El discurso filosófico de la modernidad*; libro que en realidad debería llamarse "El contradiscurso antimoderno de las filosofías irracionistas y autocontradictorias del sujeto", pues en él Habermas presenta a las filosofías (como la de Nietzsche, Heidegger, Adorno, Bataille, Foucault, Derrida, Castoriadis y Luhmann) que, según él, critican a la modernidad y a su racionalidad -por los excesos de la racionalización- pretendiendo ir más allá de ellas, pero que caen en un defecto inverso al que caen las teorías sociológicas, a saber, el esteticismo irracionalista, el cual resulta de seguir aceptando los supuestos de la filosofía del sujeto. Si las teorías sociológicas de la modernidad cometen el error de reducir la racionalidad a la racionalidad cognitivo-instrumental, las filosofías contramodernas cometen al de reducirla a la racionalidad estético-expresiva. Claro está que, a juicio de Habermas ambas tendencias no son iguales: mientras que las teorías sociológicas describen un fenómeno real, aunque erróneamente; en cambio, las filosofías contramodernas son especulaciones autocontradictorias que apenas merecen ser discutidas pues de entrada son erróneas, ya que ni siquiera cumplen las normas mínimas de la argumentación racional. Lo cual, como hemos visto en el párrafo anterior, es lo que Habermas objeta a Foucault, quien es, a sus ojos, un contramoderno (un neoconservador) y un representante de la filosofía del sujeto irracionalista.

⁷⁸ Lo que dice Habermas sobre la "arqueología" foucaultiana no lo trataré, pues en realidad repite lo que habían dicho Dreyfus y Rabinow, aunque es verdad que su análisis del pensamiento antropológico en *Las palabras y las cosas* es esclarecedor.

¿Cómo intentó Foucault conseguir esto? A través de su “teoría del poder” y de su identificación de la voluntad de verdad con la voluntad de poder, la cual supone una metafísica como la antropológica.

A) La teoría del poder de Foucault, según Habermas, se caracteriza por un “uso sistemáticamente ambiguo de la categoría de ‘poder’”. Pues esta mantiene, por un lado, la inocencia de un concepto utilizable en términos descriptivos y sirve a un análisis empírico de tecnología de poder, que por su lado metodológico en casi nada se distingue de una sociología del saber, de orientación histórica que procede en términos funcionalistas”; 2) pero, por otro lado, es “un concepto pergeñado en términos de teoría de constitución de la experiencia” (*Ibid.*, p. 324). En su concepto de poder Foucault realiza, así, “una fusión de la noción idealista de síntesis trascendental y de los supuestos de una ontología empirista” (*Ibid.*, p. 328). Es decir, el poder en los textos foucaultianos, dice Habermas, es a la vez empírico y trascendental como el sujeto del pensamiento antropológico que Foucault rechaza: “Foucault eleva ahora el ‘poder’ a concepto básico trascendental histórico” (*Ibid.*, p. 305).

Foucault, dice Habermas, funde los conceptos más intuitivos de poder, como enfrentamiento guerra, etc., “con el sentido trascendental de las operaciones sintéticas” (*Ibid.*, p. 306) así “introduce en el reino de los sucesos históricos lo que son operaciones sintéticas *a priori*”, pues poder es “un sinónimo de esta pura actividad estructuralista” (*Ibid.*, p. 307).

Lo cual supone tres operaciones “paradójicas” (paradójicas por contradictorias), dice Habermas: 1) “a ese poder que en los discursos irónicamente se oculta como voluntad de verdad a la vez que se impone a ellos, tiene que reservar el sentido trascendental de condición de posibilidad de la verdad” (*Ibid.*, p. 308); 2) “no solamente historifica sino que procede en términos nominalistas, materialistas y empíricos”; 3) “su historiografía, pese a su gesto anticientífico, pretende proceder en términos ‘eruditos’, a la vez que ‘positivistas’” (*Ibid.*, p. 309). En lo último, de nuevo Veyne.

Es fácil ver las contradicciones que existen entre una filosofía trascendental y un historicismo, entre un positivismo, un trascendentalismo y un historicismo y entre todos ellos y un anticientificismo.

El problema con lo que dice Foucault es que parte, dice Habermas, de un “concepto absolutamente asocial de lo social” pues Foucault se interesa por las prácticas y la concibe como “las formas de acción, y costumbres consolidadas institucionalmente, condensadas ritualmente, y a menudo materializadas en formas arquitectónicas”, es decir, solo considera “el momento de influjo violento, asimétrico, sobre la libertad de un movimiento de los otros participantes, en la interacción” (*Ibid.*, p. 291); concebido así, “el poder se trueca en algo exento de sujeto”.

Esto es porque el concepto foucaultiano de poder está tomado “del repertorio de la propia filosofía de la conciencia” pues según esta filosofía el sujeto solo puede entablar básicamente dos tipos de relaciones con el mundo de los objetos representables y manipulables: “relaciones cognitivas... y relaciones prácticas”, de poder. Habermas acepta que “el poder es aquello con que el sujeto opera en el mundo cuando sus acciones tienen buen resultado”; pero lo que olvida Foucault es que “el éxito de la acción depende de la verdad de los juicios que entran en el plan de acción”, es decir, que el poder depende de la verdad y no al revés (*Ibid.*, p. 329).

Foucault necesita, concluye Habermas, una teoría de la acción comunicativa que, partiendo del *a priori* de la intersubjetividad, distinga los diferentes tipos de racionalidad y de acción, y que muestre las relaciones entre los sistemas y el mundo de la vida.

B) Foucault intenta escapar a los problemas de la arqueología, dice Habermas, “abandonando la autonomía de las formas de saber y sustituyéndola por una fundamentación en tecnología de poder y subordinando la arqueología del saber a una genealogía que explica la emergencia del saber a partir de las prácticas de poder” (*Ibid.*, p. 321); así “formación de poder y formación de saber constituyen una unidad indisoluble” (*Ibid.*, p. 326) pues “el ‘mecanismo de verdad’ aparece ahora como uno entre varios ‘mecanismos de poder’” (*Ibid.*, p. 323). Pero, de esta manera, “los discursos de la ciencia, y en general los discurso en que se forma y se transmite el saber, pierden su puesto privilegiado; constituyen, junto con las demás prácticas discursivas, complejos de poder” (*Ibid.*, p. 322), ya que “todos los discursos... pueden quedar convictos de un encubierto carácter de poder y de provenir de prácticas de poder” (*Ibid.*, p. 317).

Lo anterior supone dos operaciones: 1) “Foucault postula para todas las épocas y todas las sociedades una voluntad constitutiva de verdad”; 2) “Foucault lleva a cabo una neutralización de contenido: desdiferenciación de la voluntad de saber y la convierte en voluntad de poder, que sería immanente a todos los discursos” (*Ibid.*, p. 323). El lugar del sujeto trascendental lo asume, por tanto, el poder, “la voluntad sin sujeto de un poder que impera en el contingente y desordenado rebullir de formaciones discursivas” (*Ibid.*, p. 304). En pocas palabras, a pesar de su actitud historicista, Foucault

plantea una tesis metafísica que destruye todas las diferencias y explica todo a través de un único principio: el Poder.

El concepto de poder cumple la misma función que el de “ser” en la filosofía heideggeriana: abrir mundos, o, en el caso de Foucault, abrir epistemes, las cuales están sujetas a mudanzas inexplicables “pero... en esas mudanzas mantienen su poder trascendental sobre aquello que se desarrolla dentro del universo formado en cada caso por ellos” y “así queda excluida toda retracción dialéctica o circular del acontecimiento... o de las relaciones sobre la historia de... las condiciones de posibilidades fundamentadoras de discursos”; esto es, el poder es condición de posibilidad de los discursos, pero al ser su condición de posibilidad escapa a toda determinación de los discursos sobre él⁷⁹.

Según esto, ¿qué es la verdad para Foucault?: “La verdad es un pérfido mecanismo de exclusión porque solo funciona a condición de que quede oculta la voluntad de verdad que con él se impone en cada caso”. La verdad no existe para Foucault, pues es idéntica al poder o es, en todo caso, un mecanismo suyo. Pero Foucault así señala que “los criterios de validez conforme a los cuales se distingue dentro de cada discurso entre lo verdadero y lo falso, se mantiene en una peculiar transparencia y ausencia de origen”, esto es, se olvida de su génesis, comprometida con el poder (*Ibid.*, p. 305).

Ahora bien, para Foucault, “estas estructuras posibilitadoras de la verdad no pueden a su vez ser verdaderas o falsas de modo que solo cabe preguntarse por la función de la verdad que en ellas cobra expresión y por la genealogía de esa verdad a partir de un estudio de las prácticas de poder”. Es decir, para Foucault, según Habermas, aquello que hace posible a la verdad (el poder), no puede ser verdadero ni juzgado a través de la verdad, por lo que lo único que resta es preguntarse por la fuerza que la impulsa y por la función social y política que cumple.

En efecto, “la genealogía investiga cómo se forman los discursos, por qué aparecen y vuelven a aparecer, persiguiendo la génesis de las condiciones de validez, históricamente variables, hasta sus mismas raíces institucionales” (*Ibid.*, p. 297), en una actitud objetivista, sin juzgar nada, pues lo verdadero y lo falso solamente existen al interior de cada estructura y no existen conceptos meta-estructurales a los que apelar.

“Bajo la mirada cínica del historiador genealógico -dice Habermas- el iceberg se pone en movimiento: las formaciones discursivas se desplazan y se mezclan entre sí, se agitan de un lado a otro. El historiador genealógico explica este ir y venir apelando a innumerables sucesos y a una única hipótesis, a saber: que lo único que perdura es el poder, el cual en el cambio de procesos de avasallamiento anónimo aparece bajo máscaras siempre nuevas” (*Ibid.*, p. 303). Así “los discursos surgen como burbujas tornasoladas de la ciénaga de procesos anónimos de sojuzgamiento”; pero “en el rastreo de los tipos de discurso y formas de saber se trata ahora de descubrir las técnicas de sojuzgamiento, en torno a las cuales se consolida un complejo de poder dominante, alcanza primacía y es sustituido al cabo por el complejo de poder siguiente” (*Ibid.*, p. 322). Más que Foucault, otra vez Veyne.

Pero para poder hacer eso, dice Habermas, Foucault realiza tres reducciones: de la comprensión en explicación, de las pretensiones de validez en efectos de poder, y del deber en el ser; y por ello no puede dar cuenta de los problemas de comprensión del ámbito objetual (significado), de las pretensiones de

⁷⁹ En *Pensamiento posmetafísico* Habermas dice que “a las innovaciones creadoras en la imagen lingüística del mundo no se las debe hipostatizar como hacen Heidegger y Foucault convirtiéndolas en una historia de la ontología o en una historia de las formas de saber que, como tal historia, no resultase ya accesible al pensamiento argumentativo o que desarrollarse una oscura lógica que burlase a este” (*Op. cit.*, p. 107).

Habermas dice que los “pensadores posestructuralistas”, como Foucault, “parten con el último Heidegger del modelo del lenguaje como un acaecer de la verdad y superan la filosofía del sujeto entendiendo la interpretación moderna del mundo como el acaecimiento (*Ereignis*) de un discurso epocal que posibilita a la vez que prejuzga todo acontecimiento intramundano”. Foucault, en efecto, lo entendió “como acaecimiento en el proceso continente de emergencia y hundimiento de formas de poder y de saber”. Pero Foucault incluso elimina toda referencia a la verdad, pues para él “todas las pretensiones de verdad se tornan inmanentes al discurso y quedan simultáneamente absorbidas en el todo del ciego acontecer del discurso y entregadas al ‘juego del azar’ de su recíproco sobrepajamiento”. Y, dice Habermas, en el caso de Foucault “esta concepción exige ‘sacrificar al sujeto’ y sustituye a la ciencia por la genealogía”. Efectivamente, “tras el desmoronamiento de la subjetividad trascendental el análisis se orienta a un anónimo acaecer del lenguaje que saca de sí y pone mundos para volver a engullirlos después, que antecede a toda historia óntica y a toda praxis intramundana y que penetra a través de todo” (*Ibid.*, p. 244).

Pero Habermas objeta que “en su tránsito por el estructuralismo tal movimiento de pensamiento ha hecho desaparecer tan radicalmente la subjetividad trascendental, que con ella se pierde incluso de vista el sistema de referencias del mundo, de perspectivas de los hablantes y de pretensiones de validez inmanentes a la propia comunicación lingüística”, pero Habermas objeta que “sin ese sistema de referencias se torna imposible e incluso en un sin sentido la distinción entre diferentes niveles de realidad... La casa del ser se ve ella misma arrastrada a la vorágine de una corriente del lenguaje carente de toda dirección” (*Ibid.*, p. 245).

validez (validez) y de la justificación normativa de su crítica (valor) (*Ibid.*, p. 342). Esto es, para conseguir lo que se propone, Foucault comete una serie de errores conceptuales, de identificaciones indebidas y de eliminación de diferencias, las cuales, claro está, solamente pueden ser entendidas correctamente gracias a... la teoría de la acción comunicativa.

C) Pero de nada le sirve eso a Foucault, dice Habermas, porque “a medida de que se restringe a una objetividad vacía de toda reflexión, a una descripción del cambio caleidoscópico de prácticas de poder, que ascéticamente renuncia a toda participación incluso virtual, la historia genealógica se delata como la pseudociencia presentista, relativista y criptonormativa que no quiere ser” (*Ibid.*, p. 330), recae, pues, en el pensamiento antropológico.

Foucault, concluye Habermas, “se entrega al movimiento de una cancelación del sujeto caracterizada por un historicismo radical, y termina en un incurable subjetivismo” (*Ibid.*, p. 330); “la presunta objetividad del conocimiento se ve entonces puesta en cuestión (1) por el involuntario presentismo de una historiografía que permanece ligada a su situación de partida; (2) por el inevitable relativismo de un análisis referido al presente que ya solo puede entenderse a sí mismo como una empresa práctica dependiente del contexto; (3) por el arbitrario partidismo de una crítica que no pide dar razón a sus fundamentos normativos” (*Ibid.*, p. 331). De nuevo, existe una contradicción entre el relativismo proclamado por Foucault y sus pretensiones objetivistas: intenta evitar el pensamiento antropológico y antropologiza al Poder, intenta evitar la metafísica y convierte al poder en un principio metafísico o intentan evitar el presentismo, el relativismo y el subjetivismo, por medio de un objetivismo, positivista, historicista, etc., pero cae en un subjetivismo presentista y relativista, el cual queda ejemplificado, por ejemplo, en su idea de que la verdad no existe y en su pretensión de decir la verdad ⁸⁰.

⁸⁰ De manera más detallada, lo que plantea Habermas es lo siguiente:

1) Presentismo. Foucault, dice Habermas, quiere eliminar “la problemática hermenéutica y con ella aquella autorreferencialidad que se pone en marcha con el acceso, en términos de comprensión, al ámbito objetual”, pues la genealogía “no ha de buscar hacer comprensible lo que los actores en cada caso hacen y piensan, a partir de un plexo de tradición entretejido con la propia autocomprensión de los actores”, sino que “ha de explicar el horizonte dentro del cual tales manifestaciones pueden en general aparecer como dotadas de sentido, a partir de las prácticas que les subyacen” (*Ibid.*, p. 331); desde la perspectiva genealógica “los discursos... solo pueden considerarse ya como disfraces de la práctica de dominio que de forma no consciente está a la base”, pero “en tanto que la fuente de todo sentido tales prácticas carecen, por su parte, de sentido”; ello quiere decir que “el historiador ha de acercarse a ellas para aprehenderlas en su estructura”, sin necesidad de comprenderlas (*Ibid.*, p. 332).

Pero esa “autocomprensión apegada al objetivismo”, dice Habermas, plantea varios problemas y contradicciones. En principio, es falso que pueda evitar los problemas hermenéuticos de estar ligado a la situación a la que parte, como puede verse en la aporía de “un procedimiento que quiere ser objetivista y que a la vez no puede menos que constituir un diagnóstico de nuestro tiempo”. Segundo, “la tentativa de explicar a partir de sí mismas las formaciones discursivas y pensarlas bajo la severa mirada objetualizadora del analítico que se acerca desde lejos... ignorando toda comprensión” conduce a “una historia narcisistamente vuelta hacia el lugar que ocupa el observador” (*Ibid.*, p. 333) y que “instrumentaliza la consideración del pasado para proveer a las necesidades del presente”.

Así, la propuesta genealógica de Foucault queda invalidada por el involuntario presentismo de una historiografía presuntamente objetivista que permanece ligada a su situación de partida.

2) Relativismo. Su idea de que el saber es poder, “no puede menos que destruir la validez de las investigaciones que inspira”, pero si la pretensión de validez del discurso de Foucault es ilusoria “entonces toda la empresa de desenmascaramiento crítico de las ciencias humanas habría perdido su aguijón e interés”; pero la verdad es que, a pesar de que dice que la verdad no existe, en el sentido de que es poder, Foucault mantiene la intención, “intención completamente en serio, de poner en marcha una ciencia que sea superior a las desprestigiadas ciencias humanas”.

¿Pero, cuál es la justificación de dicha pretensión (si ella misma ha querido eliminar toda pretensión de validez)?

Foucault podría asumir las consecuencias de su teoría del poder, y aceptar que la superioridad de la genealogía respecto de las ciencias se reduce a “desplazar de hecho discursos científicos hasta ahora dominantes” pero, entonces, “la teoría de Foucault se agotaría en política de la teoría, una guerra continuada por medios teóricos” (*Ibid.*, p. 334).

La diferencia que Foucault pretende introducir entre su trabajo y el de las ciencias es que “la genealogía del saber hace uso de aquellas descalificadas formas de saber, de las que se deslindan las ciencias establecidas” (*Ibid.*, p. 335), es decir, la justificación de su genealogía la encuentra Foucault en el hecho de porvenir de un contrapoder opuesto al poder dominante.

Pero, si fuera cierta su concepción del poder, tal idea de provenir de un “contrapoder”, no es sostenible pues “todo contrapoder se mueve ya en el horizonte del poder al que combate” y “este proceso circular no puede romperlo ni siquiera la genealogía del saber”. Así, Foucault “no puede reclamar ninguna superioridad” (*Ibid.*, p. 336). Su genealogía es tan falsa, como las ciencias que pretende eliminar, pero, entonces, sus pretensiones objetivistas se vienen abajo.

De ahí el inevitable relativismo de un análisis referido al presente que ya solo puede entenderse a sí mismo como una empresa práctica dependiente del contexto.

3) Criptonormativismo. Antes hemos visto que, según Habermas, la genealogía pretende asumir una actitud rigurosamente descriptiva y que “pone entre paréntesis las pretensiones de validez” (*Ibid.*, p. 337), lo cual pone en cuestión el propio “gesto crítico” característico de la genealogía y de la actividad política de Foucault. En efecto, Foucault cuestiona

La crítica de Habermas, hay que reconocerlo, es ingeniosa: juzga a Foucault bajo sus propios criterios, es decir, si Foucault criticó al pensamiento antropológico por las aporías a las que da lugar, Habermas se pregunta si él mismo escapa a ellas y lo que encuentra es que no lo hace: ellas reaparece y reaparecen peor que en cualquier pensamiento antropológico.

Habermas descubre que en el fondo, a pesar de su antihumanismo, la propuesta foucaultiana es antropológica, pues combina pretensiones positivistas, empiristas con pretensiones trascendentalistas y hasta metafísicas; como queda claro, según Habermas, en su concepción del “poder”: concepto a la vez supuestamente empírico pero con el poder de síntesis trascendental que antes tenía el sujeto humano.

Además Habermas descubre una serie de contradicciones entre, por un lado, sus pretensiones objetivistas y positivistas y, por otro lado, su relativismo y su irracionalismo.

Pero Habermas también critica a Foucault desde fuera, desde otra concepción de la modernidad y de la racionalidad, una concepción que pretende ser a la vez más amplia y más compleja, en pocas palabras, más verdadera.

Habermas no se detiene en cuestiones de detalle sino que a través de su interpretación pretende dar cuenta de todos los problemas de la propuesta foucaultiana y, en efecto, sintetiza en ella muchas de las críticas que se le han hecho a la filosofía foucaultiana; en ese sentido, creo que puede ser tomada como la culminación de las críticas que se le han hecho. Lo es, sobre todo, porque sobrepasa el mero nivel del prejuicio y del rechazo: lejos de considerar que lo que dice Foucault es algo absolutamente absurdo sobre lo cual no vale la pena detenerse, lo asume como una propuesta teórica, reconstruye sus argumentos y los critica; porque lejos de decir que todo está mal en la filosofía foucaultiana señala, más bien, sus problemas, indicando, así, de manera indirecta que contiene algunos aspectos positivos.

Si Foucault dijera lo que dice Habermas que dice, realmente estaría en problemas porque saltan a la vista que la crítica de Habermas parece definitiva. Pero la realidad es que crítica habermasiana desconoce las aclaraciones, las precisiones, los desarrollos de la analítica del poder foucaultiana (ella no habla del Poder, sino de las relaciones y práctica de poder). También se olvida de los detalles de la explicación foucaultiana de las relaciones entre los saberes y los poderes (los relaciona pero nunca los identifica), además de que simplifica en extremo la propuesta foucaultiana (la ontología histórica del presente evita los defectos del pensamiento antropológico). Sin mencionar el defecto de que se deja llevar por los intérpretes del trabajo foucaultiano, como el amigo Veyne y los americanos Dreyfus y Rabinow (cuyas interpretaciones son cuestionables y que ya he cuestionado).

Tampoco toma en cuenta que la filosofía foucaultiana podría no solamente responder a sus críticas sino que incluso podría criticarla, como de hecho lo hizo.

Esto último nos abre a una dimensión nueva: ya no la de las críticas a la filosofía foucaultiana sino de las propuestas foucaultiana y del cuestionamiento que ha hecho y puede hacer de otras propuestas. Pero es claro que esto no se puede conseguir simplemente diciendo que los críticos no han entendido a la filosofía foucaultiana o simplemente afirmando sus tesis, sino solamente se puede alcanzar con un análisis de sus textos.

* * * * *

Como se habrá comprobado no exagero del todo con mis caracterizaciones de los “racionalistas” y de los “posmetafísicos”, pues unos y otros están de acuerdo que Foucault pretendió ir más allá de la racionalidad sin conseguirlo; para ambos no existe una filosofía foucaultiana y el trabajo foucaultiano no tiene nada que ver con la argumentación racional: para unos no da argumentos y para otros no tiene por qué darlos.

También se habrá comprobado las relaciones y las coincidencias que existen entre las interpretaciones y las críticas a la filosofía foucaultiana.

También se habrá notado que las cuestiones “epistemológicas” de las que trata este trabajo (las relaciones entre los saberes y los poderes, la verdad, la racionalidad, etc.) de investigación sobre la filosofía foucaultiana están en el centro no solamente de esa filosofía sino de los problemas y preocupaciones de la filosofía contemporánea.

7. El Error de Foucault

En las siguientes páginas presentaré las críticas que se le han hecho a la filosofía foucaultiana como un único argumento, a pesar de que ningún crítico ha presentado esta crítica tal cual, sino que la he

la voluntad de poder, las ciencias humanas, etc., pero ¿en nombre de qué?, ¿“para qué resistir a este poder”? Foucault no puede dar cuenta de “los fundamentos normativos de su crítica” (*Ibid.*, p. 342).

Así, la última contradicción de la propuesta foucaultiana es el arbitrario partidismo de una crítica que no puede dar razón de sus fundamentos normativos.

construido a partir de diversas críticas, hechas por diversos autores, de diferentes tradiciones, disciplinas y corrientes filosóficas, en distintos lugares y momentos. Pero aunque he intentado tomar en cuenta la mayoría de las críticas que se le han hecho a la filosofía foucaultiana es obvio que no he podido considerar a todas. Sin embargo, las que he considerado creo que nos permiten entender en términos generales qué tipos de cuestionamiento generalmente se dirigen en contra del trabajo foucaultiano⁸¹.

a) La autocontradicción

Algo que puede sorprender al que estudia la filosofía foucaultiana es que, a pesar de la diversidad de las críticas que se le han hecho y de las perspectivas teóricas que suponen, sin embargo, entre ellas encontramos sorprendentes semejanzas y encontramos que, en el fondo, todas apuntan a lo mismo.

Todos los críticos de la filosofía foucaultiana la consideran como una variante extraña, pero peligrosa, de todos los genios malos de la filosofía, de todas las seudoposiciones filosóficas que son insostenibles porque por principio son autocontradictorias: relativismo, nihilismo, escepticismo, anarquismo, etc.

La crítica modelo a la filosofía foucaultiana consiste en acusarla de autocontradecirse, es decir, de violar, de una o de múltiples maneras, el principio de no contradicción.

La contradicción puede ser concebida en términos lógicos o pragmáticos, esto es, se puede acusar a Foucault de haber sostenido P y no P o de negar y rechazar algo que usa y supone; pero, a fin de cuentas, todo se reduce a una contradicción fundamental.

Sorprende que los críticos se faciliten tanto las cosas. Sorprende que, a pesar de la complejidad y la extensión de la obra foucaultiana, a pesar de su riqueza en temas, conceptos, uso de materiales, etc., todo se reduzca a P y no P.

Ese sería el Error de Foucault, el Error que subyace a todos los textos foucaultianos, el Error que se mantuvo desde los primeros textos hasta los últimos, que se manifestó de muchas maneras pero sin cambiar de esencia.

Para los críticos racionalistas el Error de Foucault ya se encuentra desde su primer libro, *Historia de la locura*. En dicho libro, dicen los críticos racionalistas, pero también los posmetafísicos, como ya vimos en el caso de Derrida, Foucault apostó en favor de la Locura y en contra de la Razón; en efecto, pretendió hacer la historia de la locura desde la locura misma, como la haría un loco; pretendió mostrar que en Occidente, en la modernidad, la Locura buena y libre fue excluida y encerrada por una Razón mala y dominadora. Foucault, dicen los críticos, es un irracionalista, pues dice que la Razón depende de factores irracionales, como la voluntad de poder, y que es una máscara de ellos, es decir, dice que la Razón es en el fondo irracional. Foucault rechaza a la Razón porque impone un Orden y, por tanto, es excluyente y Foucault rechaza todo orden. Foucault es, entonces, un irracionalista que pretende sustituir la Razón por la Sinrazón.

Las críticas que se pueden hacer a tal posición son bastante simples y obvias. Lo que dice Foucault, dicen los críticos, es claramente autocontradictorio, pues solamente se puede criticar a la racionalidad haciendo uso de ella, pues la crítica es una forma de racionalidad; así, si realmente alguien se sitúa más allá de ella, entonces no puede criticar y si alguien critica entonces es que está dentro de sus límites y normas, por lo cual la afirma y acepta implícitamente.

Esto se ve claro en el caso de la verdad.

Foucault niega la existencia de verdades universales, pero él mismo hace una afirmación universal en contra de la existencia de verdades universales. Así, en el fondo, no abandona las pretensiones de universalidad ni de verdad, pues pretende, como todo el mundo, que lo que dice es válido de manera universal.

Se podría tratar de salvar a Foucault distinguiendo dos niveles: uno más allá de la racionalidad y otro al interior de la racionalidad, así la afirmación de que no existen verdades universales sería una afirmación metalingüística sobre el lenguaje objeto y dicha afirmación no podría aplicarse así misma; pero el planteamiento de Foucault excluye tal posibilidad: para él nada es verdadero, nada tiene justificación y él mismo no puede escapar a esta verdad universal.

⁸¹ ¿Por qué tratar de reunir todas las críticas que se le han hecho a la filosofía foucaultiana en una sola gran crítica? ¿No es tanto como caer en los defectos ya señalados en la historia de las ideas, de eliminar las diferencias, las contradicciones para decir que finalmente todo es lo mismo?

La respuesta ya la he dado antes: tal procedimiento me evitará el riesgo de perderme entre críticas secundarias o aisladas, me permitirá mostrar las semejanzas y las diferencias así como las relaciones entre las distintas críticas, además me ayudará a tenerlas como un punto de referencia más claro.

Así, si es cierto lo que dice Foucault entonces es falso y si es falso entonces no importa y no hay que hacerle caso. Lo que dice es completamente arbitrario, pero si es arbitrario entonces, de nuevo, no importa.

Foucault es desmentido a cada momento por lo que dice y hace: Foucault pretende estar más allá de la racionalidad, pero solamente podría hacerlo o callándose, lo cual no serviría de nada y de hecho, nunca ha hecho o utilizando un lenguaje intransitivo que no afirmaría nada, pero aún en ese caso, estaría afirmando algo: nada, precisamente.

El trabajo de Foucault es un ejemplo claro de retórica derrochada a favor de una causa perdida, es un claro ejemplo de los intentos por negar lo que no se puede dejar de afirmar y de utilizar. Lo que intenta evitar reaparece en ella; lo que niega es afirma implícitamente por ella y lo que rechaza es usado también por ella: contradicción performativa.

Veamos con más detalle cuál es el supuesto procedimiento irracionalista de Foucault.

Foucault rechaza X cosa (la verdad, la racionalidad, etc.) que es comúnmente aceptada como algo evidente, como algo universal, necesario, como una condición indispensable, pero solo lo consigue cayendo en el absurdo y en la autocontradicción. Aunque en realidad lo que hace no es rechazar X, sino presuponerlo, es decir, su rechazo es de palabra pero no de hecho. Además, al tratar de proponer algo alternativo a X, termina por presentar a X misma apenas disfrazada, con lo cual no solo se contradice sino que además muestra que no es posible rechazar X y se expone también a las críticas que había hecho a quienes defendían X. Así, a fin de cuentas, a pesar suyo, Foucault confirma lo que ya sabíamos desde el principio, a saber, que no se puede prescindir de X.

Según los críticos racionalistas de la filosofía foucaultiana, si bien es cierto que a veces practicó la autocritica y a veces hizo aclaraciones y trato de responder (sin éxito) a algunas de las críticas que se le hicieron, sin embargo, nunca respondió a esa crítica de fondo y definitiva.

Y ese es el Error que la invalida por completo ⁸².

b) El estructuralismo foucaultiano

Sobra decir que una de las principal críticas que se le hizo a Foucault, sobre todo desde mediados de los sesenta, y principalmente desde la aparición de *Las palabras y las cosas* y de algunas entrevistas que concedió para aclarar ese libro, se refirieron a su supuesto "estructuralismo".

Las críticas sobre el estructuralismo foucaultiano provinieron en Francia principalmente de los personalistas, de los estructuralista y de los marxistas: lo que estuvo en juego no fueron tanto cuestiones teóricas sino, principalmente, las consecuencias morales y políticas de la postura foucaultiana.

Para un estudio de la ontología histórica de la verdad este es un problema fundamental, pues concierne a la historia, al saber, a la libertad y a la crítica.

Los críticos racionalistas y posmetafísicos están de acuerdo en que, a pesar de sus repetidas declaraciones y de sus berrinches, Foucault sí fue un estructuralista (¿un estructuralista irracionalista?, podemos preguntarnos). Foucault fue un estructuralista, el representante del estructuralismo filosófico, aquel que intentó hacer una historia estructuralista, que intentó aplicar los métodos estructuralistas a la historia, etc. ¿Qué son la episteme, el diagrama, el dispositivo, etc., todas esas nociones sino estructuras?

Pero Foucault, dicen los críticos, ni siquiera fue un buen estructuralista, pues no se limitó a mostrar que los conceptos, principios y métodos de la lingüística son aplicables a las ciencias sociales, en el sentido de que permiten formalizar los hechos sociales al considerarlos "como si" fueran lingüísticos, etc., sino que cayó en un estructuralismo metafísico para el cual las estructuras son reales, son la realidad misma. Foucault, en efecto, pretendió que las estructuras tienen una eficacia causal, que se estructuran a sí mismas y que son totalmente independientes de cualquier realidad exterior, pues de hecho, no existe nada fuera de ellas.

⁸² Como Merquior en *Foucault o el nihilismo de la cátedra* dice que Foucault "siente una profunda desconfianza por todo lo que afirma ser verdadero; para él, todo saber, incluso la ciencia, es un instrumento de la voluntad de poder. Las epistemes son simplemente especies del género aparato de poder". Pero "hay por lo menos una afirmación de verdad que Foucault no abandonaría: su propia analítica del poder es verdadera" (*Op. cit.*, p. 273). Así Foucault realiza una "pura afirmación de verdad" pues en su trabajo encontramos "la evidente pretensión de la teoría de ser aceptada ella misma como verdadera, a pesar de esos criterios". El trabajo foucaultiano se encuentra invalidado por el siguiente dilema: "si dice la verdad entonces todo conocimiento es sospechoso de su pretensión de objetividad; pero en ese caso ¿cómo puede la teoría afirmar su propia verdad? Es la famosa paradoja del mentiroso cretense y aparentemente Foucault fue incapaz de salir de ella (lo que explica por qué ni siquiera intentó enfrentarla)" (*Ibid.*, p. 274).

Respuestas a estas cuestiones se podrán encontrar a lo largo de toda la tesis, pero, principalmente en los capítulos 4, 5, 7 y 8.

Foucault cayó, entonces en la ilusión formalista, que consiste en creer que las estructuras se estructuran a sí mismas. Cayó, también, en el textualismo, es decir, en la idea de que lo único que existe es el lenguaje, que todo es lingüístico, que fuera del lenguaje no existe nada y que no podemos salir de él.

Foucault es un positivista irracionalista que afirma que en cada época y en cada cultura existe una única Estructura que domina todo y que es inmutable, por lo cual todo lo que sucede en una época está prefijado por ella y no es sino su actualización temporal: no existen en rigor acontecimientos históricos. Dichas Estructuras no conocen ni los cambios ni las transformaciones, sino únicamente la Ruptura y la Discontinuidad, por lo cual la historia es un conjunto de bloques separados sin ninguna relación, separados por una gran discontinuidad abstracta que aparece sin explicación y que produce un cambio instantáneo. Foucault se olvidó de la historia, del cambio, del tiempo, del devenir

De ahí se deriva un relativismo: cada época tiene su Estructura, pero una Estructura totalmente diferente y sin ninguna relación respecto de las Estructuras de otras épocas, por lo tanto lo que vale en una época no vale en la siguiente pues toda época y sociedad está regida por Estructuras diferentes.

Lo anterior supone, obviamente, una serie de problemas.

El estructuralismo y la historia discontinuistas, así como la actitud positivista, solamente son posibles bajo el supuesto de un sujeto ahistórico que describe. En efecto, Foucault parece situarse fuera de toda Estructura, intenta poner entre paréntesis su pertenencia a una Estructura determinada y describir objetivamente las Estructuras del pasado. Pero si existen discontinuidades absolutas y radicales, como él sostiene, entonces lo que pretende hacer es imposible. Lo que hace Foucault en realidad es proyectar la Estructura del presente al pasado, pues si fuera cierto lo que dice, él, como todos los demás, estaría encerrado irremediabilmente dentro de una Estructura: la de su época y la de su sociedad.

Ahora bien, si esto es así, entonces ¿cómo puede decir Foucault lo que dice? ¿Cómo puede decir que en la historia existen discontinuidades absolutas? Pues si verdaderamente existen discontinuidades entonces no podríamos darnos cuenta ni siquiera de que existen. ¿Cómo puede además reconstruir el pasado y hacer historia?

Pero si su planteamiento es de entrada insostenible, ¿entonces para qué tomarse la molestia de criticarlo? Respuesta de los críticos: porque Foucault fue un ideólogo de las Estructuras, de hecho, las convirtió en principios metafísicos o en Sujetos, en tanto que son la condición de posibilidad última de todo y en tanto que son aquello que realmente actúa.

Su estructuralismo es totalitario, pues afirma que la libertad y la consciencia de los hombres son una ilusión y que en realidad son instrumentos de las Estructuras que los dominan sin saberlo. Es, pues, la ideología que necesita el Sistema para mantenerse.

Además de las críticas anteriores aún se podrían hacer otras críticas basándose en sus textos posteriores, es decir, sobre la coherencia general de su obra: ¿cómo conciliar esto con la idea de que no existen hechos sino solamente interpretaciones? Además el estructuralismo supone una concepción negativa del poder, pues las estructuras son concebidas como leyes que indican lo que es posible y lo que no, lo que tiene sentido y lo que no lo tiene, etc.⁸³

c) La teoría del Poder foucaultiana

Foucault, dicen los intérpretes y críticos, se dio cuenta, luego de repetidas críticas, de los problemas que implicaba su posición estructuralista pero, en lugar de enfrentar los problemas y responder a las críticas, en lugar de corregir sus errores, etc., lo que hizo fue cambiar de posición. En efecto, contagiado por el espíritu del 68 politizó su posición y pasó de su interés por el saber y el discurso al interés por el poder, de su periodo arqueológico al genealógico, de sus pretensiones positivistas a un nietzscheísmo radical, pero no por razones teóricas sino simplemente por su afán protagonista o por razones amorosas⁸⁴.

La principal crítica que se dirige a su concepción del poder es, en principio, por hablar de un Poder único y con mayúsculas, por considerar que el Poder es Omnipotente y omnipresente, es decir, que está presente en todos lados, que todas las relaciones humanas son relaciones de poder, que no podemos escapar de él, que solamente podemos pasar de una dominación a otra, que nuestros sueños de libertad son artimañas del Poder para atraparnos aún más.

Otra crítica que se le hace es por pasar de un extremo a otro. Sí, es verdad, dicen los críticos, en la concepción tradicional del poder se pone un énfasis en los aspectos negativos del poder, se toma como

⁸³ Realmente en esta tesis no responderé de manera directa a las críticas sobre el "estructuralismo foucaultiano", pero respuestas parciales a ellas podrán encontrarse en el capítulo 4, "La filosofía foucaultiana" y en el capítulo 7, "Los saberes".

⁸⁴ La influencia de Daniel Defert, su amante, es señalada por algunos como la verdadera explicación del cambio intelectual de Foucault.

modelo su ejercicio a la ley, se considera al poder como centrado en el Estado, etc., pero eso no significa que los efectos negativos del poder no existan, que el poder no se ejerza a través de leyes y que el Estado no lo centralice, como él dice: la verdad es que el poder sí se reprime, sí se excluye, etc.

Otra crítica que se le hace Foucault es acusarlo de confundir las relaciones de fuerza con las relaciones de poder y las relaciones con los objetos con las relaciones entre seres humanos; el confundir, entonces, la racionalización, la acción o la racionalidad conforme a fines o estratégica, con la acción o la racionalidad comunicativa. Sin embargo, ambos tipo de acción y de racionalidad son diferentes; en principio porque las relaciones de poder, a diferencia de las relaciones de fuerza que actúan sobre los objetos, suponen la existencia de la libertad: actúan sobre seres humanos; de hecho, sin la idea de libertad no tiene sentido la idea de poder, pues, si la libertad no existe, si el poder lo es todo, entonces el poder no es nada.

Sin embargo, a pesar de su "teoría del poder", Foucault habló, arbitraria y contradictoriamente, de las Resistencias, de la Revuelta, de los Sublevamientos, de las prácticas de liberación, etc. Así, se autoproclamó defensor de los oprimidos, pretendió asumir el papel del intelectual universal que él mismo había criticado. Es decir, habló de aquello que había rechazado, de aquello que su teoría tiene como fin eliminar, y que en caso de ser cierta, ni siquiera existiría.

Foucault critica, pero ¿en nombre de qué?, ¿desde dónde? Hace uso de una libertad que niega a los demás y que dice que no existe.

Pero si la lucha contra el poder es cómplice del poder, si solamente podemos pasar de una forma de dominación a otra, si en toda denuncia solamente se oculta de una forma de poder que trata de convertirse en la dominante, entonces ¿para qué criticar y denunciar como hace el propio Foucault?, ¿qué diferencia existe entre un poder y otro?

De hecho, existe una contradicción pragmática entre su comportamiento político y sus ideas sobre el poder: si hubiera sido coherente con lo que pensaba se hubiera limitado a describir los enfrentamientos (aunque, de hecho la descripción, es una forma de acción, y como tal, es ya una acción política) o se hubiera limitado a luchar sin explicar nada, a brindar por la guerra de todos contra todos. Pero Foucault no hizo eso y, a pesar de sus declaraciones belicosas, en realidad nunca combatió. Foucault, finalmente, terminó hablando de emancipación, de justicia, de libertad, etc., como cualquier humanista o liberal.

Foucault también cometió errores políticos garrafales, por ejemplo, su apoyo a la revolución iraní, su admiración por el fundamentalismo religioso, y defendió causas indefendibles, como el movimiento de las prisiones: existe un caso Foucault.

Foucault solamente vio los aspectos negativos de la modernidad, sin darse cuenta de que ellos son compensados con muchos positivos, por ejemplo, la libertad de la que hace uso Foucault al hacer sus críticas. Además cayó en la utopía de pensar que es posible una sociedad en la que nada sería reprimido, en la que todo sería permitido, en la que no existirían relaciones de poder y de dominación. Foucault fue un anarquista y, como todos, los anarquistas, un utópico, un idealista, un soñador, que creyó que se puede hacer *tabula rasa* del pasado, que se puede cambiar completamente una sociedad y que se puede abandonar el humanismo, la democracia y la modernidad. La cual es la visión de la realidad que necesita el Sistema para mantenerse. De nuevo, Foucault fue un ideólogo, un neoconservador⁸⁵.

d) La identificación foucaultiana del Saber y del Poder

Otras críticas se refieren a la relación que establece entre el saber y el poder. Estas críticas son obviamente fundamentales para un trabajo como el mío.

En principio Foucault, dicen intérpretes y críticos, habla de *Poder* y de *Saber*, de un único Saber y de un único Poder; afirma que son idénticos, que uno no es sino la máscara del otro y afirma que la verdad no existe, sino que todo es perspectiva, una perspectiva de Poder.

Foucault afirma que la verdad es Poder, que el Saber es una forma de Poder, que el Poder produce Saber, por lo tanto, que no existe verdaderamente la verdad, sino un Saber más o menos Poderoso; pero si esto es cierto, su discurso, que es también una forma de Poder, no sería verdadero sino que trataría de imponerse por la fuerza, pero Foucault, al decir lo anterior, pretende decir una verdad, luego pretende imponerse a la fuerza; sin embargo, ¿por qué habríamos de aceptarlo? Además, al decir que "todo es Poder", que "el Saber es Poder" ¿no está asumiendo una posición objetivista que su perspectivismo belicoso le prohíbe?

Foucault dice que todo Saber es un Poder y que el Poder utiliza y produce al Saber para dominar, es decir, que son idénticos o, en todo caso, el Saber es un instrumento y una máscara del Poder; así, lo

⁸⁵ Responderé parcialmente a esta crítica en el capítulo 6, "Los poderes", en donde presentaré a la analítica de los poderes foucaultiana.

que hace verdadero a un Saber, no es su relación con la realidad, no son las justificaciones que lo sostienen, no son sus efectos prácticos, etc., sino solamente la voluntad de Poder que lo empuja y lo impone como verdadero: la verdad no es sino la voluntad del más fuerte; no existen Saberes más verdaderos que otros, mejor fundados, etc., sino Saberes más o menos fuertes.

La Vida, sostienen intérpretes y críticos, es el principio último o primero de toda la filosofía foucaultiana, pues Foucault pretende substituir la voluntad de Saber y del sujeto por la voluntad de Poder, que es, según Foucault, la verdadera Voluntad de Vida, entendida como aquello que produce las Estructuras, el Poder y los sujetos, pero que siempre escapa a ellos y permite resistirles.

Pero, al tener la Vida la función de origen, de condición de posibilidad de todo, no puede, entonces, ser juzgada a partir de aquello que ella hace posible, es decir, no puede ser valorada al ser el origen de toda valoración; es por eso, un fuerza inexplicable; no es verdadera ni falsa, ni justa ni injusta: simplemente "es"; lo único que nos queda es afirmar la Vida en contra de todo lo que se le opone y oponerse a todo lo que pretende fijarla: estructuras, Poder y sujetos.

Los defectos de una posición así son claros; si es verdad que todo Saber es Poder, entonces la filosofía foucaultiana, que es una forma de Saber, también lo es de Poder, por lo que queda autorrefutada.

Como ya dije, estas críticas son fundamentales para esta tesis, pero en los siguientes capítulos, (sobre todo el octavo), mostraré que se basan en una incompreensión de la propuesta foucaultiana y que es más válida para algunos intérpretes de Foucault, como Veyne, que para él.

e) El retorno de lo reprimido

En todos sus libros, Foucault deja, dicen los críticos, una serie de términos sin definir: locura, lenguaje, cuerpo, placer, individuo, etc., ello a pesar de que son supuestamente los temas principales de sus libros. Y Foucault tampoco deja en claro si con ello nombra a algo que es un producto histórico de las prácticas sociales o si es anterior e independiente de ellas.

Pero es claro que supone que esas entidades (en las que se basa la "resistencia" y en la que se basa también, implícitamente, su crítica) no son simplemente constituidas por las prácticas sociales sino que son anteriores, exteriores y hasta cierto punto independientes de ellas; son estructuradas por los saberes y son dominadas por los Poderes, pero en el fondo permanecen libres, puras y buenas; y lo que debemos hacer es liberarlas. Y es claro que Foucault supone eso porque si no fueran así las cosas entonces no tendrían sentido ni las críticas que hace Foucault a las estructuras de saber y de Poder ni sus deseos anarquistas, apocalípticos, de liberarse de todo Poder y de todo saber, de toda estructura, y su confianza en la llegada de un nuevo día posmetafísico.

De hecho, y a pesar de sus críticas a la historia de las ideas, las propias historias foucaultianas están escritas de forma teleológica: parten de una identidad originaria y apuntan hacia ella. En el principio, nos dice Foucault, existía una identidad indiferenciada, no había diferencias, todo era bueno, pero un mal día apareció la Exclusión, el Poder, y la unidad originaria quedó dividida entre el reino de la Identidad, de la Razón, del Orden, del Poder, de la Estructura y por el otro el mundo de lo Diferente, lo Otro, de lo Excluido y Reprimido. Pero al final, la exclusión desaparecerá, lo excluido regresará y vencerá al usurpador reintegrándonos en el reino posmetafísico de la libertad absoluta.

La historia es una decadencia, respecto de la edad de oro de la indiferenciación y ella terminará cuando desaparezcan todas las diferencias, las exclusiones, las represiones, cuando desaparezca todo Poder, todo Saber, todo Sujeto, toda Identidad, Orden o Estructura.

Así en la concepción negativa del Poder, la idea de libertad correlativa a ella, retorna junto con todo lo que había sido supuestamente abandonado y que los críticos objetan que no se podía abandonar. Todo eso vuelve como un sueño de ruptura, de un más allá, de una próxima aurora, de otro mundo, etc., un sueño más subjetivo y más naturalista que en el peor de los liberacionismos (antes habíamos visto que Foucault, a pesar de negar la existencia de la verdad, de la razón, de la libertad, etc., no puede sino presuponerla).

Esta última crítica, la del retorno de lo reprimido, nos hace regresar, a su vez, a la crítica fundamental al trabajo foucaultiano: la autocontradicción.

8. Algunas observaciones sobre el procedimiento de los críticos de la filosofía foucaultiana

La filosofía foucaultiana pudo haber dicho y hecho todo lo que sus críticos le atribuyen, pero la verdad es que no lo dijo ni lo hizo. Probarlo será el objetivo de todo este trabajo, así que espero que al final del mismo se releen estas críticas y se juzgue si lo conseguí o no y en qué medida.

Las críticas a la filosofía foucaultiana, como hemos visto, comienzan generalmente achacándole tesis extremas, absolutistas, de entrada falsas, incorrectas y hasta absurdas; tesis que nadie, si no un loco,

un bromista o un mentiroso, sostendría; tesis que el crítico sabe que son fácilmente criticables pues de antemano ya han sido descartadas⁸⁶.

Los críticos de la filosofía foucaultiana generalmente buscan mostrar que ella se autocontradice; cada núcleo que críticas señala un ejemplo de la contradicción fundamental y el paso de un "periodo" a otro se explica por el intento, fallido, de escapar a las contradicciones pero sin enfrentarlas ni tratar de responderlas, por lo cual en cada nuevo "periodo" las contradicciones se suman.

Los procedimientos que frecuentemente se usan para criticar a la filosofía foucaultiana son poco menos que cuestionables. No solo porque se basan en métodos, principios y nociones que la filosofía foucaultiana ha criticada sino que a veces ni siquiera en la propia historia de las ideas serían aceptables.

Primero, se basan más en la lectura de algunos intérpretes que, se supone, dicen la verdad de la filosofía foucaultiana, que en los propios textos foucaultianos.

Segundo, le atribuyen a la filosofía foucaultiana tesis de otras filosofías, con los que, a veces, tiene relaciones (Foucault puede haberlos citado o ser citado por ellos, pueden pertenecer a una misma generación, a un mismo país, etc.) pero que no "dicen lo mismo" que ella.

Tercero, la atacan con argumentos que ella misma ha usado y le achacan posiciones que son las que ella critica. Muchas de ellas suponen la apropiación de la lucidez crítica de la propia filosofía foucaultiana, pues la acusan de haber caído en la trampa que ella misma ha denunciado; es decir, lo que en realidad hacen es redoblar los esfuerzos críticos de la propia filosofía foucaultiana⁸⁷.

Cuarto, no toman en cuenta las respuestas, las correcciones, los cambios, los desarrollos, etc., que realizó Foucault de su trabajo así como tampoco toman en cuenta que la propia filosofía foucaultiana los podría criticar a ellos⁸⁸.

Quinto, la acusan de defender tesis más extremas y radicales de las que realmente sostiene, esto es, se la acusa de ser una absolutismo irracionalista que intentaría invertir la estructura absolutista anterior convirtiendo simplemente en positivo lo que era considerado como negativo.

Sexto, la crítica modelo y base a la filosofía foucaultiana es acusarla de autocontradecirse, ya sea lógica o pragmáticamente.

No obstante, aunque muchas de ellas tienen como fin rechazar a la filosofía foucaultiana, su gran número y su diversidad muestran, de manera clara, la importancia de la filosofía foucaultiana y muestran también que ella ha tocado algunos de los problemas fundamentales para la filosofía contemporánea.

Pero también demuestran que los problemas epistemológicos, como los del saber, de las relaciones entre los saberes y los Poderes, de la verdad y de la racionalidad, etc., son fundamentales en la filosofía foucaultiana (como señalan también directa o indirectamente los intérpretes).

⁸⁶ Recordemos que en el primer capítulo vimos que las críticas de la filosofía contrarrevolucionaria, como la de Laudan, en contra de la filosofía revolucionaria, como la de Kuhn, consisten básicamente en acusarla de ser absolutista o de sostener tesis absolutistas que conducen a contradicciones lógicas, es decir, consisten en acusarla de autoeliminarse o de autorrefutarse.

⁸⁷ Lo anterior es lo que dice y demuestra Janicaud en su ensayo "Racionalidad, fuerza y poder. Foucault y las críticas de Habermas". Janicaud dice que Foucault "colocó explícitamente su obra bajo el signo de la descentración". Y Janicaud pregunta "¿por qué esta actitud de esquivar, que en Foucault tiene un valor positivo, asume con Habermas una connotación negativa?".

Sin embargo, Janicaud reconoce que para Habermas, en su crítica al trabajo foucaultiano, "parece tratarse menos de refutar tesis consideradas completamente erróneas que de analizar sus ambigüedades y sus supuestos. Ese esfuerzo crítico se desarrolla pues con una meza de simpatía y de irritación" (*Ibid.*, p. 287). Por eso Janicaud dice que "si Habermas, filósofo de la comunicación, se tomó el trabajo de criticar tan minuciosamente a Foucault, no lo hizo ciertamente para quedar con la última palabra; lo hizo, no lo dudamos, para tratar de poner los puntos sobre las íes; pero también para solicitar aclaraciones y obtener de Foucault -ya hiciera este o no importantes concesiones- entrara en la lógica del diálogo" (*Ibid.*, p. 286).

Janicaud muestra también que muchas de las "aporías" señaladas por Habermas fueron aceptadas por el propio Foucault, por lo cual "Habermas se propone redoblar los esfuerzos críticos ya realizados por Foucault tocantes a su propia obra" (*Op. cit.*, p. 281). Habermas, dice Janicaud, "sea apropió de la lucidez metodológica de Foucault (hasta en sus autocríticas)" (*Ibid.*, p. 287). Pero Janicaud dice que "es de buena guerra (ésta es la aplicación dele esquema clásico de la refutación) mostrar que Foucault no alcanza éxito en su empresa, que queda atrapada en su propia trampa" (*Ibid.*, p. 285). Lo que Janicaud critica es que Habermas "no confiesa que la fuente de sus críticas metodológicas procede a menudo del propio Foucault" (*Ibid.*, p. 287).

⁸⁸ Recordemos lo que dice Foucault en "Nietzsche, Marx, Freud" de 1963: frente a las técnicas de interpretación de Marx, Nietzsche y Freud estamos en un posición incómoda, "ya estas técnicas de interpretación nos conciernen, y que nosotros, intérpretes, tenemos que interpretarnos a partir de estas técnicas. Y es con estas técnicas de interpretación, a nuestra vez, que debemos interrogar a estos intérpretes... aunque seamos reflejados perpetuamente en un perpetuo juego de espejos"; así "una interpretación que se vuelve siempre sobre sí misma" (DyE, t I, p. 567, NMF, p. 28). Lo cual parece ser también el caso de la filosofía foucaultiana.

En este capítulo entramos en el laberinto de las interpretaciones y críticas a la filosofía foucaultiana y encontramos que el sendero foucaultiano es diferente al que señalan los intérpretes y que no conduce a un callejón sin salida, como aseguran los críticos, sino que no cesa de escapar por nuevas rutas.

Ahora bien, si intérpretes y críticos se equivocan (por lo menos en parte, aunque quizá respecto de la parte más importante), entonces, se preguntará el lector, ¿qué propone realmente Foucault?, ¿en qué consiste su trabajo?, ¿es filosófico o no lo es?, en breve, ¿qué es la filosofía foucaultiana? (si es que tal cosa existe). Abandonemos los caminos trillados y adentrémonos, de verdad, en el laberinto foucaultiano. Pasemos al siguiente capítulo.

CAPÍTULO 4

La filosofía foucaultiana

“Establece que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras. Que la diferencia, lejos de ser origen olvidado y recubierto, es esta dispersión que somos y que hacemos”,

M. Foucault, *L'archéologie du savoir*.

Vimos en el capítulo anterior (dedicado a las interpretaciones sobre la filosofía foucaultiana y a las críticas a la misma) cómo críticos e intérpretes están de acuerdo, implícitamente, en que Foucault no es un “filósofo” y que su trabajo no es “filosófico”, por lo menos no lo es en el sentido tradicional o común de esas palabras; para ellos, Foucault pretendió ir más allá de la filosofía y se encaminó hacia a un tipo de pensamiento posfilosófico (bajo el supuesto de que la metafísica es mala y de la que la filosofía ha sido, es y siempre será metafísica y que, por lo tanto, quien pretenda escapar a la metafísica, primero tiene que abandonar a la filosofía); en ese sentido, para algunos intérpretes, Foucault no solamente abandonó las cuestiones tradicionales de la filosofía sino que también abandonó a la racionalidad occidental (en la cual se basan esas cuestiones) para poder alcanzar un pensamiento posmetafísico; en cambio, para los críticos esa pretensión de hacer posfilosofía lo habría llevado a una serie de contradicciones insalvables, que no solamente anularían la validez de su trabajo sino que lo conducirían a la puerta sin salida del irracionalismo.

Vimos, en el primer capítulo y desde la introducción, que las polémicas entre revolucionarios, pospositivistas y contrarrevolucionarios y, en general, las distintas polémicas en la filosofía contemporánea, señalan la necesidad de una filosofía que escape a todo exceso absolutista, ya sea metafísico o antimetafísico.

Vimos también la necesidad de un diálogo entre las diferentes tradiciones y corrientes filosóficas así como entre ellas y las disciplinas no filosóficas; vimos, pues, la necesidad de una filosofía que se abra a lo extrafilosófico sin perder su carácter propio.

Asimismo vimos que en el caso de la filosofía de la ciencia se plantea una disyuntiva entre una filosofía de la ciencia tradicional, internalista, y una filosofía revolucionaria o pospositivista que sería antifilosófica por externalista, pues supuestamente buscaría terminar con la filosofía de la ciencia en particular y con la filosofía en general, esto es, con las abstracciones filosóficas que nada tienen que ver con lo que realmente es la ciencia y con las pretensiones normativas de la filosofía que sirven para justificar el predominio injustificado de la ciencia; según esto, lo que buscaría el pospositivismo sería eliminar a la filosofía en favor de las ciencias sociales como la psicología, la sociología o la historia o la filosofía, en todo caso, se convertiría en un psicologismo, en un sociologismo o en un historicismo. Se supone, pues, que la alternativa es entre una filosofía tradicional internalista, abstracta y normativa y un externalismo que eliminaría a la filosofía y que sería meramente descriptivo.

Pero no solo en la filosofía de la ciencia anglosajona existe un debate alrededor de si debe o no existir la filosofía, si se debe intentar mantenerla, mejorarla, superarla o abandonarla y hasta eliminarla sino que ese debate es característico de la filosofía contemporánea en general: lo encontramos en las distintas tradiciones y corrientes filosóficas.

En este capítulo trataré el problema de si el trabajo foucaultiano puede considerarse como filosófico y, si la respuesta a esta cuestión es positiva, qué tipo de filosofía es la foucaultiana y qué

ventajas implica respecto de la filosofía tradicional o respecto de otro tipo de filosofía. Trataré de mostrar que la filosofía foucaultiana cumple con los dos requisitos arriba mencionados: no es absolutista y se abre a lo no filosófico.

Aclaro: trataré de demostrar que el trabajo foucaultiano es filosófico y no que “Foucault fue filósofo”. No me interesa demostrar que “Foucault”, el autor o la persona de carne y hueso, fue realmente un “filósofo” sino que lo que me interesa es exclusivamente su trabajo y lo que se puede hacer con él.

Lo que propondré es que el trabajo foucaultiano sí es filosófico, no a la manera de la filosofía tradicional o metafísica, es verdad, pero tampoco a la manera de una supuesta “posmetafísica”, sino que implica una nueva manera de hacer filosofía que puede ser caracterizada, de manera general, como una “filosofía de las diferencias” y, de manera más concreta, como una “ontología histórica del presente”. Aquí trataré lo referente a la “filosofía de las diferencias” y en el capítulo siguiente lo referente a la “ontología histórica del presente”.

Es necesario tratar este difícil problema (el problema de si el trabajo foucaultiano es o no filosófico y en qué sentido lo es), pues, como hemos, visto, muchos críticos, como Habermas, cuestionan en el trabajo foucaultiano, por un lado, sus pretensiones posmetafísicas y, por otro lado, sus supuestos metafísicos implícitos; en pocas palabras, cuestionan su falta de consistencia filosófica; mientras que sus intérpretes apologistas consideran que su gran virtud es abandonar la filosofía, el ser una posmetafísica que eliminaria a la filosofía¹.

En este capítulo haré lo siguiente: trataré de demostrar que sí existe una filosofía foucaultiana, precisaré qué tipo de filosofía es y qué diferencias existen entre ella y la filosofía tradicional.

De manera más concreta lo que haré será lo siguiente:

1) Primero trataré la **concepción foucaultiana de la filosofía**, es decir, cómo concibe la filosofía foucaultiana a la filosofía, pues será hasta el segundo apartado que comenzaré a exponer la “filosofía foucaultiana”. Mostraré que la filosofía foucaultiana considera a la filosofía como una práctica social, relacionada con otras prácticas al interior de configuraciones históricas determinadas, es decir, la considera como una forma de “saber”.

2) Luego abordaré el problema de lo que es en sí la **filosofía foucaultiana**, pero aclaro que mi tratamiento de ella será general, pues toda esta tesis tiene como uno de sus principales objetivos mostrar en qué consiste la filosofía foucaultiana y eso solamente lo podré conseguir al final de todo este trabajo; así que en los demás capítulos de la tesis iré resaltando otros aspectos de la filosofía foucaultiana.

Pero sé que mi tesis de que existe una “filosofía foucaultiana” es cuestionable. Foucault siempre negó, en general, el ser filósofo y que su trabajo fuera filosófico; sin embargo, creo que eso debe entenderse como un rechazo hacia determinado tipo de filosofía, hacia la filosofía tradicional, y no como un rechazo de toda filosofía posible o se debe entender, en todo caso, como la propuesta de una filosofía diferente, o de otra manera de hacer filosofía. En efecto, Foucault, en lugar de mantenerse en los cotos disciplinarios y de plantearse únicamente los problemas tradicionales, intentó abrir a la filosofía hacia nuevos problemas, dio gran importancia, entonces, a lo extrafilosófico; se opuso a la distinción tajante entre teoría y práctica, pues para él la filosofía es una actividad y una actividad que puede realizarse en diferentes ámbitos y no únicamente por los filósofos.

Aquí consideraré las distintas objeciones que se pueden hacer a la tesis de que el trabajo foucaultiano es filosófico: el trabajo foucaultiano cuestiona y anuncia el fin de la filosofía, es un pensamiento más allá de ella, trata de salir de la filosofía, es histórico, es arqueológico o genealógico, es metafilosófico, nunca se planteó cuestiones filosóficas, o, si es una filosofía, es una filosofía positivista o de la Diferencia.

Defenderé la idea de que la filosofía foucaultiana, si bien es cierto que no es una filosofía tradicional, una filosofía de la Identidad o metafísica, no es tampoco una filosofía de la Diferencia, presuntamente posmetafísica, sino que es una “filosofía de las diferencias”, es decir, una filosofía que se opone a todo tipo de absolutismo.

¹ Creo que no es necesario justificar mucho por qué exponeré en qué consiste la filosofía foucaultiana, siendo este un trabajo dedicado al estudio de la ontología histórica de la verdad de la filosofía foucaultiana, precisamente. Aunque quizá resulte extraña la extensión de este capítulo: ¿no pude haberlo resumido?, si exponer la filosofía foucaultiana no es mi objetivo principal, entonces ¿por qué dedicarle tanto espacio?

Debería poder dar por supuesto el conocimiento de la filosofía foucaultiana, sin embargo, eso no es posible debido a la gran cantidad de malentendidos que existen sobre ella; así que una serie de aclaraciones resulta indispensable.

1. La concepción foucaultiana de la filosofía

En esta sección hablaré de la “concepción foucaultiana de la filosofía”, es decir, de cómo concibe la filosofía foucaultiana a la filosofía pues será hasta la siguiente sección que comenzaré a exponer la “filosofía foucaultiana”.

La filosofía foucaultiana concibe a la filosofía como una “práctica”, esto es, como una actividad sujeta a reglas, relacionada con otras prácticas y condiciones sociales e históricas², pero que tiene por característica particular y distintiva el estar interesada por la verdad.

Lo que diré será muy general y tentativo pues la filosofía no fue nunca para Foucault su objeto de estudio fundamental y exclusivo y, de hecho, no existe ningún libro foucaultiano dedicado totalmente a ella, pues cuando Foucault la trata sucede lo mismo que con el arte: es de manera tangencial y secundaria. Además cuando Foucault habla de la filosofía casi siempre lo hace en forma polémica pues busca cuestionar la idea que generalmente se tiene de ella.

Ahora bien, sé que hablar de la “concepción foucaultiana de la filosofía” puede suscitar varias objeciones: ¿no acaso Foucault se opuso siempre al esencialismo, a la idea de que existe una esencia inmutable de las cosas? Entonces, ¿por qué insistir en hablar de “la filosofía”?

Es verdad, por ejemplo, en “Le piège de Vincennes”, entrevista de 1971, Foucault dice: “no estoy seguro, ¿sabe?, de que la filosofía exista. Lo que existen son los ‘filósofos’, es decir, cierta categoría de personas cuyas actividades y discursos han variado mucho de época en época. Lo que los distingue, como a sus vecinos los poetas y los locos, es la división que los aísla, y no la unidad de un género o la constancia de una enfermedad” (DyE, t II, p. 70)³.

Pero sería incorrecto concluir que para la filosofía foucaultiana la filosofía (por ser una práctica histórica y cambiante), en realidad no existe, y que, por consiguiente, no tiene caso preguntarse por ella; pues lo que se propone la filosofía foucaultiana es, por el contrario, igual que respecto de cualquier discurso o saber, analizarla.

a) La filosofía como actividad

Desde Grecia se ha considerado a la filosofía como una contemplación, como una búsqueda de la verdad, como un deseo desinteresado de saber y como algo totalmente diferente de cualquier actividad práctica.

La filosofía foucaultiana, desde luego, cuestiona dicha concepción de la filosofía.

Foucault, un tanto a la manera kantiana, define a la filosofía como “un especie de actividad” (VFJ, p. 170), como un hacer, y no tanto como un cuerpo de conocimientos, un conjunto de doctrinas o una mera especulación teórica. En efecto, pregunta Foucault, “¿qué significa actualmente filosofar? En realidad significa ejercer un actividad... En una palabra, hoy la filosofía es una actividad” (DyE, p. 612, Tr., p. 81). En la “Introducción” a *El uso de los placeres* Foucault habla, igualmente, de “la actividad filosófica” (UP, p. 15, Tr., p. 12).

Decir que la filosofía es una actividad significa que no es mera “teoría” o “contemplación” o “amor por el saber”: no solo tiene “efectos” prácticos, sino que ella misma es una práctica.

Foucault cuestiona la relación que comúnmente se establece entre la teoría y la práctica: ya sea que se piense que la práctica precede y determina a la teoría o al revés, pues en ambos casos se supone que son diferentes, que pueden estar separadas y que si se llegan a relacionar una sería determinante de la otra. En cambio Foucault nos dice: “no creo que se pueda oponer la crítica y la transformación, la crítica ‘ideal’ y la transformación ‘real’” (DyE, t IV, p. 180) y agrega: “la teoría no expresa, no traduce, no aplica una práctica, es una práctica” (DyE, t II, p. 308, MP, p. 79)

La filosofía foucaultiana, en efecto, trata “evitar todo problema de la anterioridad de la teoría en relación a la práctica y viceversa”; de hecho, trata “en un mismo plano, y siguiendo los mismos isomorfismos, las prácticas, las instituciones y las teorías”, pues lo que busca es “el saber que los ha

² Entonces lo que diré después acerca del saber será aplicable a ella; por lo tanto, tendré que tratar a aquí problemas que después trataré con más detalle.

³ Como ha visto muy bien Wahl, “la filosofía es...uno de ‘esos grandes tipos de discurso’ que la tradición acostumbró a oponer entre sí. Ahora bien, el arqueólogo pone en tela de juicio semejantes ‘individualidades’: esos ‘conjuntos de enunciaciones’ con los cuales tiene que vérselas no cesan de redistribuirse y de reagruparse en el curso de la historia. Y la filosofía es después de todo ‘un hecho del discurso’ que no es substancialmente diferente de todos los demás, no está más intrínsecamente determinado” (“¿Fuera de la filosofía o en la filosofía?”, p. 75). Foucault, como nos recuerda Wahl, “recusa la pertinencia de una unidad de objeto, de una homogeneidad de estilo, de una sistemática de conceptos, de una identidad de temas” y lo que descubre son reglas de formación, pero de formación de objetos, conceptos, enunciaciones y estrategias dispersas (*Op. cit.*, p. 76). Lo cual supone un cuestionamiento a la idea de que existe “lo filosófico” o una esencia inmutable de la filosofía.

hecho posibles: la base del saber constitutivo e histórico”. Por lo anterior se puede decir que la filosofía es, desde la perspectiva foucaultiana, “teórica-activa” (DyE, p. 499, Tr., p. 10), una “actividad a la vez práctica y teórica” (VFJ, p. 174).

La filosofía es indisolublemente, teórica y práctica: filosofar es hacer algo. Las ideas, nos dice Foucault, “son más activas, más fuertes, más resistentes, y más apasionadas” de lo que comúnmente se imagina (DyE, t III, p. 707).

Por lo anterior se entiende fácilmente por qué Foucault retoma la idea deleuzeana de que “una teoría es exactamente como una caja de herramientas” (DyE, t II, p. 309, MP, p. 79).

La filosofía es, repito, una actividad, no una mera teoría o especulación alejada de la práctica sino una práctica regida por reglas (reglas que determinan la posición del sujeto, la formación de los objetos, de los conceptos, etc.), y, como tal, presupone un saber. Es un tipo de saber. La filosofía también es una actividad relacionada con otras prácticas al interior de configuraciones históricas determinadas. Pero la filosofía, como práctica, no es el mero reflejo de otras prácticas sino que goza de una autonomía relativa.

La filosofía, dice Foucault, “no es ni históricamente ni lógicamente fundadora” de las demás prácticas sociales o de la sociedad entera, sino que “existen condiciones y reglas de formación del saber a las cuales el discurso filosófico se encuentra sometido en cada época, como cualquier otra forma de discurso con pretensión racional” (DyE, t II, p. 284).

Y la filosofía, nos dice Foucault, no es solamente una actividad relacionada con otras actividades sino que además es histórica. La filosofía es “una forma de práctica discursiva que tiene su propia historia” (DyE, t IV, p. 680, VyS, p. 199). La filosofía es histórica: no porque se despliega temporalmente sino porque ha sido constituida históricamente. Pero su historia no es un reflejo de otras historias. Se puede hacer, entonces, una historia de la filosofía; pero esta no sería la historia de las respuestas a los problemas eternos de la filosofía, no sería tampoco una historia de las ideas, corrientes o autores filosóficos sino que será la historia de las prácticas filosóficas y de sus relaciones con otras prácticas.

La *Filosofía* (entiendo por ello una única filosofía, una filosofía que siempre ha sido igual, etc.), desde la perspectiva foucaultiana ciertamente no existe sino que lo que existe son *las filosofías*. Como dice Foucault en “Le philosophe masqué” de 1980: “nada de filosofía, soberana, es verdad, sino filosofía o, más bien, filosofías en acción” (DyE, t IV, p. 110). La filosofía no tiene sino un ser disperso e histórico; pero, dispersa y todo, la filosofía existe.

b) La filosofía y la verdad

Foucault dice que la filosofía es una actividad. Pero se dirá: existen muchas actividades que no son filosóficas, entonces, ¿qué es lo característico de la filosofía? La *verdad*, responde Foucault.

Dicha idea sorprenderá a muchos, tanto a intérpretes como a críticos, pues ambos están de acuerdo en que para Foucault no existe la verdad y que nunca estuvo interesado en ella. Pero es fácil citar gran cantidad de textos en los que se puede demostrar que esa idea es falsa. Textos desde los años sesenta hasta los años ochenta.

Como todo este trabajo está dedicado al estudio de la “ontología histórica de la verdad” foucaultiana, a lo que dice la filosofía foucaultiana sobre el problema de la verdad, aquí solamente haré algunas indicaciones generales, a reserva de tratar después este tema con más detalle⁴.

En “Questions à Michel Foucault sur la géographie” de 1976, Foucault nos dice que la filosofía siempre ha estado ligada al problema de la verdad y que “no se puede escapar. Alguien que se quisiera filósofo y que no se planteara la cuestión ... ‘¿qué es la verdad?’, ¿en qué sentido se podría decir que es un filósofo?” (DyE, t II, p. 30, MP, p. 114). Foucault no solamente constata que la filosofía siempre ha estado ligada al problema de la verdad, sino que afirma más radicalmente que no se puede ser filósofo sin plantearse el problema de la verdad.

En la entrevista “Table ronde du 20 mai 1978” (conocida en español como “Debate con los historiadores”) Foucault dice también que la “cuestión de la verdad” es “la cuestión misma de la filosofía” (DyE, p. 29, DP, p. 226).

En “Le philosophe masqué” de 1980, Foucault pregunta: “la filosofía ¿qué es si no una manera de reflexionar, no sobre eso que es verdadero y sobre eso que es falso sino sobre nuestra relación con la verdad?”. La filosofía, dice Foucault, “es un manera de preguntarse: si tal es la relación que tenemos con la verdad ¿cómo debemos conducimos?”. Y señala que la “modificación a la vez de nuestra relación con la verdad y de nuestra forma de conducimos” es “la vida misma de la filosofía” (DyE, t IV, p. 110). Foucault en estas citas introduce un elemento nuevo: el sujeto, su relación con la verdad. El problema de

⁴ Principalmente en el capítulo 7, “Los saberes”.

la filosofía, nos dice aquí, son nuestras relaciones, como sujetos, con la verdad y la manera en que nos constituimos por medio de esta. También nos dice que el fin de la filosofía no es solamente estudiar esas relaciones sino promover su modificación; pero, igual, sigue planteando la relación esencial que existe entre la filosofía y la verdad.

En “Primera lección del 6 de enero de 1982” titulada “Cuidado de uno mismo”, dice que “llamamos filosofía a esta peculiar forma de pensamiento que se plantea no solo, por supuesto, por lo que es verdadero y lo que es falso, sino también por aquello que hace que exista y que pueda existir lo verdadero y lo falso. Llamamos filosofía a una forma de pensamiento que se plantea la cuestión de cuáles son las mediaciones que permiten al sujeto tener acceso a la verdad”. Según esto la pregunta fundamental de la filosofía es “¿qué es lo que hace que exista lo verdadero?” (HS, pp. 37-38). La filosofía, nos dice Foucault, en esta última cita, no simplemente se pregunta por la verdad sino que se pregunta principalmente por las condiciones que hacen que exista lo verdadero y que determinan el acceso de los sujetos a ella.

Francamente, no creo que haya lugar a dudas sobre este punto: para la filosofía foucaultiana la filosofía y la verdad están ligadas; queda por ver de qué manera exacta lo están y qué es lo que propone la filosofía foucaultiana en particular sobre dicha relación, pero lo importante es que para la filosofía foucaultiana lo característico de la filosofía es plantearse el problema de la verdad. Y si en los textos foucaultianos se plantea el problema de la verdad, entonces, según sus propios criterios, ellos son filosóficos (de ahí mi proyecto de estudiar la “ontología histórica de la verdad”, pero también mi tesis de que el trabajo foucaultiano es filosófico)⁵.

2. La filosofía foucaultiana

Uno de las tesis que he sostenido desde el principio de este escrito es que los textos foucaultianos no solamente presuponen una filosofía: no solo hacen referencia a la filosofía, a ideas y a autores filosóficos sino que no pueden ser entendidos si no se toma en cuenta la filosofía que presuponen y que, incluso, ellos mismos constituyen una filosofía, una filosofía diferente a lo que ha sido tradicionalmente la filosofía, pero no total y absolutamente diferente a ella.

Este trabajo de tesis tiene como uno de sus principales objetivos explicar en qué consiste la filosofía foucaultiana -si bien es cierto que ese no es su objetivo principal-; sin embargo, en este apartado presentaré apenas algunas ideas generales sobre ella, pues será hasta el próximo capítulo, dedicado a la “ontología histórica del presente”, que el lector podrá tener una idea más concreta acerca de lo que es la filosofía foucaultiana (o por lo menos de la idea que yo tengo sobre ella); aunque, en realidad, para poder tener esa idea, tendrá que leer toda la tesis, pues en cada uno de los siguientes capítulos abordaré otros de los principales aspectos de la filosofía foucaultiana.

La hipótesis de trabajo de este apartado es que la filosofía foucaultiana no es una filosofía tradicional, pero que, sin embargo, sí es una filosofía. ¿Qué tipo de filosofía es? Una “filosofía de las diferencias”, la cual es diferente tanto de la filosofía de la Identidad o de la metafísica de lo Mismo como de la filosofía de la Diferencia o del pensamiento presuntamente posmetafísico, pues ella intenta evitar todo tipo de absolutismo: es una filosofía de las diferencias (y, por tanto, también de las identidades) particulares, específicas y determinadas.

Pero dicha hipótesis de trabajo puede ser cuestionada tanto por intérpretes como por críticos pues ellos están de acuerdo, como ya mencioné antes, en que Foucault intentó crear, haciendo uso de la historia, un pensamiento posmetafísico, es decir, intentó ir más allá de la filosofía en tanto que esta ha sido, es y siempre será metafísica. En este apartado trataré las distintas objeciones en contra de mi hipótesis: el trabajo foucaultiano es una arqueología o una genealogía, es historia y no filosofía, es un pensamiento más allá de la filosofía, es metafilosófico, es una genealogía o una arqueología, es una filosofía de la Diferencia o es un positivismo.

Aclaro que decir que el trabajo foucaultiano es esencialmente filosófico no significa negar que es “algo más”, que en parte es algo “no filosófico” o que es un poco o un mucho lo que he mencionado al final del párrafo anterior; en concreto, sería absurdo negar que el trabajo foucaultiano está ligado a la historia y que es también esencialmente histórico; sin embargo, a reserva de precisar en qué sentido lo es

⁵ Otra característica que Foucault señala en la filosofía, fundamentalmente en la filosofía contemporánea, es su relación indisoluble con la política. En efecto, nos dice Foucault la filosofía es una “la filosofía se reduce esencialmente a una forma de actividad política”; “hoy filosofar es un acto político” (DyE, t I, p. 612, Tr., p. 81); la filosofía es una “actividad esencialmente política” (VFJ, p. 170). Y Foucault le cede a Sartre el privilegio de ser el primer, o uno de los primeros filósofos que han tenido conciencia de esto: pues “comprometía su actividad con un tipo de comportamiento que era un comportamiento filosófico” (DyE, t I, p. 663, VyS, p. 40). En el capítulo 6 “Los poderes” volveré sobre esta cuestión.

y a reserva de aclarar qué tipo de historia es la foucaultiana, creo que lo fundamental en el trabajo foucaultiano es lo filosófico y no lo “no filosófico” que hay en él; su apertura a lo “no filosófico” no lo convierte en “antifilosófico”, por lo menos no en el sentido de “totalmente en contra de toda filosofía posible”.

Igualmente sería absurdo negar que el trabajo foucaultiano intenta salir de la filosofía, de la interioridad filosófica, y que hace una referencia constante a lo no filosófico o a lo extrafilosófico; lo que afirmo es que eso no implica que el trabajo foucaultiano no sea filosófico o que sea anti-filosófico, pues la manera en que busca renovar a la filosofía es precisamente salir de la filosofía.

En este apartado haré lo siguiente: 1) trataré el problema de si existe o no una filosofía foucaultiana; 2) trataré de precisar cuáles son sus diferencias respecto de la filosofía tradicional y del pensamiento antropológico; 3) discutiré las objeciones en contra de la tesis de que el trabajo foucaultiano es filosófico; 4) defenderé la tesis de que la filosofía foucaultiana es una filosofía de las diferencias y que es una filosofía deliberadamente parcial y limitada, para nada absolutista.

a) ¿Existe una filosofía foucaultiana?

La mayor parte del tiempo Foucault negó ser filósofo y negó que su trabajo fuera filosófico, muchas veces dijo ser y hacer otra cosa diferente a la filosofía: historia, arqueología, genealogía, etc.; las razones que dio para ello a lo largo de su carrera fueron diferentes, pero algo que parece haberse mantenido constante fue su negativa, expresada en distintos lugares y en diferentes tonos, a aceptar que era un “filósofo” y que su trabajo era “filosófico”⁶.

Por ejemplo: en una entrevista de 1967 dice: “me es difícil clasificar una búsqueda como la mía al interior de la filosofía” (DyE, t I, p. 605); en otra de 1970: “no me considero filósofo” (DyE, t II, p. 105); en una entrevista de 1972, a la pregunta de cuál es su idea del trabajo filosófico responde: “¿mi idea del trabajo filosófico? ¡Es que los filósofos no trabajan! Lo que caracteriza al filósofo es que se aleja de la realidad” y más adelante dice: “la filosofía está ya abolida” (DyE, t II, p. 305); en una entrevista de 1977 dice, de nuevo: “no soy filósofo” (DyE, t III, p. 377); en 1978 dice: “no me he ocupado nunca de la filosofía. Pero ese no es mi problema” (DyE, t III, p. 493); ya en 1980 dice: “no me considero un filósofo. Lo que hago no es una manera de hacer filosofía ni sugiero a los otros no hacerla” (DyE, t IV, p. 42).

Lo anterior parecería dar por resuelta toda pregunta o por terminada toda discusión acerca de si Foucault fue o no filósofo o sobre si su trabajo es filosófico o no lo es. Parecería una necesidad seguir insistiendo sobre este punto cuando no solo el propio Foucault aclaró lo que era y lo que hacía sino que también los intérpretes y críticos están de acuerdo con él en eso.

Pero en otra entrevista, de 1984, sin embargo, Foucault hace una importante aclaración: “admitido -¡lo admito!- que he practicado en *Las palabras y las cosas*, en *Historia de la locura*, igualmente en *Vigilar y castigar* un estudio esencialmente filosófico, fundado sobre cierto uso del vocabulario, del juego, de la experiencia filosófica y que estoy atado de pies y manos, es cierto que, ahora, intento desprenderme de esta forma de filosofía”, pero también aclara: “de suerte que este periodo que puede pasar, a los ojos de algunos, por una no filosofía radical es al mismo tiempo una forma de pensar más radicalmente la experiencia filosófica” (DyE, t IV, p. 697).

He citado varios textos en los que Foucault dice que no es filósofo y podría citar muchos más, sobre todo, textos en los que dice que hace algo diferente a la filosofía. Pero la cuestión es cuál es el sentido y el valor de esos textos, esto es, qué es lo que realmente está diciendo Foucault en ellos: ¿está diciendo que su trabajo es completamente diferente a toda filosofía posible o solamente a determinado tipo de filosofía?

En principio comencemos separando la cuestión de si Foucault fue o no un filósofo (cuestión que se podría resolver, no sé, tal vez con un análisis sociológico de la historia laboral de Foucault) y la cuestión de si su trabajo fue filosófico o no lo fue; y aclaro que lo que me interesa es lo segundo y no lo primero. Segundo, partamos del principio de que el trabajo foucaultiano goza de cierta independencia respecto de su autor y de que este no es su única fuente de inteligibilidad o de verdad y que, a pesar de las declaraciones de Foucault (que por cierto también existen en sentido contrario: el sí fue un filósofo y su trabajo sí es filosófico, como veremos después) podemos hacernos por nuestra cuenta la pregunta

⁶ En su libro *Michel Foucault: the will to truth*, Sheridan presenta el siguiente diálogo imaginario: “¿(Foucault) es alguna clase de filósofo?”. la gente pregunta. “Bueno, sí, en cierta manera”, uno responde: “El estudió filosofía y ocupó mucho tiempo de su vida adulta enseñándola”. “Entonces ¿por qué no escribió sobre Platón, Descartes y Kant, sino sobre la historia de la locura y de la medicina, sobre prisiones y sexualidad?”. “Bueno, él es más un historiador que un filósofo, aunque su acercamiento a su material es muy diferente al de un historiador”. “¡Ah, un historiador de las ideas!”. “Bueno, no. Él ocupó mucho de su tiempo y de su energía cuestionando las preconcepciones y los métodos de la historia de las ideas. De hecho, fue para distinguir lo que era de la historia de las ideas que acuñó el término ‘arqueología del saber’” (Op. cit., p. 2).

sobre dicho problema y responderla a través del análisis de sus textos, pues es claro que el problema anterior solamente se podrá solucionar citando y analizando textos (no afirmaciones aisladas).

Ahora bien, si analizáramos los textos citados arriba, encontraríamos que Foucault va de la afirmación de que le es difícil situar su trabajo al interior de la filosofía, de que la filosofía no es su problema fundamental, hasta la afirmación de que la filosofía no existe, pero que a pesar de que su trabajo puede parecer como antifilosófico, sin embargo, es una manera de retomar de una forma más radical a la filosofía, a través de lo que no es ella.

Lo anterior podría parecer contradictorio o la expresión de un estado de ánimo variable de Foucault sobre un tema que nunca fue importante para él o sobre el cual no conceptualizó lo suficiente.

Pero creo que más bien debería abrir la sospecha de que lo que rechaza Foucault o, mejor dicho, lo que se cuestiona en los textos foucaultianos no es toda filosofía posible, sino solamente una forma de hacer filosofía y que no está excluida la posibilidad de que el trabajo foucaultiano sea filosófico, aunque de manera diferente a como ha sido concebido hasta ahora el trabajo filosófico.

Aunque, a decir verdad, para muchos intérpretes y críticos eso no es necesario: la cuestión está resuelta: Foucault, para bien o para mal, no fue un filósofo y, por tanto, su trabajo no es filosófico⁷.

Para bien: la Razón occidental ha sido dominadora y destructora por ser metafísica; la metafísica es culpable de todos los males occidentales y modernos, así que hay que acabar con ella; la principal fuente de la metafísica es la filosofía; la filosofía siempre ha sido, es y será metafísica; por lo tanto, si se quiere escapar y acabar con la metafísica hay que abandonar y destruir a la filosofía, su principal fuente de producción; el trabajo foucaultiano no es metafísico, por consecuencia no solo no es filosófico, sino que es anti-filosófico; el trabajo foucaultiano busca acabar con la filosofía, para así liberarnos de la metafísica y acabar con los males occidentales y modernos; la crítica foucaultiana a la filosofía nos conduce a un pensamiento posmetafísico más allá de lo que ha sido la racionalidad occidental.

Para mal: el trabajo foucaultiano, dicen los críticos, no es filosófico, pues no cumple con las normas mínimas para considerarlo como tal; intenta ser un pensamiento posmetafísico, pretende ir más allá de la racionalidad, pero lo que en realidad produce es un pensamiento autocontradictorio y absurdo; no es una filosofía sino, más bien, una ideología, aunque realmente es simplemente juego literario, pues no es ni racional ni coherente, no se plantea ni responde a las verdaderas cuestiones filosóficas.

Mi propuesta es, en cambio, que sí existe una filosofía foucaultiana; no, desde luego, una filosofía a la manera tradicional, pues la propia filosofía foucaultiana ha cuestionado a dicha filosofía; pero que tampoco es un pensamiento presuntamente posfilosófico que pretendería superar a la metafísica y estar más allá de la racionalidad occidental.

Lo que digo es que es equivocada la idea de que el cuestionamiento y el rechazo de la filosofía tradicional necesariamente nos conduce a una anti- o a una pos-filosofía, pues también nos pueden

⁷ Canguilhem, en la "Presentación" al volumen *Michel Foucault, filósofo*, en el que se recogen las ponencias presentadas en el Congreso internacional dedicado al trabajo de Foucault, es uno de los pocos que se han planteado ese problema y dice sobre él lo siguiente: "A la pregunta inevitable: '¿Fuera de la filosofía o dentro de la filosofía?', algunos se sintieron tentados a responder: 'Fuera de la filosofía pero junto a ella'. Más numerosos son aquellos que consideran al 'afuera' igual al 'contra' pues se muestran sensibles al hecho de que Foucault desacreditó las cuestiones de posibilidad trascendental en beneficio de las cuestiones de posibilidad histórica, condenó la investigación de las profundidades... y sustituyó la historia de los sistemas por la historia de las problemáticas" (*Op. cit.*, p. 12).

La respuesta de Canguilhem es, pues, que Foucault está fuera de la filosofía y más bien contra ella, por lo cual escapa a las cuestiones tradicionales: "antes de plantear a Foucault, como muchos de sus críticos se apresuraron a hacer no sin perfidia, cuestiones tradicionales de la filosofía, considerada siempre en el fondo a través de su historia como disciplina encargada de buscar la verdad y la sabiduría, se habría podido meditar en el hecho de que Foucault había comenzado su obra con una historia de la locura" (*Ibid.*, p. 12).

Pero la cuestión es más compleja de lo que parece. Como señala Wahl, en "¿Fuera de la filosofía o en la filosofía?", para responder a la pregunta de si el trabajo foucaultiano está dentro o fuera de la filosofía, es decir, si es filosófico o no, es necesario tener antes una definición de la filosofía (*Op. cit.*, p. 74).

Y Canguilhem parece suponer que la filosofía *siempre* plantea cuestiones trascendentales, busca sentidos profundos, busca la verdad pero en el sentido de sabiduría, es decir, lo que llama las "cuestiones tradicionales de la filosofía".

Pero ¿eso es cierto?

Es claro que Foucault rechazó determinado tipo de filosofía, una filosofía que podríamos llamar "metafísica" (si no fuera que esa palabra tiene demasiadas connotaciones engañosas) y que sirve para evitar el trabajo de tener que definir las cosas, por eso mejor llamémosla, simplemente, "tradicional", en el sentido de la filosofía que el propio trabajo foucaultiano cuestiona y de la que trata de separarse (véase el anexo incluido al final de este capítulo). Pero ¿eso significa que el trabajo foucaultiano está en contra de toda la filosofía y que no tienen nada que ver con ella?

conducir a un tipo de filosofía diferente, no absolutamente diferente pero tampoco igual a la filosofía tradicional.

Es verdad, no lo voy a negar, Foucault casi siempre rechazó cuestionó a la filosofía; pero hay que preguntarse, en lugar de simplemente constatar ese hecho, por qué lo hizo y a qué clase de filosofía se refería y si la filosofía que cuestionó es la única filosofía posible.

Es importante aclarar esto porque muchas de las críticas que se han hecho a la filosofía foucaultiana giran en torno a sus pretensiones presuntamente pos-filosóficas y a la contradicción que existe entre ellas y sus pretensiones científicas (positivistas) y sus propias propuestas metafísicas (su estructuralismo, su teoría del Poder, etc.). Es decir, se le atribuye, primero, la idea de pretender ir *más allá de todo* y, luego, se muestra que no lo consigue, por lo cual cae en una contradicción.

Y dichas cuestiones podrían desaparecer aclarando el sentido filosófico del trabajo foucaultiano.

Hablar de una “filosofía foucaultiana” implica que el trabajo foucaultiano *no* está ni puede estar más allá de todo, que sus cuestionamientos a la filosofía tradicional no lo conducen automática y definitivamente a un pensamiento posmetafísico y que tampoco lo liberan de la obligación de tener que responder a las cuestiones filosóficas ⁸.

Seguramente sorprenderá a alguien el énfasis que pongo en la existencia de la filosofía foucaultiana, y le podrá parecer que trato de mostrar que Foucault no solamente fue un filósofo, sino que fue un gran filósofo, quizá el más grande que ha existido, o que trato de mostrar que creó *su* filosofía, una filosofía única, original y diferente de todas las demás; y entonces dirá: claro, en Francia cada quien tiene su filosofía, allá no se trata de buscar la verdad, de intentar ser coherente, de resolver problemas, etc., sino de crear algo supuestamente original, único, aunque sea absurdo o no valga nada.

Sobre esto solamente me resta decir que lejos de proponer que la filosofía foucaultiana es total y absolutamente original, al hablar de ella como una “filosofía de las diferencias” y como una “ontología del presente”, como haré en el siguiente capítulo; lo que trato de mostrar es que ella comparte algunas de las principales características de buena parte de las filosofías contemporáneas; en concreto, el oponerse a los absolutismos.

Lo anterior, desde luego, no basta con afirmarlo ni con proponerlo; hay que demostrarlo y demostrarlo a través del análisis de textos foucaultianos ⁹.

En las siguientes páginas consideraré algunas de las principales objeciones a la tesis de que el trabajo foucaultiano es filosófico y que constituye una filosofía. Lo siento, plantearé “pérfidamente” algunas cuestiones filosóficas ¹⁰.

⁸ Hablo de *una* filosofía foucaultiana porque creo que, independientemente de la época en que fueron escritos, y de las diferencias (diferencias innegables) que existen entre todos los textos foucaultianos, ellos pueden servir para constituir una filosofía no absolutamente coherente y exhaustiva pero sí sostenible y útil. Ciertamente esa filosofía no existe tal cual en ningún texto foucaultiano sino que tiene que ser reconstruida a partir de diferentes textos, de distintos momentos (desde los sesenta hasta los ochenta) y de diferente estatuto: libros, entrevistas, ensayos, conferencias, etc.

Pero no se trata de decir que Foucault, siempre, en el fondo, a pesar de las apariencias, de las diferencias, de los acontecimientos, siempre dijo lo mismo o siempre quiso hacer lo mismo; no se trata de hacer que los textos foucaultianos coincidan a la fuerza, no se trata de reducir todo lo que dijo Foucault a un mínimo denominador filosófico, eliminando todo lo que no cuadra con ello.

Con razón, preguntará alguien, ¿se trata de convertir el trabajo foucaultiano en un sistema?

No, si se entiende por ello tratar de convertirlo en una teoría que intentaría explicar todo, que pretendería resolver todos los problemas, que trataría de responder a todas las preguntas que se pueden plantear, que se anticiparía a todas las objeciones que se le pueden dirigir, etc. No se trata tampoco de demostrar que todas las afirmaciones en los textos foucaultianos se pueden deducir, a través de reglas puramente formales, como teoremas de cierto número de axiomas, conservando la exhaustividad y la coherencia. Mucho menos se trata de negar los problemas, de descalificar las críticas, etc.

Sí, si se entiende por ello mostrar que el trabajo foucaultiano constituye una filosofía, una filosofía que no está anulada por una gran contradicción o por una serie de contradicciones. Sí, si se trata de mostrar que muchos de los problemas señalados por los críticos pueden responderse a través de los propios textos foucaultianos; sí, si se intenta mostrar que la filosofía foucaultiana trató muchas cuestiones filosóficas y dio respuestas a ellas.

Por cierto que tampoco reclamo para mí originalidad alguna, pues así como muchos intérpretes y críticos han pensado que el trabajo foucaultiano no es filosófico, ha habido estudiosos del trabajo foucaultiano que han pensado que sí lo es. Por ejemplo, en su ensayo “La filosofía según Michel Foucault”, en *La apología del presente*, el filósofo español Ramoneda afirma que el trabajo foucaultiano es “un trabajo de filósofo aunque en algunos momentos pueda aparentar otra cosa, hasta el punto de que algunos han pretendido reducir el método arqueológico y el método genealógico a simples disgresiones en el trabajo de un historiador”, es decir, “en el decurso de su obra encontramos una trama filosófica que preside y gobierna el discurso, al mismo tiempo que toma cuerpo hasta aparecer como el verdadero sentido y la verdadera justificación de este trabajo a veces disperso” (*Op. cit.*, p. 113).

¹⁰ Una primera objeción a mi tesis se encuentra en la oposición foucaultiana al pensamiento antropológico pues, se dirá, si se opone a este, ¿cómo podría Foucault proponer una filosofía?. ¿no acaso toda la filosofía es antropológica?

Es cierto, si algo ha hecho famoso a Foucault ha sido la frase nietzscheana de “el hombre ha muerto”, su tesis de la “muerte del hombre”; asimismo, es conocido su cuestionamiento a la filosofía del sujeto, cuestionamiento en sí mismo cuestionable.

Tampoco trataré de aclarar aquí todos los malentendidos que existen alrededor del “antiantropologismo” foucaultiano, simplemente intentaré confirmar la idea de que la filosofía foucaultiana se opone al pensamiento antropológico e intenta escapar a él. Pero también plantearé la cuestión de si el cuestionamiento y la oposición al pensamiento antropológico implica un rechazo de toda la filosofía.

Es claro que la filosofía foucaultiana intenta escapar a la filosofía del sujeto. Esto queda claro tanto es su concepción de la historia (la cual se opone a la historia que tiene como función garantizar la soberanía del sujeto), como en su analítica de los discursos (que se opone a la idea de que el lenguaje es un medio de expresión del sujeto), como en su analítica de los poderes (la cual se opone a las explicaciones en términos de la conciencia de los sujetos), así como en su propia analítica de los sujetos (que lejos de buscar la esencia o naturaleza humana, hace un análisis de las posiciones del sujeto, de las reglas que permiten que un individuo se convierta en sujeto, de las prácticas que permiten la producción de los sujetos, etc.).

Pero la cuestión es si toda la filosofía es necesariamente antropológica, si no puede existir una filosofía que no sea antropológica (pues de no ser así, no habría lugar para una filosofía foucaultiana). Foucault, en *Las palabras y las cosas*, pretende despertarnos de un segundo sueño, “no ya el del dogmatismo sino el de la antropología” (MC, p. 352, PC, p. 332), pero nos advierte que “para despertar al pensamiento de un sueño tal... no hay otro medio que destruir hasta sus fundamentos mismos el ‘cuadrilátero’ antropológico” (la analítica de la finitud y los dobles empírico-trascendental, cogito-impensado y retroceso-retorno al origen).

En “Réponse à une question” de 1968 Foucault dice que su proyecto es “establecer los límites, poner en cuestión los tres términos del origen, del sujeto y de la significación implícita, es intentar -tarea difícil, tantas resistencias lo prueban- liberar el campo discursivo de la estructura histórico-trascendental que la filosofía del siglo XIX le ha impuesto” (DyE, t I, p. 684, Tr., pp. 60-61); en pocas palabras: poner en cuestión al pensamiento antropológico.

En “Michel explique son dernier livre” de 1969 nos dice que “toda esa filosofía que, desde Descartes daba al sujeto ese primado, esa filosofía está a punto de desaparecer ante nuestros ojos” (DyE, t I, p. 775).

Podría citar mucho más textos (algunos de los cuales citaré al hablar de la concepción foucaultiana de la historia y al hablar de su “analítica de los sujetos”), pero creo que es clara su oposición al pensamiento antropológico o a la filosofía del sujeto. Pero, repito, ¿el fin del pensamiento antropológico es necesariamente el fin de la filosofía? Si existe una filosofía foucaultiana sería una filosofía diferente al pensamiento antropológico, el problema es si es posible una filosofía que no sea antropológica, pero ¿es posible un pensamiento no antropológico?

En *Las palabras y las cosas* Foucault nos dice que es necesario “pensar de nuevo”. Lo cual se ha intentado en la filosofía contemporánea (de los años sesenta), dice Foucault, a través de “una ontología purificada” o “poniendo fuera de circuito, además del psicologismo y del historicismo todas las formas concretas del prejuicio antropológico”, o volviendo a interrogar a “los límites del pensamiento” y de “reanudar así el proyecto de una crítica general de la razón”, todas ellas formas de filosofía. Esto último es lo que se acerca más a lo que intenta la propia filosofía foucaultiana.

El fin del pensamiento antropológico, dice Foucault, es “el umbral a partir del cual la filosofía contemporánea puede empezar de nuevo a pensar”, incluso dice que “actualmente solo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido”; pero Foucault aclara que ese vacío “no prescribe una laguna que haya que llenar”, sino que es “el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo”; pues el pensamiento antropológico “está en vías de disociarse ante nuestro ojos puesto que comenzamos a reconocer, a denunciar, de un modo crítico, a la vez el olvido de la apertura que la hizo posible y el obstáculo testarudo que se opone obstinadamente a un pensamiento próximo” (MC, p. 353, PC, p. 333). Un nuevo pensamiento permite que cuestionemos al pensamiento anterior.

En *Las palabras y las cosas* Nietzsche y algunos escritores gozan del papel de profetas de ese nuevo tipo de pensamiento. Pero lo importante es que el fin del pensamiento antropológico no significa el fin del pensamiento sino la posibilidad de un nuevo pensamiento.

En el trabajo foucaultiano ¿encontramos algo diferente al pensamiento antropológico? ¿Será el trabajo foucaultiano no el anuncio sino el ejercicio de otro tipo de pensamiento?

¿De qué manera escapa la filosofía foucaultiana al pensamiento antropológico (según lo he caracterizado en el apartado anterior)?

Lo que diré a continuación será muy general y quizá sonará un tanto arbitrario pues será hasta los siguientes apartados que demostraré, exactamente, cómo “escapa” la filosofía foucaultiana al pensamiento antropológico; si trato este tema ahora es para el lector tenga, por lo menos, una idea aproximada de lo que se propone.

En *Las palabras y las cosas* la salida la ve Foucault por el lado del retorno del “ser del lenguaje”, ya sea en la literatura o a través de pensamientos formales, en el anuncio de un nuevo pensamiento sin el hombre, etc. Pero sería erróneo pensar que esa es la última palabra de la filosofía foucaultiana.

Respecto de la aporía de lo empírico y lo trascendental, la filosofía foucaultiana rechaza el trascendentalismo, la búsqueda de condiciones de posibilidad, pues se sitúa al nivel de lo efectivo; sus preguntas son críticas pero no en el sentido trascendental sino por el lado de las condiciones de existencia, precisas y determinadas.

En cuanto a la finitud y el intento de fundamentar todo en ella, la filosofía foucaultiana no habla del hombre sino de prácticas, prácticas que sí, son finitas, en el sentido de que son históricas y están relacionadas y limitadas por otras prácticas; sí, cumplen la función de condiciones pero no de posibilidad sino de existencia; pero no son prácticas que se regulan a sí mismas, sin relación a nada exterior, sino que están relacionadas con otras prácticas, aunque no dejan de gozar por ello de cierta autonomía.

La filosofía foucaultiana tampoco busca hacer que lo Otro se convierta en algo idéntico a lo mismo, sino que pretende dispar las identidades y hacer las diferencias.

b) ¿El trabajo foucaultiano es un pensamiento más allá de la filosofía?

Una poderosa objeción a la tesis de que el trabajo foucaultiano es filosófico, se encuentra en los textos en los que Foucault habla de un pensamiento no solamente no filosófico sino incluso más allá de la filosofía. Esos textos son únicamente textos de los años sesenta, digamos que hasta mediados de los años sesenta. Pero son numerosos y para algunos intérpretes, esenciales. Habrá que hacer un análisis de ellos y determinar su sentido y su valor.

En su texto "Guetter le jour qui vient" de 1963, Foucault habla "el redescubrimiento, desde Nietzsche (aunque quizá oscuramente en Kant) de un pensamiento que no se puede reducir a la filosofía porque es, más que ella, originaria y soberano (*archaïque*)" (DyE, t I, p. 267). Y Foucault también habla de "el esfuerzo por sacudir el lenguaje dialéctico que devuelve al pensamiento por la fuerza a la filosofía y para dejar a este pensamiento en el juego sin reconciliación, el juego absolutamente transgresivo de lo Mismo y de la Diferencia" (DyE, t I, p. 268).

En "Débat sur le roman" de 1964, Foucault nos dice que es necesario "buscar lo que es el pensamiento sin aplicar las viejas categorías intentado sobre todo salir por fin de esa dialéctica del espíritu que ha sido una vez definida por Hegel", pues "querer pensar dialécticamente algo que es tan nuevo en relación a la dialéctica, eso me parece un modo de análisis completamente inadecuado" (DyE, t I, p. 340).

Un tema constante en el trabajo foucaultiano, en efecto, es el que se refiere al cuestionamiento de la dialéctica, sobre todo, en su forma hegeliana. La filosofía foucaultiana se opone a la dialéctica, que conduce a una metafísica de lo Mismo, y a él opone un pensamiento "no dialéctico" o "analítico"¹¹.

Ahora bien, frente al pensamiento dialéctico ¿qué propone el trabajo foucaultiano? Un pensamiento no filosófico, un pensamiento del afuera dirían intérpretes como Deleuze.

Respecto de la aporía del origen y de lo impensado, la filosofía foucaultiana se sitúa fuera del nivel de la representación, no analiza ni la conciencia de los sujetos ni busca lo impensado, ni lo no dicho, sino que busca las prácticas que las hacen posibles.

No busca el origen último o primero de todo, sino que busca, repito, condiciones históricas de existencia, que sí, son *a priori*, en el sentido de que determinan la experiencia pero que son a la vez históricas.

En fin, la manera en que escapa al pensamiento antropológico es a través de una filosofía pero de las diferencias, de una ontología del presente, de un cierto tipo de ética y de historia. Pero continuemos analizando y tratando de responder a las objeciones frente a la tesis de que el trabajo foucaultiano es filosófico y constituye una filosofía.

¹¹ Para Foucault Hegel el pensamiento antropológico, que conduce a una metafísica de lo Mismo, encuentra en la filosofía hegeliana su máxima expresión. Hegel es también para él el máximo representante de la filosofía universitaria, y, en general de la filosofía tradicional.

No es raro, entonces, que en muchos momentos el cuestionamiento a la filosofía hegeliana y el intento por escapar a ella tome la forma de un intento por salir de la filosofía.

En *El orden del discurso* Foucault plantea, a propósito de Hyppolite, el problema con radicalidad: "¿se puede todavía filosofar allí donde Hegel no es posible? ¿Puede existir todavía una filosofía y que no sea hegeliana? ¿Eso que no es hegeliano en nuestro pensamiento es necesariamente no filosófico? ¿Y lo que es antifilosófico es forzosamente no hegeliano?"

No nos precipitemos creyendo que la respuesta foucaultiana a estas preguntas sería necesariamente negativa. A la primera y segunda pregunta la respuesta de Foucault sería, creo y lo trataré de demostrar en las siguientes páginas, positiva: sí puede haber filosofía no hegeliana, del mismo modo que puede haber filosofía no metafísica; a la tercera y a la cuarta sería negativa: el hecho de que una filosofía no sea hegeliana no quiere decir que sea una anti-filosofía.

Foucault también se pregunta: "¿es posible pensar según el modo hegeliano las ciencias, la historia, la política y el sufrimiento de todos los días?" (OD, p. 76). La respuesta de Foucault es obviamente negativa. La filosofía foucaultiana, precisamente, trata de mostrar que no es posible y propone una forma diferente de hacerlo.

Antes, en "Préface à la transgression", Foucault nos dice que si la filosofía contemporánea se dirige "obstinadamente a lo que tiene de más matinal el pensamiento griego", no es para "reencontrar una experiencia perdida sino para acercarnos a la posibilidad de un pensamiento no dialéctico". En efecto, la filosofía moderna "se ha despedido de su elemento natural, de su dialéctica originaria" (DyE, t I, p. 241). Es "por haber sido súbitamente desposeído de un lenguaje, que le ha sido históricamente 'natural', que la filosofía de nuestros días se experimenta como un desierto múltiple"; pero eso no significa "el fin de la filosofía" (DyE, t I, p. 241-242), sino, solamente, la posibilidad de un tipo de filosofía no dialéctica.

Foucault, en "L'homme est-il mort?" de 1966, nos dice que en el siglo XX surgió una "razón analítica que es incompatible con el humanismo y entonces con la dialéctica" (DyE, t I, p. 541). Foucault menciona entre los pensadores "no dialécticos" o "analíticos" a Nietzsche, a Heidegger, sorprendentemente para algunos, a Russel y a Wittgenstein pero también a Lévi-Strauss (DyE, t I, p. 542). Recordemos que esos mismos nombres son los que menciona en *Las palabras y las cosas*.

Dejo entre paréntesis la cuestión de si realmente la filosofía hegeliana es lo que dice Foucault de ella y si él realmente la comprendió.

Recordemos que después lo mencionará como uno de los miembros de la tradición a la que el propio Foucault dice pertenecer: la ontología histórica del presente. Así que sería conveniente profundizar sobre el tema. Pero lo que me importa por el momento es resaltar que de su cuestionamiento de la dialéctica no se deriva un rechazo de toda la filosofía.

Es verdad, en “C’était un nageur entre deux mots” de 1966, dice que en Breton, Nietzsche, Mallarmé encontramos el “descubrimiento de un espacio que no es el de la filosofía ni el de la literatura ni el del arte sino que sería el de *la experiencia*” (DyE, t I, p. 556).

En su texto de 1966 “La pensée du dehors” sobre Blanchot, Foucault habla de la incompatibilidad entre el lenguaje y el sujeto y habla de la “experiencia” (*expérence*) o el pensamiento (*pensée*) del afuera (*dehors*). Foucault sostiene que “este pensamiento, en relación a la interioridad de nuestra reflexión filosófica y en relación a la profundidad de nuestro saber, constituye lo que se podría llamar en una palabra ‘el pensamiento del afuera’” y nos dice que “algún día habrá que intentar definir las formas y las categorías fundamentales de ese ‘pensamiento del afuera’” (DyE, t I, p. 521, Tr., p. 17). Pero señala la “extrema dificultad de dar a este pensamiento un lenguaje que le sea fiel. Todo discurso puramente reflexivo corre el riesgo, en efecto, de reconducir la experiencia del afuera a la dimensión de la interioridad” (DyE, t I, p. 523, Tr., p. 23). Foucault menciona dentro de los pensadores del afuera a Sade, Hölderlin, Nietzsche y Blanchot.

Como podemos constatar que los textos en los que Foucault habla de un pensamiento o una “experiencia” más allá de la filosofía y mejor que ella, por ser más originaria, son textos en los que Foucault habla de la literatura, de escritores (de cierto tipo: románticos, transgresivos, vanguardistas, etc.); son textos de principios a mediados de los años sesenta; y en ellos encontramos temas y términos tomados de otros autores. En pocas palabras, no es conveniente generalizar lo que se dice en ellos a todo el trabajo foucaultiano.

Además contra la idea de que Foucault intentó hacer una posfilosofía y una posmetafísica podemos encontrar poderosas objeciones y numerosos textos.

Por ejemplo, en “Je perçois l’intolérable” de 1971, Foucault dice que ha constatado que “la mayor parte de los teóricos que buscan salir de la metafísica, de la literatura, del idealismo o de la sociedad burguesa, no salen de ellas, y que nada es más metafísico, literario, idealista o burgués que la manera en la que ellos intentan liberarse de las teorías” (DyE, t II, p. 203)¹².

Vemos, pues, que Foucault rechaza esos intentos por superar de manera absoluta a la filosofía, como él mismo quizá lo intentó años antes¹³.

Generalizar, como hace Deleuze, lo que dice Foucault en algunos textos a todo su trabajo es un gran error.

c) ¿Tratar salir de la filosofía significa hacer antifilosofía?

Una de las objeciones a mi tesis de que el trabajo foucaultiano es filosófico se encuentra en la idea de que Foucault *siempre* trató de *salir fuera de la filosofía*, que siempre hizo constantes referencias a lo *no filosófico* o a lo *extrafilosófico*.

Si se entiende por filosofía *únicamente* a la historia de la filosofía, si se entiende por ella el recuento de lo que hacen los filósofos y se define a estos como aquellos que estudiaron la carrera de filosofía o que enseñan filosofía en las universidades, que tratan problemas filosóficos como el del “ser”, que escriben tratados filosóficos, en fin, si se entiende por ello la filosofía universitaria, tradicional y metafísica, entonces es claro que Foucault *sí* trató siempre de hacer algo diferente a ella. ¿Por qué? Porque intentó entender el presente y particularmente la manera en la que pensamos.

Una idea fundamental sobre la concepción foucaultiana de la filosofía es que la filosofía no es el único o el principal lugar en donde se localiza el pensamiento de una sociedad o de una época: “hay pensamiento en la filosofía pero también en una novela, en una jurisprudencia, en el derecho, igual que en un sistema administrativo, en una prisión” (DyE, t I, p. 504). Por tanto, si se quiere hacer la historia del pensamiento, como ella lo intenta, no se puede recurrir solamente a la filosofía: hay que salir de la filosofía, como Foucault lo hizo.

Foucault nos dice que “hay que asistir al nacimiento de las ideas y a la explosión de su fuerza: y eso no es en los libros que las enuncian, sino en los acontecimientos en los cuales manifiestan su fuerza” (DyE, t III, p. 707).

En el apartado anterior dije que para la filosofía foucaultiana la filosofía es una práctica social y, como tal, relacionada con otras prácticas sociales y que la filosofía no goza una posición privilegiada ni

¹² En otra entrevista de 1982, dice que “nada me irrita más que esas cuestiones -por definición metafísicas- sobre los fundamentos” pues “no hay fenómenos fundamentales. No hay más que relaciones recíprocas y desfazamientos perpetuos” (DyE, t IV, p. 277).

¹³ En *Theatrum Philosophicum* de 1969, Foucault nos dice que “invertir el platonismo: ¿cuál es la filosofía que no lo ha intentado? Y si, en el límite, definiéramos como filosófica a toda empresa, sea la que sea, para invertir el platonismo?” (DyE, t II, p. 76, Th Ph, p. 8). Pero recordemos que Foucault está hablando de dos libros de Deleuze y que Foucault está haciendo una pregunta retórica.

constituyente. Y si la filosofía quiere entender el presente, como quiere hacerlo la filosofía foucaultiana, tiene que estudiar las prácticas sociales, aunque no sean filosóficas; tiene, entonces, que arriesgarse a salir de la interioridad filosófica en la que está encerrada la filosofía universitaria y tradicional y estudiar lo no filosófico.

Si algo ha caracterizado a la filosofía foucaultiana es haber *abierto* a la filosofía a lo no filosófico, no a su Otro sino a sus *otros*: *la historia, las ciencias humanas, la locura, las prisiones, etc.*

Los títulos mismos de los libros de Foucault atestiguan eso: en ellos aparecen palabras diferentes a palabra “filosofía”: historia, arqueología, etc.; en ellos aparecen temas aparentemente exteriores a la filosofía: la locura, la clínica, las ciencias humanas, etc.; en ellos se trata de responder a preguntas diferentes a las preguntas filosóficas tradicionales: no qué es el conocimiento ni cuáles son sus condiciones de posibilidad en general sino cuáles son las condiciones históricas y determinadas del saber, sus condiciones de existencia, etc.

Ser foucaultiano es preguntarse, como podemos leer en un texto foucaultiano sobre Hyppolite, “¿qué relación tiene la filosofía con lo que no es ella, y sin lo que, sin embargo, no podría ser?” (DyE, t I, p. 783), qué relación existe, entonces, entre “la filosofía” y la “no-filosofía” (DyE, t I, p. 784).

Para la filosofía foucaultiana es un hecho que existe lo “no filosófico”, que existen prácticas anteriores, exteriores e independientes a la filosofía, incluso que la filosofía puede estar determinada, hasta cierto punto (al nivel de sus condiciones de existencia), por ellas.

En su polémica con Derrida, Foucault le objeta a este: “¿podría haber alguna cosa anterior o exterior al discurso filosófico? ¿Puede tener su condición en una exclusión, en un rechazo, en un riesgo, eludido, y, por qué no, en un miedo?” (DyE, t II, p. 247, HL, t II, p. 342). La respuesta de Foucault es obviamente afirmativa: sí, existe lo no filosófico, existen prácticas anteriores, exteriores e independientes a la filosofía e incluso la filosofía puede estar determinada, hasta cierto punto, por ellas.

En una entrevista de 1970, ya citada, nos dice que “he estado siempre preocupado por el problema de una elección original nacida fuera de la filosofía” y agrega: “me he preguntado si no habría, en las diferentes actividades que forman el sistema social e igualmente en aquellas que son menos visibles, más ocultas o más discretas, algunas de las elecciones originales más fundamentales de nuestra cultura y de nuestra civilización” (DyE, t II, p. 108).

En otra entrevista nos dice que la filosofía es “el lugar de una elección original” que “se encuentra a la base de toda una cultura” (DyE t II, p. 105) y aclara: “por elección original no entiendo solamente una elección especulativa. En el dominio de las ideas puras, sino una elección que delimitaría todo un conjunto constituido por el saber humano, las actividades humanas, la percepción y la sensibilidad”.

Foucault no aclara exactamente que entiende por “elecciones originales” pero creo se refiere no a elecciones “originarias”, aquellas a partir de las cuales todo sería posible, sino “originales” (*choix originels*), esto es, decisivas para nuestra cultura, acontecimientos que han marcado una diferencia en nuestra historia o que han traído consigo la aparición de un nuevo tipo de objeto para la reflexión. Y lo que nos dice Foucault es que no todas las elecciones originales se realizan al interior de la filosofía sino que muchas, quizá su mayoría, se realizan fuera de ella.

La cuestión es que si en el pasado “esa elección (*original*) se hacía con la filosofía como punto de partida y en el seno mismo de la filosofía, en relación con todo una cultura, todo un dominio de saber, toda una forma de pensar” (DyE, t II, p. 106), actualmente las elecciones filosóficas se hacen en dominios que ya no pertenecen a la filosofía. La elección original “tiene hoy día lugar en otras actividades, sean ellas científicas, políticas y literarias”¹⁴.

Por eso dice que prefiere apoyarse “en obras literarias más que en obras filosóficas”, pero aclara que le interesa la literatura “en la medida en la que es el lugar en donde nuestra cultura opera algunas elecciones originales” (DyE, t II, p. 107).

En su texto “Réponse à Derrida” de 1971, Foucault nos dice que “me he esforzado... por liberarme en la medida en la que es posible liberarse, durante algún tiempo, de las interrogaciones que me han impuesto” (DyE, t II, p. 284): las interrogaciones acerca del ser eterno de las cosas, acerca de las condiciones de posibilidad últimas de todo, etc., las preguntas típicas de la filosofía universitaria. Foucault

¹⁴ ¿Cuáles serían ejemplos de esas “elecciones originales”?

Por ejemplo, “los análisis efectuados por Marx no eran filosóficos en su espíritu, y no debemos considerarlos como tales. De la misma manera, Freud no era filósofo y no tenía ninguna intención de serlo... Pero el hecho de haber descrito a la sexualidad como lo ha hecho... muestra que se trata de una elección original. Y reflexionar en la elección operada por Freud es mucho más importante para nuestra cultura que las elecciones filosóficas de sus contemporáneos, como Bergson o Husserl” (DyE, t II, p. 106).

dice que “discutir sobre el ser significa hablar al interior de una tradición histórica cerrada tal como es la visión de la enseñanza de la filosofía a partir del siglo XV” (DyE, t II, p. 552).

En una entrevista, “Prisiones et asiles dans le mécanisme du pouvoir” de 1974, dice que “no hay filosofía sin objeto”. Pero Foucault se opone a la idea de que la filosofía solo puede reflexionar sobre objetos o temas “filosóficos” (el “ser”, por ejemplo): “se puede filosofar sobre miles de objetos maravillosos, espléndidos, divertidos, poco conocidos: los locos, la policía, los pobres, ¿Por qué no filosofar sobre eso?” (DyE, t II, p. 522). Foucault intentó hacer precisamente reflexionar sobre ellos¹⁵.

En resumen, si la filosofía quiere entender realmente el presente, tiene que salir de ella misma y convertir en filosóficos, en objetos de reflexión filosófica, a nuevos objetos¹⁶.

En efecto, en sus conversaciones con Trombadori de 1978, nos dice que “si queremos plantear los problemas de manera rigurosa, precisa y apta, para levantar interrogaciones serias, ¿no es necesario ir a buscarlas justamente en las formas más singulares y más concretas?... es decir ir a buscar los datos y las preguntas allá, donde están. Y, además, no pensar que el intelectual puede, a partir solamente de sus investigaciones librescas, académicas y eruditas, plantear las verdaderas cuestiones concernientes a la sociedad en la que vive. Al contrario, uno de las primeras formas de colaboración con los no-intelectuales es justamente escuchar sus problemas y trabajar con ellos para formularlos” (DyE, t IV, p. 84).

Esta idea también la expresa en una entrevista de 1982, en donde dice que: “después de haber estudiado la filosofía, he querido ver qué era la locura: había estado un poco loco para estudiar la razón, he sido muy razonable al estudiar la locura” (DyE, t IV, p. 779).

No hay duda, solamente un necio lo negaría, que en los textos foucaultianos existe una constante referencia a lo extrafilosófico y a lo no filosófico; sin embargo, la cuestión es si ello implica que los textos foucaultianos no son ni pueden ser, por ese solo hecho, filosóficos o, peor, si por ello son antifilosóficos¹⁷.

Mi tesis es, lo repito, que a pesar de eso, los textos foucaultianos sí son filosóficos y que no existe contradicción entre ello y sus intentos por “salir de la filosofía”. Pues la filosofía foucaultiana busca sí, evitar a la filosofía tradicional *pero* propone un nuevo tipo de filosofía¹⁸.

¹⁵ Foucault reconoce, en “Entrevista con Michel Foucault” de 1971, que “es a Hegel a quien debemos la más grande expansión del campo de los objetos filosóficos. Hegel ha hablado de las estatuas góticas, de los templos griegos, de las trapos viejos... De todo, en suma” y afirma “de Hegel a Sartre, el campo de los objetos ha proliferado”. Pero señala que respecto a ellos el campo filosófico se ha “desplazado”, pues la pregunta ya no es cómo es posible el mundo a partir de la conciencia, de la libertad, etc., sino “¿Cómo es posible que el yo, la conciencia, el sujeto o la libertad hayan emergido en el mundo de la historia, de la biología, de la sexualidad, del deseo?” (DyE, t II, p. 164). Foucault, de nuevo, intentó responder a preguntas como estas.

¹⁶ Y el mejor ejemplo de los que dice Foucault lo encuentra en Nietzsche (pero, ojo, hay que fijarse en qué Nietzsche).

Para Nietzsche, dice Foucault, “filosofar consistía en una serie de actos y de operaciones que pertenecían a diversos ámbitos: describir una tragedia griega era filosofar, era filosofar ocuparse de la filosofía o de la historia” (DyE, p. 612, Tr., p. 81). Foucault ha dicho que “Nietzsche ha multiplicado los gestos filosóficos. Se ha interesado en todo, en la literatura, en la historia, la política, etc. Ha buscado a la filosofía en todos lados” (DyE, t I, p. 552), pero ¿no podríamos decir lo mismo de Foucault? Foucault se interesó por la literatura, la política, la historia, las ciencias humanas, etc., pero también por temas u objetos de estudio poco comunes para la filosofía: la locura, la enfermedad, el castigo, la sexualidad, etc., pero ello no significa que no haya hecho filosofía; por el contrario “ha multiplicado los gestos filosóficos”, ha hecho filosofía de nuevas maneras y en lugares en los que no había llegado la filosofía.

¹⁷ Como dice Renault, en su libro *La era del individuo*, “el genio propio de Foucault” ha consistido en intentar aplicar a la filosofía “en campos y en asuntos que hasta entonces habían permanecido fuera del discurso filosófico” (*Op. cit.*, p. 355-356). O como también dice Merquior: “al intentar una combinación sumamente original de filosofía e historia, Michel Foucault emprendió una revitalización de la reflexión filosófica a través de varios análisis sugestivos del pasado de Occidente” (*Op. cit.*, p. 9); también nos dice Merquior que Foucault “se volvió hacia la historia, pero con el ojo atento a ciertos fascinante territorios ignorados del pasado de occidente” (*Ibid.*, p. 16).

¹⁸ ¿Foucault nunca se ocupó de cuestiones filosóficas?

Otra objeción importante contra mi tesis de que el trabajo foucaultiano es filosófico y que constituye una filosofía es que, en realidad, objetaran muchos, nunca trató cuestiones filosóficas y cuando las tocó nunca hizo una tratamiento filosófico de ellas¹⁸.

Por ejemplo, se preguntó acerca del saber y no de la ciencia, hizo historia de la verdad pero no se preguntó qué es la verdad y no existen textos en los que analice ese concepto, en que discuta las diferentes teorías sobre ella; simplemente presupone una teoría de la verdad sin nunca explicitarla; pretende cuestionar la concepción tradicional de la verdad a través de la historia, pero no se da cuenta de que su propia historia presupone como verdadera la concepción tradicional de la verdad.

Igualmente, se preguntó por la enfermedad y el castigo, pero se preguntó por el *cómo* y no por el *qué* ni por el *por qué*; por ejemplo, nunca se preguntó qué es la felicidad o qué es lo bueno.

Por otra parte, en sus textos encontramos descripciones históricas, referencias a hechas, pero no argumentaciones, no encontramos análisis de los conceptos que utiliza ni discusión con las posiciones contrarias a la suya.

d) La dispersión actual de la filosofía

Una objeción contra mi idea de que el trabajo foucaultiano es “filosófico” es que, supuestamente, Foucault afirmó que la filosofía “no existe”, que ha desaparecido y que, por consecuencia, él mismo no puede ser filósofo o su trabajo ser filosófico.

En efecto, una idea que se puede encontrar en algunos textos foucaultianos es que la filosofía no es simplemente una disciplina universitaria, no es una actividad que únicamente realizan los que estudiaron filosofía o los que la enseña en alguna universidad, no se reduce al estudio de problemas y objetos filosóficos (como el “ser”), no es un simple comentario de textos filosóficos y no se expresa únicamente en los tratados de filosofía, etc. La filosofía, nos dice Foucault, se ha des-disciplinarizado, pues se puede realizarse al interior de diferentes disciplinas.

Lo que nos dice Foucault es que la filosofía es una actividad, una serie de operaciones que pueden ejercerse en diferentes dominios objetivos, no únicamente las ciencias humanas sino también las ciencias duras; ¿de qué tipo de operaciones habla Foucault? De distinguir, resaltar, hacer aparecer un objeto nuevo para el saber¹⁹.

¿Quiénes son filósofos entonces?: “se puede decir que en el s. XX todo hombre que descubre o que inventa, todo hombre que cambia algo en el mundo, el conocimiento o la vida de los hombres es, en un sentido, filósofo”, responde Foucault.

En otro texto, “La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est ‘aujourd’hui’” de 1967, Foucault nos dice que “la situación de la filosofía ha cambiado mucho desde hace un siglo”. ¿En qué sentido? En el sentido de que “la filosofía se ha aligerado de toda una serie de investigaciones que han constituido las ciencias humanas” y de que “la filosofía ha perdido su estatuto privilegiado en relación al conocimiento en general y a la ciencia en general. Ha dejado de legislar, de juzgar”; no solo eso, sino que también “la filosofía ha dejado de ser una especulación autónoma sobre el mundo, el conocimiento o el ser humano. Ha llegado a ser una forma de actividad comprometida en cierto número de dominios”, en los que se convierte en una “filosofía en acto”. La filosofía nos dice Foucault “ha llegado a ser una forma de actividad comprometida en cierto número de dominios” (DyE, t I, p. 580)²⁰.

Esta idea aparece en otro texto de mediados de los años sesenta: “la filosofía si no se ha volatilizado al menos se ha dispersado, que hoy el trabajo teórico en cierto modo se conjuga en plural. La filosofía, la actividad filosófica, se produce en diferentes territorios que están como separados unos de otros” (DyE, t I, p. 662, Tr., p. 39). En otro texto nos dice que “la filosofía, en tanto que actividad autónoma ha desaparecido” (DyE, t II, p. 105).

Foucault nos dice, pues, que la filosofía se ha dispersado y pluralizado. Pero es preciso aclarar que cuando Foucault habla de que la filosofía se ha “dispersado” se refiere a que en el pasado la filosofía era una práctica autónoma y con límites precisos (cosa que no ocurre actualmente), no a que haya desaparecido por completo. La filosofía se ha “dispersado” en el sentido de que no está localizada en un único lugar.

Foucault dice que “se habla comúnmente de un empobrecimiento del pensamiento filosófico; juicio inspirado por conceptos superados” pero él dice que, al contrario, “hay una reflexión filosófica extremadamente rica en un campo que no forma parte de la filosofía. Los etnólogos, los lingüistas, los

A tales cuestiones solamente podré responder una vez que haya expuesto en qué consiste la ontología histórica del presente y, más en concreto en qué consiste su ontología histórica de la verdad, pues si ella se ocupa de la verdad, entonces es filosófica.

¹⁹ La filosofía, nos dice Foucault, en “Che cos’è Lei Professor Foucault?” de 1967, es una actividad, pero “una actividad que se puede especificar en un campo o en otro”. Foucault pone diversos ejemplos de esto: “Cuando Saussure distinguía la lengua del habla, y cuando, por tanto, hacía aparecer un objeto para la lingüística, ha realizado una operación de tipo filosófica. Cuando en el campo de la lógica, Russell, ha resaltado la dificultad, la imposibilidad de considerar la ‘existencia’ como un atributo, o la proposición existencial como una proposición del tipo sujeto-atributo, ciertamente ha hecho una labor lógica, pero la actividad que le ha permitido realizar ese descubrimiento era una actividad filosófica” (DyE, p. 612, Tr., p. 81). En otra entrevista “Foucault répond à Sartre” de 1968, Foucault habla de que “hay una actividad teórica que se produce en el campo de las matemáticas, una actividad teórica que se manifiesta en el dominio de la lingüística o en el dominio de la historia de las religiones o en el dominio de la historia” (DyE, p. 662, Tr., p. 40).

²⁰ En la misma entrevista Foucault dice que “cuando las matemáticas han pasado por su gran fase de crisis al inicio del siglo XX, es por una serie de actos filosóficos que se le ha buscado nuevos fundamentos. Es por un acto filosófico igualmente que la lingüística se ha fundado hacia los años 1900-1920. Es también por un acto filosófico que Freud ha realizado el descubrimiento del inconsciente como significación de nuestras conductas. Se puede preguntar igualmente si, en los dominios de la práctica, el socialismo, por ejemplo, no es una especie de filosofía en acto” y agrega: “en esta medida, si es verdad que las ciencias humanas han descendido a la calle e impregnan un cierto número de nuestras acciones, ellas han reencontrado, en esa misma calle, instalada antes que ellas, a la filosofía” (DyE, t I, p. 580). Notemos que Foucault le asigna a la filosofía una función de fundamento.

sociólogos, los psicólogos, realizan actos filosóficos. El saber se ha desmultiplicado” (DyE, t I, p. 552). Notemos que en la cita anterior Foucault se opone a la idea de que vivimos una época de pobreza filosófica, del fin de la filosofía, etc., y afirma que, por el contrario, vivimos una época de una extraordinaria riqueza filosófica, pues solamente existiría pobreza si juzgamos el presente desde la perspectiva de la filosofía tradicional (en efecto, la filosofía disciplinarizada, la filosofía universitaria, brilla por su pobreza), pero si pensamos que la filosofía es una actividad, una actividad que se puede ejercer en distintos dominios nuestro juicio será contrario: nunca como hoy se han realizado tantas actividades filosóficas y en tantos lados.

Aclaremos de nuevo: “dispersión de la filosofía” no significa “desaparición de la filosofía”; la filosofía sigue existiendo pero de un modo disperso, esto es, al interior de otras disciplinas, ejerciéndose en diversos campos, anteriormente ajenos a la filosofía. Foucault no habla del fin de la filosofía sino de determinado tipo de filosofía.

Y Foucault dice que dado que la filosofía es “un tipo de actividad inherente, interna a un dominio objetivo” entonces “no se le puede exigir más a ella una perspectiva totalizante” (DyE, p. 612, Tr., p. 81), sino que será parcial y limitada (como veremos al final de este capítulo que es la filosofía foucaultiana).

Otra idea fundamental de la filosofía foucaultiana es que la pluralidad actual de trabajo teórico “desemboca en una filosofía que aún no ha encontrado su pensador único ni su discurso unitario” (DyE, t I, pp. 662-663, Tr., p. 40), pues “esta crisis no ha producido ninguna filosofía suprema... no existe filosofía que marque esta época” (DyE, t III, pp. 622).

Ciertamente en la época actual no existe una “filosofía primera” pero ello no significa que la filosofía no existe; por el contrario, existen una gran cantidad de filosofías, como la foucaultiana.

e) El trabajo foucaultiano, ¿historia o filosofía?

Si se acepta por un momento la idea de que el trabajo foucaultiano no es filosófico, por sus referencias no- y extra-filosóficas, por hablar de la dispersión de la filosofía, de un pensamiento más allá de ella, etc., entonces, se puede preguntar, ¿qué tipo de trabajo fue? Histórico, responderían muchos con toda seguridad.

En efecto, la principal objeción frente a mi propuesta de que el trabajo foucaultiano es filosófico, es la idea de que el trabajo foucaultiano es histórico y de que Foucault fue un historiador que por medio de la historia pretendió acabar con la filosofía.

Si antes he sostenido que los textos foucaultianos constituyen una filosofía, se adivinará entonces que me opongo a la idea de que ellos son simplemente textos históricos.

Pero la idea de que Foucault fue un historiador y que su trabajo es histórico cuenta con muchos puntos a su favor.

En principio, los intérpretes del trabajo foucaultiano. Para ellos la manera en la que Foucault buscó acabar con la metafísica y con la filosofía fue a través de la historia, una historia positivista, basada en hechos y no en especulaciones; Foucault intentó mostrar que la filosofía lejos de ser el fundamento de toda actividad no es sino el producto de condiciones históricas, una ideología que sirve para ocultar y legitimar las relaciones de dominación. La historia foucaultiana sería una historia, pura, libre de toda filosofía, destinada a poner fin a la filosofía ²¹.

²¹ En 1978 Veyne publicó un texto titulado “Foucault revoluciona la historia” y debe confesar que algunas de sus ideas sobre la filosofía foucaultiana son idénticas a las mías, o, mejor dicho, que las mías son semejantes a las de él (pues las suyas sus anteriores, aunque las mías no se basan en ellas). Pero en otras de sus ideas me separo radicalmente, principalmente en lo que se refiere a que el trabajo foucaultiano es historia y no filosofía, a sus ideas de que la filosofía es siempre (y no puede ser de otra manera) metafísica, racionalista, esencialista, etc., así como a su ideas de que el positivismo, el nominalismo, etc., no son filosofías. También me opongo a su idea de que el trabajo foucaultiano constituye una “revolución científica”: solamente alguien que no conozca bien la filosofía, como Veyne, podría afirmar eso. Veyne mezcla, sin remordimiento alguno, ideas platónicas, escolásticas, nietzscheanas, wittgenstenianas, etc. Dice que las cosas “no existen” pero que el mundo “es lo que es”; dice que “no existe la verdad” pero afirma que “lo que verdaderamente es...”; en fin, el fuerte de Veyne no es la filosofía.

Veyne comienza diciendo que “de sobra es conocido el nombre de Foucault para necesitar largas introducciones” y que “mejor será que pase inmediatamente a dar ejemplos concretos de la aplicación de su método para descubrir su utilidad práctica y tratar de disipar los celos que pueden sentirse hacia ese filósofo” (*Op. cit.*, p. 199). No estoy de acuerdo con lo que dice Veyne en el texto anterior por varias razones: el que sea muy conocido Foucault no implica que su trabajo también lo sea y no creo que se pueda dar por sentado dicho conocimiento; creo que antes de dar “ejemplos concretos” del “método” de Foucault, es necesario buscar en qué consiste este (y si ese “método” realmente existe); además no estoy de acuerdo en que el trabajo foucaultiano se base en un “método”, sino en una filosofía.

El escrito de Veyne está dirigido a los historiadores y en contra de los filósofos (racionalistas, metafísicos, etc.). Veyne dice que el “pensamiento” de Foucault, es un “pensamiento complejo, algo muy sencillo y muy nuevo”, pero sobre todo, que es un pensamiento que “no puede menos que colmar de satisfacción al historiador” pues “es lo que esperaba y

Los críticos, lo hemos visto, están de acuerdo con esta idea, solamente que señalan que Foucault cae en el historicismo y que existe una contradicción entre sus pretensiones positivistas y sus presupuestos metafísicos.

En segundo lugar, en los títulos de los libros de Foucault aparece la palabra "historia" pero no la palabra "filosofía"; el estilo de ellos se parece más al de los historiadores que al de los filósofos: encontramos largas descripciones acerca de acontecimientos del pasado, fechas, etc., y no discusiones acerca de conceptos.

Por si fuera poco, cuenta con el apoyo de las declaraciones de Foucault, en las que dice ser historiador y realizar un trabajo histórico.

Y en una entrevista, "Le pouvoir, une bête magnifique" de 1977, dice: "soy un historiador, no soy un filósofo especulando sobre la historia del mundo" (DyE, t III, p. 371). En otra entrevista dice igualmente que sus obras "conciernen esencialmente a la historia" (DyE, t II, p. 107).

Pero, en otra entrevista, "Le style de histoire" de 1984, nos dice que "Ariès era historiador, ha querido hacer una obra de historiador. Mientras que yo, en el fondo, hacía filosofía" (DyE, t IV, p. 652). Foucault "en el fondo" es un "filósofo".

Aunque en "Dialogue on Power" de 1978, a la pregunta de si su trabajo es filosófico o histórico responde: "ni lo uno ni lo otro" (DyE, t III, p. 466).

Pero si su trabajo no es ni histórico ni filosófico, entonces, ¿qué es?

En *La arqueología del saber* Foucault se plantea, en efecto, a través de un interlocutor imaginario un crítico), el problema del estatuto de su discurso: "el lugar en la crisis de la que habla, ¿cuál es, entonces, el título de su discurso? ¿De dónde viene o de dónde podía recibir su derecho a hablar?". Y sigue objetando el interlocutor foucaultiano: "está obligado a decirnos qué son esos discursos que usted se obstina, desde hace diez años, en proseguir, sin haber tenido nunca el cuidado de establecer su estado civil. En una palabra ¿qué son: historia o filosofía?" (AS, p. 267, Tr., p. 344).

El trabajo foucaultiano es una filosofía que combina a la filosofía y a la historia, es una filosofía que no hace ni filosofía ni historia en sentido tradicional, que hace historia pero no a la manera de los historiadores sino a la manera de los filósofos pero sin hacer filosofía de la historia y sin limitarse a hacer historia de la filosofía.

Foucault se opone a las relaciones que tradicionalmente se han establecido entre la filosofía y la historia. Por ejemplo, nos dice, en "Nietzsche, la généalogie, la histoire" de 1971, que "la historia tiene algo mejor que hacer que ser sirvienta de la filosofía" (DyE, t II, p. 149, Tr., p. 22). Foucault se opone, pues, a la idea de que la filosofía tiene un papel legislador respecto de la historia.

Y, sin duda, también considera que si queremos librarnos de la filosofía tradicional, si queremos cuestionar sus pretensiones absolutistas, tenemos que recurrir a la historia. Como pregunta Foucault, en "Jean Hyppolite. 1907-1968" de 1969, "¿la historia no es el lugar privilegiado donde puede aparecer la finitud filosófica?" (DyE, t I, p. 781).

Si la filosofía foucaultiana intenta poner en cuestión y escapar al pensamiento antropológico y a la metafísica de lo Mismo, pero sin caer en el positivismo, necesita de la historia.

Pero Foucault aclara, en "Sur les façons d'écrire l'histoire" de 1967, que "no por esto la historia ha de desempeñar el papel de filosofía de las filosofías o ha de querer ser el lenguaje de lenguajes, como

hacia ya tiempo de forma confusa" (*Ibid.*, p. 200). Foucault "no habla de nada distinto de lo que habla de lo que habla cualquier historiador... lo único que hace es hablar de ello con rigor y descubrir sus perfiles ásperos en lugar de hablar de ello en términos imprecisos y generosos"; en efecto, "habla de lo mismo que nosotros", los historiadores (*Ibid.*, p. 210). No estoy seguro de esto que dice Veyne (habría que preguntarle a los historiadores para saber si es cierto), en lo que sí estoy seguro es que el trabajo foucaultiano es lo que esperaban muchos estudiosos de la filosofía.

Veyne, a pesar de que antes calificó a Foucault como "filósofo", dice, sin embargo, que es "el historiador completo, el final de la historia" y que "nadie pone en duda que este filósofo es uno de los mayores historiadores de nuestra época, pero que también podría ser el autor de la revolución científica que perseguían todos los historiadores". Foucault es el historiador completo, según Veyne, porque es nominalista, pluralista y positivista: "es el primer historiador totalmente positivista" (*Ibid.*, p. 200). Veyne, por lo visto, no tiene noticia de que ha habido antes filósofos normalistas, positivistas y hasta pluralistas.

Veyne acepta que "el positivismo no es más que un programa relativo y... negativo: siempre se es el positivista para alguien, cuyas racionalizaciones se niegan; después de eliminar las ficciones metafóricas, hay que reconstruir un saber positivo" (*Ibid.*, p. 229).

El trabajo foucaultiano, dice Veyne "desplaza las fronteras de la filosofía y de la historia porque transforma los contenidos de una y otra" (*Ibid.*, p. 226). Veyne dice que "se cree que la historia según Foucault es filosofía (lo cual no es ni verdadero ni falso)" (*Ibid.*, p. 309). Ahora bien si no es verdadero ni falso que Foucault es filósofo, ¿es entonces historiador?, pues Veyne dice que "¿sigue siendo historiador Foucault? No hay respuesta verdadera ni falsa a esa pregunta" (*Ibid.*, p. 238). En fin...

quería en el siglo XIX un historicismo que tendía a pasar la cuenta del poder legislador y crítico de la filosofía” (DyE, t I, p. 598, Tr., p. 77). La historia, para Foucault, no es una metafilosofía ni puede asumir las antiguas funciones de la filosofía, como quieren algunos intérpretes de su trabajo.

Pero, ¿por qué recurrir a la historia?

En la entrevista “Le style de histoire” de 1984, Foucault dice que siempre le ha sorprendido, en los filósofos que “su ignorancia de la historia era, no diría total, sino principal” y que “no saber historia” es la regla fundamental de los filósofos (DyE, t IV, p. 652).

En “El poder una bestia magnífica” de 1977, Foucault señala que la filosofía fenomenológica, de corte existencialista, dominante en la época cuando era estudiante, que se basa en el análisis de la conciencia; pero que, en la actualidad, encontramos “una importancia cada vez menos grande ligada a la experiencia inmediata, vivida, íntima de los individuos”.

En la filosofía contemporánea encontramos, dice Foucault, “en revancha, una importancia creciente acordada a la relación entre las cosas, a las culturas diferentes a la nuestra, a los fenómenos históricos”; así él, como otros pensadores, fue “conducido a utilizar material histórico y, en lugar de hacer introspecciones, análisis de mí mismo, el análisis de mi experiencia vivida, me he lanzado a corpus perdidos en el polvo de los archivos, he intentado encontrar los documentos, los textos, los testimonios” (DyE, t III, p. 372). Precisamente la filosofía foucaultiana, en lugar de plantear problemas filosóficos en abstracto, los plantea “sobre el fondo de un análisis histórico real”. Y Foucault piensa que el fracaso de los grandes sistemas especulativos para realizar el análisis actual lo que nos remite ahora a “una especie de empirismo, que quizá no es muy glorioso, el empirismo de los historiadores” (DyE, t III, p. 377).

En sus conversaciones con Trombadori de 1978, dice que una característica de los filósofos tradicionales es que “hacían poca historia en sentido pleno, se referían a investigaciones relacionadas con otras, una historia ya escrita y autenticada por un cierto número de historiadores” (DyE, T IV, p. 75-76); en efecto, “consideraban que el trabajo del historiador de una materia les suministraba una especie de fundamento material susceptible de explicar los fenómenos de otro tipo a los que ellos llamaban fenómenos sociológicos o psicológicos... Una actitud así implica dos postulados: primero, aquello de lo que hablan los filósofos no es del mismo orden que la historia venidera (lo que pasa en la cabeza de alguien es un fenómeno sociológico que no le compete); segundo, una historia, en cuanto se ha admitido que está bien hecha y habla de economía, tendrá en sí misma poder explicativo” (DyE, T IV, p. 76).

Es decir, Foucault se opone a la idea de que los filósofos pueden encontrar en la historia una materia prima para sus reflexiones y de que la historia solamente por hablar de “condiciones materiales” es ya correcta.

En “A propos des faiseurs” de 1983, Foucault dice que: “durante mucho tiempo. La filosofía, la reflexión teórica o la ‘especulación’ han tenido con la historia una relación distante y quizá un poco altiva. Se solía pedir a la lectura de obras históricas, frecuentemente de buena calidad, un material considerado como ‘bruto’ y por tanto como ‘exacto’; y era suficiente con reflexionar sobre él o reflexionarlo para darle un sentido y una verdad que no poseía por sí mismo” (DyE, t IV, p. 412). Pero en la actualidad la máxima para el filósofo es “no recibir todo hecho, de las manos de los historiadores, eso sobre lo que debía reflexionar”. Es necesario “ir a buscar por sí mismo, para definir y elaborar un objeto histórico”, esto para “no ser sin saberlo, prisionero de los postulados implícitos de la historia” y esa es “una manera de dar a la reflexión sobre los objetos históricos un perfil nuevo”. Lo anterior hace posible, entre la filosofía y la historia, un tipo de relaciones que no son “ni la constitución de una filosofía de la historia ni el descubrimiento de un sentido oculto en la historia” (DyE, t IV, p. 413). Foucault aclara, entonces, que su trabajo no es simplemente una reflexión sobre la historia, sino “una reflexión *en* la historia. Una manera de hacer en el pensamiento la prueba de la historia; una manera también de someter al trabajo histórico a la prueba de una transformación de cuadros conceptuales y teóricos” (DyE, t IV, p. 413).

La historia no es una materia prima, sino que implica determinados presupuestos que el filósofo puede aceptar sin saberlo si toma su material de los historiadores, por ello debe investigar por él mismo.

Pero, ¿en qué sentido el trabajo foucaultiano es histórico? ¿Qué relación existe, entonces, entre la filosofía y la historia según la filosofía foucaultiana y en ella misma?

En “El sujeto y el poder” de 1979, nos da la clave: “mis libros no son tratados de filosofía, ni estudios históricos: a lo sumo, fragmentos filosóficos, en canteras históricas” (SyP, p. 217). Lo que nos dice aquí Foucault es que sus trabajo no son ni filosofía ni historia puras, sino investigaciones filosóficas en terrenos históricos.

En “Preface to the *History of Sexuality*” de 1984, nos confirma la idea de que la ontología histórica implica una doble referencia a la filosofía y a la historia (Cf., DyE, t IV, pp. 580-581).

Pero en “La poussière et la nuage” 1980, Foucault aclara que no intenta realizar “un ‘encuentro interdisciplinario’ entre ‘historiadores’ y ‘filósofos’ sino un trabajo en común de personas que buscan des-disciplinarizar” (DyE, t IV, p. 19).

Foucault, en “Le style de histoire” de 1984, nos dice que lo que ha querido hacer es “reflexionar filosóficamente sobre la historia”, más que reflexionar sobre una teoría o una filosofía de la historia y que, “de una manera un poco empírica y torpe”, ha enfrentado “un trabajo tan próximo como es posible al de los historiadores pero para plantear cuestiones filosóficas concernientes a la historia” (DyE, t IV, p. 652).

Foucault está, pues, lejos de identificar a la historia y a la filosofía, y está lejos de decir que su trabajo es simplemente histórico.

Por ejemplo, en “Table ronde du 20 mai 1978”, Foucault dice que lo que a él le interesa es el problema de la historia de la verdad, “al que todo historiador tiene derecho a permanecer indiferente. Más si a este problema lo planteo en unos análisis históricos, esto no implica que le pida a la historia que me brinde una respuesta: simplemente quisiera percibir qué efectos produce esta cuestión sobre el saber histórico”, sino que “se trata de los efectos, sobre el saber histórico, de una crítica nominalista que se formula a sí misma a través de análisis históricos” (DyE, p. 34, DP, p. 231-232).

En las citas anteriores encontramos distintos tipos de afirmaciones: una en el sentido de que él es historiador y no un filósofo de la historia, otras en el sentido de que, a pesar de todo es historiador y que su trabajo es un trabajo filosófico sobre la historia, no es una filosofía de la historia, sino una filosofía histórica.

Foucault no fue simplemente un historiador, o un historiador en sentido tradicional: fue un filósofo haciendo historia, realizando la actividad filosófica en los dominios de la historia.

Las relaciones entre la historia y la filosofía, son, sin duda, complicadas. Pero digamos que toda historia presupone una filosofía, y que no existe historia pura: toda historia presupone ciertas concepciones filosóficas.

Pero, igualmente, la filosofía necesita de la historia, si es que quiere evitar caer en especulaciones vanas, generalizaciones precipitadas o abstracciones vacías.

La filosofía foucaultiana nos dice que son posibles otras relaciones entre la filosofía y la historia además de la filosofía de la historia y de la historia de la filosofía.

La filosofía foucaultiana no utiliza a la historia para verificar sus teorías filosóficas o para ejemplificar sus tesis, no intenta sustituir a la filosofía por la historia ni intenta falsar a la filosofía por medio de historia positivas.

Las historias foucaultianas son la filosofía foucaultiana puesta en práctica, en acto.

La filosofía foucaultiana necesita de la historia para escapar a la filosofía tradicional, la cual está encerrada en sí misma y se limita a un análisis de textos filosóficos.

Pero necesita también de la filosofía para no caer en los simplismos de los historiadores, para poder cuestionar los supuesto filosóficos que subyacen a los conceptos, principios y métodos de la historia tradicional, de la historia de las ideas.

Pero si el trabajo foucaultiano recurre a la historia, no se reduce a ella, no es un trabajo puramente histórico; no porque tenga algo de malo la historia o por que la filosofía sea superior a ella sino porque sus fines son diferentes.

f) ¿Arqueología o genealogía?

Otra objeción contra la idea de que existe una filosofía foucaultiana es que Foucault calificó a su trabajo, más bien, con otros nombres: “arqueología” o “genealogía”, las cuales serían diferentes tanto de la historia como de la filosofía. Según esto, Foucault no sería un filósofo sino un “arqueólogo” o un “genealogista”, claro está, dependiendo del momento en que realizó su trabajo: en el periodo arqueológico de los años sesenta o en el genealógico de los años setenta u ochenta²².

²² Como ya dije desde la introducción, se suele “periodizar” a la “obra” de Foucault en tres periodos: periodo arqueológico, genealógico y ético. Cada uno de estos tres periodos se caracterizaría por un método; obviamente, el primero por el “método arqueológico”, el segundo por el “método genealógico” y el tercero no tendría un método específico (¿la problematización?). Dichos “métodos” serían expuestos en los libros metodológicos y programáticos como los serían *La arqueología del saber*, *La voluntad de saber* y *El uso de los placeres*, respectivamente. Además se considera que cada uno de estos métodos tiene su objeto propio, diferente al de los otros: el primero el saber, el segundo, el poder o el poder-saber y el tercero el sujeto o las prácticas de sí. Según esto, los textos foucaultianos estarían polarizados en una arqueología del saber, en una genealogía del poder y en una ética del sujeto.

Cada uno de esos “periodos” tendría etapas intermedias, por supuesto: de formación, de desarrollo, etc. y cada periodo sería interrumpido por una “crisis” provocada por algún acontecimiento externo o interno. La partición coincide

Dicha partición, es verdad está apoyada en buena medida por las propias declaraciones de Foucault; en efecto, no solamente en entrevistas sino en diversos textos, incluidos dentro de ellos algunos libros, Foucault habló de que su trabajo era “arqueológico” o “genealógico”.

Quizá podría parecer justificado hablar de un periodo “arqueológico” para referirse a los textos foucaultianos de los años sesenta, pues en el “Prefacio” a *Historia de la locura* habla de una “arqueología del silencio”, además *El nacimiento de la clínica* lleva como subtítulo “Una arqueología de la mirada clínica” y *Las palabras y las cosas* lleva como subtítulo “Una arqueología de las ciencias humanas”; por si fuera poco, el libro en donde Foucault pretendió aclarar lo que había hecho en sus libros anteriores, en donde trató de responder a las críticas que se le habían hecho y en el que intentó aclarar el procedimiento que había seguido se llama, precisamente, *La arqueología del saber*.

En cuanto al periodo “genealógico” su justificación se encontraría, en primer lugar, en un texto de 1971, “Nietzsche, la genealogía y la historia”, en donde habla de la genealogía nietzscheana; en segundo lugar, en *El orden del discurso*, al hablar en lugar de la “voluntad de poder” nietzscheana de la “voluntad de saber”, pero también habla de su trabajo como una “genealogía”, así como en el libro *La voluntad de saber*, cuyo título revela desde ya la inspiración nietzscheana ²³.

Sin duda alguna es difícil resistirse a la idea de que existe una continuidad en el trabajo foucaultiano y que ella está dada por su interés por el sujeto, es difícil aceptar que en lugar de ruptura no hay más bien evolución o hasta superación de un periodo a otro. En efecto, en el periodo arqueológico, dirá alguien, Foucault no había conceptualizado las relaciones de poder, como sí lo hizo en el siguiente periodo, el genealógico, además en el tercero, el ético, resolvió una aporía a la que había llegado en genealógico, el problema de la libertad, etc.

Es difícil oponerse a dicha interpretación, igualmente, porque algunos de los más importantes intérpretes de la filosofía foucaultiana han establecido y popularizado dicha idea ²⁴.

Son evidentes además las ventajas de tal procedimiento: nos da la imagen de un mismo proyecto que se dirige, implícitamente a una meta, que por un momento se detiene en algún objetivo secundario, elabora sus instrumentos, los perfecciona, los lleva a sus límites, se da cuenta de sus errores y construye otros nuevos, los cuales superaran a los anteriores.

Con la partición cronológica de la filosofía foucaultiana es fácil escolarizar el trabajo foucaultiano, como lo muestra la gran cantidad de escritos dedicados a exponer dicha partición, a explicar en qué consiste, etc., pues, con ella, uno se libra del problema de marcar las diferencias y las continuidades, así como identificar las transformaciones: simplemente se expone un periodo y después el otro (primer capítulo: el periodo arqueológico; segundo capítulo: el periodo genealógico; tercer periodo y final: el periodo ético), libro por libro (en riguroso orden cronológico), asumiendo lo que dice Foucault en cada nuevo periodo, sin plantear ninguna cuestión fuera de las que se plantea el propio Foucault.

Pero si analizamos dicha partición con cuidado, es decir, recurriendo a lo que dicen los textos foucaultianos y no a lo que dicen los intérpretes sobre dicha partición, deja de ser evidente y resulta harto problemática.

En primer lugar, no debemos convertir al autor, en este caso a Foucault, en la verdad única y definitiva sobre lo que escribió; el propio trabajo foucaultiano ha puesto en cuestión las explicaciones en términos del autor.

En segundo lugar: en qué consisten los “métodos” arqueológico y genealógico?, ¿qué diferencias existen entre ellos?, ¿realmente son tan diferentes que ameritan el hablar de “periodos”?

En tercer lugar: ¿cuáles son las relaciones entre cada uno de esos tres periodos: de ruptura, de continuidad, de superación, de retroceso?

En cuarto lugar, esa partición es contraria a la propia filosofía foucaultiana, pues ella supone el uso de métodos, principios y nociones propias de la historia de las ideas que, como sabemos, la filosofía foucaultiana cuestionó con justificada razón.

sospechosamente con las tres décadas principales en las que se realizó el trabajo foucaultiano: sesenta, setenta y ochenta y con la propias etapas de la vida de Foucault.

²³ En cuanto al tercer periodo la justificación se encontraría en que Foucault, en *El uso de los placeres*, por ejemplo, dijo que su tema siempre había sido el sujeto, que los temas del saber y del poder eran secundarios respecto de él y que de hecho lo que le interesaba era el saber y el poder en relación al sujeto; otra justificación estaría en que definió su trabajo como una “ontología de nosotros mismos” en relación al saber, al poder y a la ética; otra justificación más se encontraría en que introdujo un concepto, el de “experiencia” que incluye juegos de verdad, relaciones de poder y prácticas de sí. Por si fuera poco en algunos textos clasificó sus libros en tres grupos. Además está el argumento de que eso fue lo último que dijo Foucault.

²⁴ Me refiero, desde luego a Dreyfus y Rabinow y a Morey.

La partición cronológica de la obra de Foucault pudo resultar necesaria y hasta fructífera en determinado momento (sobre todo con fines introductorios y explicativos de una obra sin duda difícil y compleja); pero en la actualidad ni resulta necesaria ni fructífera, porque, por principio, es inaceptable, y lo es porque sabemos que es falsa: es falso que existan “métodos” arqueológicos o genealógicos, es falso que existan “periodos”, etc. En el capítulo anterior ya he cuestionado y criticado las interpretaciones de Morey y de Dreyfus y Rabinow, y en los siguientes apartados y capítulos continuaré haciéndolo.

La partición no es totalmente falsa, pero sí imprecisa y discutible, sobre todo si en lugar de leer los textos de los intérpretes que han propuesto, defendido y sostenido dicha partición, leemos a los propios textos foucaultianos y no me refiere a los textos foucaultianos hasta hace unos años de difícil acceso o hasta desconocidos sino incluso a los grandes libros y a los propios libros en los que se basan dichos intérpretes para sostener tal partición.

En las siguientes páginas cuestionaré con más detalle la idea de que es conveniente hablar del trabajo foucaultiano como una “arqueología” o como una “genealogía”, pues dichos nombres están lejos de ser claros, de ser adecuados a lo que nombran, y tampoco son claras las diferencias entre ellos.

Mi tesis es que, a pesar de las diferencias, innegables e importantes diferencias que existen entre los textos foucaultianos de los años sesenta, setenta y ochenta, existe una continuidad que no está dada ni por un “método” ni por un “tema” ni por un “interés”, sino por determinado tipo de filosofía: la “ontología histórica del presente”.

Segundo, no hablo de “métodos” sino de “instrumentos de análisis”: analítica de los discursos (y no “arqueología del saber”), analítica de los poderes (y no “genealogía del Poder”) y analítica de los sujetos (y no “historia de la subjetividad”), las cuales son empleadas en las historias foucaultianas que toman la forma de “ontologías históricas del presente”. Creo que de esta manera se pueden evitar muchas de las críticas que se han hecho a la filosofía foucaultiana y podemos ver de manera más clara qué es lo que nos ofrece.

Pero mi tesis fundamental es que el trabajo foucaultiano es filosófico y que si recurrió en algún momento a los títulos de “arqueología” y “genealogía” fue para diferenciar su trabajo de la filosofía y de la historia tradicionales, pero una vez que nos damos cuenta de eso, nos damos también cuenta de que esa característica puede y debe ser nombrada de una mejor manera, pues esos títulos pueden dar lugar a confusiones²⁵.

• ¿Foucault escribió “libros metodológicos”?

Una idea que se tiene comúnmente es que Foucault, en *La arqueología del saber* expuso su “método arqueológico” y que en *El orden del discurso* y otros textos expuso su método “genealógico”.

Comencemos cuestionando, pues, la idea de que Foucault alguna vez propuso algún “método”, no solamente en el sentido de un conjunto de reglas, principios y conceptos que podrían ser aplicados uniformemente a distintos dominios sino cuestionemos incluso la idea de que Foucault alguna vez escribió libros “metodológicos”²⁶.

En “Michel Foucault, ‘Les Mots et les Choses’”, la primera entrevista con Bellour, de 1966, Foucault dice que “por arqueología, quisiera designar no exactamente una disciplina sino un dominio de investigación” (investigación del “saber implícito”) (DyE, t I, p. 498). Recalco: la arqueología no es una “disciplina”, por consiguiente tampoco un “método”, sino un “dominio de investigación”, es un nivel en el que se sitúa uno: la región arqueológica.

En el propio libro *La arqueología del saber*, el libro supuestamente metodológico del periodo arqueológico, Foucault dice que “no trato aquí de decir lo que he querido hacer en otro tiempo, en tal o cuál análisis concreto, el proyecto que tenía en la cabeza, los obstáculos que he encontrado, las renunciaciones a las que me he visto obligado, los resultados más o menos satisfactorios que he podido conseguir; no describo una trayectoria efectiva para indicar lo que habría debido ser y lo que será partir de hoy”. Por el contrario, dice, “intento elucidar en sí misma -a fin de tomar las medidas y establecer las exigencias- una posibilidad de descripción que he utilizado sin conocer bien las obligaciones y los recursos; más que buscar lo que he dicho, y lo que habría podido decir, me esfuerzo en hacer aparecer, en la regularidad que le es propia y que domino mal, lo que hacía posible lo que decía” (AS, p. 149, Tr., p. 192). En ese libro, pues, “intenta formular, en términos generales (y no sin muchas rectificaciones, no sin muchas elaboraciones), los *instrumentos* que esas investigaciones han utilizado en el camino o que han fabricado para las necesidades de lo que se busca” (AS, p. 26, Tr., p. 26).

²⁵ Lo que se refiere al “último periodo”, el “ético” o del “sujeto”, lo dejaré pendiente.

²⁶ En sus conversaciones con Trombadori Foucault dice que “llamó teórico a aquel que edifica un sistema general, sea de deducción, sea de análisis y lo aplica de manera uniforme a campos diferentes” (DyE, t IV, p. 42).

Foucault dice, pues, que no intenta, *La arqueología del saber*, hacer un recuento de lo que ha hecho ni de lo que va a hacer; sino que intenta elucidar una “posibilidad de descripción” (de nuevo, una “región”) e intenta formular, no un método, sino los “instrumentos” que ha utilizado en sus investigaciones.

En una entrevista posterior a la publicación de ese libro, “La naissance d’un monde”, dice que los libros anteriores los había escrito “en una semi-conciencia feliz, con mucha ingenuidad e inocencia”, pero que *La arqueología del saber* es un libro en el que intenta “esclarecer la unidad de los precedentes e intenta resolver los problemas despertados”. También nos dice que lo escribió con “el deseo de rectificar inexactitudes, imprudencias contendidas en los libros precedentes, y también intenta trazar por adelantado el camino de un trabajo ulterior” y que espera “nunca escribir, como consecuencia de circunstancias imprevistas” (DyE, t I, p. 786). También lo escribió para aclarar la empresa a la cual está ligado, después de tantos años, “que había desarrollado de una manera medianamente ciega”, pero de la que intenta ahí, “-a reserva de reajustarla, a reserva de rectificarla de muchos errores o de muchas imprudencias- retomar el perfil de conjunto, debe cerrar su círculo” (AS, p. 149, Tr., p. 192).

Foucault habla de “esclarecer”, de “resolver” problemas y de retomar su trabajo, pero no de un “método”.

En la “Entrevista con Michel Foucault” de 1971, dice que hasta ese momento lo que ha hecho es “alternar las *investigaciones descriptivas* con los *análisis teóricos*”, pero aclara que “*La arqueología del saber no era completamente una teoría ni completamente una metodología*” y que ha “dejado de lado, en *La arqueología del saber*, los problemas puramente metodológicos”; dicho libro no era una “tratado del método” sino “la designación de un objeto: una tentativa por identificar el nivel en el que me debía situar para hacer surgir esos objetos que había manipulado durante, algún tiempo sin saber si existían, y sin poder, por lo tanto, nombrarlos” (DyE, t II, p. 157).

Foucault acepta que ha realizado trabajos “teóricos” pero niega el haber propuesto alguna “metodología” y, de nuevo, habla de la arqueología como un nivel de análisis, como la designación de un “objeto” de estudio.

En *El orden del discurso* Foucault habla de un “conjunto crítico”, que sería un sinónimo de “arqueología”, (OD, p. 62) y del conjunto genealógico (OD, pp. 62-63), también habla del “aspecto” o “análisis” crítico y del “aspecto” o “análisis” (OD, p. 67). Pero contrariamente a lo que hemos visto en las citas anteriores señala la diferencia entre ellos “no es tanto de objetivo, de dominio, sino de punto de ataque, de perspectiva o de delimitación” (OD, pp. 68-69), pero lo que me interesa remarcar en este momento es que tampoco habla de un “método”²⁷.

Una excepción es el “Cours du 7 mai 1976” en el que nos dice que “la arqueología sería el *método* propio del análisis de las discursividades locales” (DyE, t III, p. 167). Pero ese texto es una excepción, ya que ahí mismo nos dice que “no se trata para nada de dar un suelo teórico y sólido a todas las genealogías dispersas” (DyE, t III, p. 168).

En una entrevista, “Pouvoir et savoir” de 1977 dice, en concordancia con lo que hemos visto arriba, que “*La arqueología del saber no era un libro de metodología*” y que no tiene “métodos que aplicaría de la misma manera en dominios diferentes”; al contrario, dice que es un mismo campo de objetos, un dominio de objetos lo que intenta aislar utilizando los *instrumentos* que encuentra o que forja, al momento mismo en que realizó su investigación, pero “sin privilegiar del todo el problema del método” (DyE, t III, p. 404).

En *El uso de los placeres* Foucault dice que para estudiar la sexualidad como “una experiencia históricamente singular” son necesarios “*instrumentos* capaces de analizar, según su carácter propio y según sus correlaciones, los tres ejes que la constituyen: la formación de los saberes que a ella se refieren, los sistemas de poder que regulan su práctica y las formas según las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de ese sexualidad” (*Op. cit.*, p. 8). Foucault no habla aquí de “métodos” sino simplemente de “instrumentos”.

En resumen, aunque en algunos momentos Foucault habla de algo así como un “método”, en sus propios textos supuestamente metodológicos rechaza de manera constante esa idea.

²⁷ Aunque, es verdad, en “La volonté du savoir” de 1971 dice que los “estudios empíricos” sobre la psiquiatría, la medicina, la historia natural, etc., le “habían permitido aislar el nivel de las prácticas discursivas” (DyE, t II, p. 241) y dice que “esas prácticas y los métodos propios para analizarlos habían sido inventariados bajo el nombre de arqueología”, pero que las investigaciones bajo el nombre de “voluntad de saber”, “deberán ahora poder dar a ese conjunto una justificación teórica” (DyE, t II, p. 242). Pero dar una “justificación teórica” no es lo mismo que proponer un “método”.

Creo que está probado, contrariamente a lo que piensan muchos, Foucault, en general, no habló de “métodos”²⁸.

Foucault, en realidad, habló de su trabajo, en los años setenta, más bien, como una “caja de herramientas” (idea tomada de Deleuze): “todos mis libros... son, si se quiere, pequeñas cajas de herramientas (*boîtes à outils*). Si las personas quieren abrirlas, servirse de tal frase, tal idea, tal análisis como de un destornillador o de unos alicates para cortocircuitar, descalificar, romper los sistemas de poder, incluidos eventualmente los mismos de los que han salido mis libros... bien, ¡tanto mejor!” (DyE, t II, p. 720, VyS, p. 88)²⁹; “la teoría como caja de herramientas quiere decir: que se trata de construir no un sistema sino un instrumento” (DyE, t III, p. 427, MP, p. 173); pero aclara que “no se puede fabricar herramientas para no importa qué fin; hay que fabricarlas para un fin preciso, sabiendo que serán quizá, utilizadas para otros fines” (DyE, t III, p. 477)³⁰.

La idea de la teoría como una “caja de herramientas” quizá sorprenderá o molestará, pues hará pensar que a Foucault no le interesaba el rigor teórico y que solamente le interesaba el producir instrumentos con resultados prácticos inmediatos; por el momento, lo que me interesa señalar es que la idea de “la teoría como caja de herramientas” también pone en cuestión la idea de que el objetivo de Foucault fue producir “métodos”³¹.

Antes he dicho que los términos “arqueología” y “genealogía” están lejos de ser claros y que plantean en sí mismos una serie de problemas que impiden usarlos para designar al trabajo foucaultiano, a riesgo de caer en imprecisiones y malentendidos. En seguida trataré de probarlo.

- ¿“Arqueología”?

Aquí lo que trataré de hacer es discutir la idea de que el término “arqueología” designa un “método”, que su significado es claro y que designa adecuadamente lo que intenta nombrar.

El primer texto foucaultiano en que aparece el término “archéologie” (para designar al propio trabajo foucaultiano) es el “Préface” de 1961 a *Histoire de la folie*, pues ahí se habla una “arqueología

²⁸ Hablar de “arqueología” o de “genealogía” implícitamente es apelar a que el trabajo foucaultiano es algo así como “científico”, no a la manera de la ciencia tradicional, sino a la manera de una ciencia más “profunda” y, por tanto, más verdadera. Desafortunadamente esto no es cierto: la arqueología y la genealogía no son ciencias o el esbozo de ciencias futuras.

En *La arqueología del saber* Foucault aclara que la arqueología no es “uno de esos discursos que quisieran hacerse pasar por alguna disciplina en estado de esbozo; lo que procura a sus autores la doble ventaja de no tener que fundar la científicidad explícita y rigurosa y abrirla sobre un generalidad futura que la libere de los azares de su nacimiento; incluso uno de esos proyectos que justifican lo que no son remitiendo siempre a más tarde lo esencial de su tarea, el momento de su verificación y la fijación definitiva de su coherencia” (AS, p. 268, Tr., p. 346).

Foucault sostiene que no ha presentado nunca a la arqueología “como una ciencia, ni como los primeros fundamentos de una ciencia futura”; “la palabra arqueología no tiene valor de anticipación: designa solamente unas líneas de ataque” (AS, p. 269, Tr., p. 347).

Foucault dice que no busca desarrollar una teoría, “en el sentido estricto y fuerte del término: la deducción a partir de cierto número de axiomas, de un modelo abstracto aplicable a un número indefinido de descripciones empíricas”, pero, que si le interesa “cómo se puede organizar, sin falla, sin contradicción, sin arbitrariedad interna” (AS, p. 150, Tr., p. 193). Lo que sí afirma es que ha “liberado un dominio coherente de descripción” y que ha “abierto y dispuesto la posibilidad” (AS, p. 150, Tr., p. 194), pues, dice Foucault, “más que fundar en derecho una teoría -y antes de poder hacerlo eventualmente (no niego que lamento no hacerlo conseguido aún)- se trata, por el momento, de establecer una posibilidad” (AS, p. 150, Tr., p. 194).

En *La verdad y las formas jurídicas* de 1977, “lo que intento hacer está cada vez menos inspirado por la idea de fundar una disciplina más o menos científica” (VFJ, p. 170).

²⁹ Foucault dice también que “yo, a las personas que amo, las utilizo. La única marca de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento... es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo rechinar, gritar” (DyE, t II, p. 753, MP, p. 101).

³⁰ Foucault incluso dice que “el ideal no es fabricar herramientas, sino construir bombas, porque una vez que se utilizan las bombas que se han construido, nadie puede volver a utilizarlas... quisiera escribir libros bomba, es decir, libros que sean útiles precisamente en el momento en que se les escribe o se les lee” (DyE, t III, p. 477).

³¹ Lo que dice Foucault en *El uso de los placeres* sobre la “dietética” se puede relacionar con lo anterior, pues ella, nos dice Foucault, para los griegos, “no tiene como fin fijar de una vez todas las condiciones de una existencia” sino que su utilidad radica en “la posibilidad que proporciona a los individuos de enfrentarse a situaciones diversas”. En efecto, “no podemos ni debemos pedir al régimen que esquivé la fatalidad o desvíe la naturaleza. Lo que se espera de él es que permita reaccionar y no a ciegas, ante los acontecimientos imprevistos tal como se presentan”; por eso es un “arte estratégico, en el sentido de que debe permitir responder, de una manera razonable, y por tanto útil, a las circunstancias” y no hay que considerar como “un cuerpo de reglas universales y uniformes; más bien se trata de una especie de manual para actuar en situaciones diversas en las que podemos encontrarnos; de un tratado para ajustar el comportamiento según las circunstancias” (UP, pp. 119-121, Tr., pp. 98-100).

del silencio” (de la locura que ha sido silenciada por el “monólogo de la razón”) (DyE, t I, p. 160) y “arqueología” tiene el significado de una “investigación histórica”, pero “estructural”.

En “Nietzsche, Marx, Freud”, Foucault dice que “no hay que confundir la historia del pensamiento y la arqueología del saber” (DyE, t I, p. 575), entendiendo por “historia del pensamiento” a la “historia de las ideas”.

En *El nacimiento de la clínica* no define en ningún lado, de manera explícita el término “arqueología”, pero lo que se propone hacer es un “análisis estructural del significante” (también tiene el significado de un “análisis del discurso”, de las “condiciones de posibilidad experiencia clínica”, del “*a priori* concreto” o de las “especializaciones y verbalizaciones”), aunque es claro que Foucault no se limitó a eso, pues analizó también prácticas sociales y, sobre todo, algunas instituciones.

En “Michel Foucault, ‘Les Mots et les Choses’” de 1966, habla de la arqueología como una investigación del “suelo” (*sol*) (DyE, t I, p. 500), aunque después rechazará dicha idea.

La arqueología es, dice Foucault en “Réponse à une question” de 1968, “como su nombre lo indica de una manera muy evidente, la descripción del archivo” (DyE, t I, p. 681; y *Cf. Ibid.*, p. 772), entendiendo por “archivo” la ley de lo que puede ser dicho. Aunque, se podrá objetar, ¿qué tiene que ver el “archivo” con el término “arqueología”?

Foucault, en “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’*épistémologie*” de 1968, nos dice que su trabajo, “es -fuera de toda metáfora geológica, sin el menor gesto hacia el comienzo de un *arché*- hacer lo que podría llamarse, según los derechos lúdicos de la etimología, algo como una arqueología” (DyE, t I, p. 708, Tr., p. 237). Foucault rechaza los significados etimológicos de la palabra “arqueología” (como búsqueda de los orígenes) así como el científico (con connotaciones geológicas y que sugiere la idea de “excavación”, de búsqueda de las profundidades), pues la arqueología, tal como la concibe él, es una descripción y análisis de lo efectivamente dicho y de su superficie.

El término arqueología, dice en *La arqueología del saber*, “no incita a la investigación de ningún comienzo (*commencement*); no emparenta el análisis a ninguna falla o sondeo geológico”; también dice que “el derecho de las palabras -que no coincide con el de los filólogos- autoriza, pues, a dar a todas estas investigaciones el título de arqueología” (AS, p. 173, Tr., p. 223).

En “Michel Foucault explique son dernier livre” de 1968, acepta que el término “arqueología” nos hace pensar en “el tema del comienzo (*arché* en griego significa comienzo)” y afirma que “no intentaba estudiar el comienzo en el sentido de origen primero, del fundamento a partir del cual todo el resto sería posible” y que lo que busca “no son relaciones que serían secretas, ocultas, más silenciosas y más profundas que la conciencia de los hombres” (DyE, t I, p. 772).

En “La naissance d’un monde” de 1969, posterior a la publicación de *La arqueología del saber*, Foucault dice que la arqueología es “la descripción del archivo y no el descubrimiento de un inicio o el descubrimiento de las osamentas del pasado” (DyE, t I, p. 786)³².

En “Cours du 7 mai 1976” nos dice, por su parte, que “la arqueología sería el método propio del análisis de las discursividades locales” (DyE, t III, p. 167). Aquí nos dice Foucault que la arqueología es un “método”, pero un método analítico, del discurso, de los discursos locales.

En “Dialogue on Power” de 1978 nos dice que utiliza “la palabra ‘arqueología’ por dos o tres razones. La primera es que es una palabra con la cual se puede jugar. *Arché*, en griego, significaba ‘comienzo’. En francés, tenemos también la palabra ‘archivo’ (*archives*), que designa la manera en la que los acontecimientos discursivos han sido registrados y pueden ser extraídos. El término ‘arqueología’ remite, por tanto, a un tipo de investigación que se aplica a extraer los acontecimientos discursivos como si estuvieran registrados en un archivo” (DyE, t III, pp. 468-469). En este texto Foucault repite lo que había dicho en sus entrevistas de los años sesenta: la arqueología no remite a los comienzos y es una descripción del archivo³³.

³² Puede señalarse como curiosidad que Foucault, en “Monstrosities in Criticism” de 1971, una polémica con el crítico literario Steiner, dice que “Kant utiliza esa palabra (*arqueología*) para designar la historia de eso que hace necesaria a una cierta forma de pensamiento”. Defert en una nota a pie de página en *Dit et écrits* nos remite al texto kantiano *El progreso de la metafísica en Alemania desde el tiempo de Leibniz y Wolf*: “una historia filosófica de la filosofía es posible no histórica o empíricamente, sino racionalmente, es decir, *a priori*. Por eso, aunque establezca los hechos de la Razón, no es el relato histórico que los toma sino que los extrae de la Razón humana a título de arqueología filosófica” (DyE, t II, p. 221). Pero es claro que el significado que Foucault da ese término es diferente: para él la arqueología no sería una investigación *a priori* sino fundamentalmente histórica, si, buscaría un *a priori* pero un *a priori* histórico.

³³ En una entrevista de 1983, “Structuralism and Post-Structuralism”, Foucault dice que “utilicé la palabra ‘arqueología’, la cual no uso más, para sugerir que es tipo de análisis que usaba estaba desfasado (*écalé*) no en términos de tiempo sino por el nivel en el cual estaba situado” y agrega que la palabra arqueología designa el desfase entre las ideas y la constitución de un

Creo que lo anterior deja en claro varias cosas: Foucault usó el término “arqueología”, sin tener muy claro el uso que le estaba dando y las implicaciones etimológicas del mismo, las cuales son contrarias, al significado que le quería dar; Foucault tampoco le da a esa palabra el mismo significado que tiene cuando se refiere a la “ciencia arqueológica”, aunque a veces juega con las analogías y habla de “excavación” y de profundidades; de manera constante nos dice que ella es una descripción del “archivo”, pero, en tal caso, el nombre más adecuado para dicha empresa sería “archivología” o “archivonomía”, como piensa Deleuze cuando llama a Foucault no un “arqueólogo” sino un “archivista”.

¿Por qué no llamar al trabajo foucaultiano “arqueología”?

Porque por “arqueología” normalmente se entiende como una excavación que busca los restos de pasado para, a partir de ellos, reconstruirlo. La arqueología es considerada, entonces, como una investigación de las profundidades, de las estructuras ocultas de pasado que nos determinan sin que lo sepamos. La arqueología foucaultiana buscaría en el pasado los orígenes de lo que existe en el presente. Y eso no es lo que intenta hacer el trabajo foucaultiano.

Otro problema es que se piensa que la arqueología se limita al saber y que ese es su único objeto de estudio posible. Un problema más es que los intérpretes y críticos señalan que, en su “periodo arqueológico”, Foucault cayó en la “ilusión formalista”, por lo cual sobre la “arqueología” recaen sobre él los malentendidos sobre el “estructuralismo”.

El término “arqueología” está lejos de ser adecuado para nombrar el proyecto foucaultiano, pues remite a los temas del Principio, del Origen, de la Génesis, temas que la filosofía foucaultiana ha rechazado. Segundo, el término arqueología inmediatamente se remite a la disciplina que así se llama, como una investigación de las osamentas del pasado.

Además podríamos cuestionar la idea de si la arqueología solamente puede ser “arqueología del saber”.

Es verdad lo anterior, se dirá, pero independientemente de las connotaciones no foucaultianas de ese término, lo cierto es que Foucault lo definió de otra manera y le dio un sentido nuevo; además su uso es polémico y hasta irónico.

Pero la verdad es que el propio Foucault pronto se arrepintió del uso del término “arqueología”. Y tuvo que aclarar que no significaba lo que normalmente significa.

● ¿Genealogía?

El otro término que utilizó Foucault, hasta sus últimos textos, para nombrar a su trabajo fue el de “genealogía”.

En “*Sur les façons d’écrire l’histoire*” de 1967 dice que la arqueología es diferente a la genealogía, entendiendo “la genealogía como descripción de los comienzos y de las sucesiones” (DyE, t I, p. 595), pero señala más adelante, en la misma entrevista, que su arqueología “debe más a la genealogía nietzscheana que al estructuralismo propiamente dicho” (DyE, t I, p. 599).

En “*La volonté du savoir*” de 1971 habla, no de “genealogía” sino de “voluntad de saber” (DyE, t II, p. 242).

En “*De l’archéologie à la dynastique*”, tampoco habla de genealogía sino de “dinástica del saber”, entendiendo por ello “la relación que existe entre esos grandes tipos de discurso y las condiciones históricas, las condiciones económicas, las condiciones políticas de su aparición y de su formación” (DyE, t II, p. 406); su objeto de estudio es el mismo que el de la arqueología: el discurso, o el saber, pero la diferencia es que considera las relaciones extra-discursivas y se pregunta por la formación de los discursos.

En *La verdad y las formas jurídicas*, 1973, dice que lo que intenta hacer, como Deleuze, Guattari y Lyotard (los llamados “filósofos del deseo” en los años setenta) son “investigaciones dinásticas”, en el sentido de que intentan “hacer aparecer aquello que ha permanecido hasta ahora escondido, oculto y profundamente investido en la historia de nuestra cultura: las relaciones de poder” (VFJ, p. 38). En esta cita nos dice que la “dinástica” tiene como objeto de estudio las relaciones de poder, como supuestamente es el objeto de estudio de la “genealogía”.

En “*Entretein sur la prison: le livre et sa méthode*” de 1975, afirma que “si fuera pretensioso daría como título general a lo que hago: genealogía de la moral” (DyE, t II, p. 753), poniendo de relieve la inspiración nietzscheana de su trabajo.

En “Questions à Michel Foucault sur la géographie” de 1976 lo que intenta hacer es “la formación de los discursos y genealogía del saber” (DyE, p. II, p. 39). Aquí el término “genealogía” parece sinónimo del término “arqueología”.

Ahora bien, en “Cours du 7 mai 1976” Foucault llega a decir que “las genealogías son precisamente anti-ciencias” (DyE, t III, p. 165, GR, p. 23)³⁴.

En “Entretien avec Michel Foucault” con Pasquino, de 1977, dice que la genealogía es genealogía de “las relaciones de fuerza, de desarrollos estratégicos, de tácticas” (DyE, t III, p. 145).

En “Table ronde du 20 mai 1978” dice, de nuevo, que se propone “retomar el tema de la genealogía de la moral” (DyE, t IV, p. 21).

En conclusión, el término “genealogía” también presenta problemas en su etimología; Foucault lo toma de Nietzsche, aunque no le da exactamente el mismo significado que el filósofo alemán le dio; para Foucault la genealogía es tanto un análisis del discurso como del saber, pero poniendo énfasis en su formación y sus relaciones con prácticas no discursivas y, sobre todo con el poder, aunque en otros textos le da un sentido de puro análisis de las relaciones de poder o incluso de instrumento para las luchas.

¿Por qué no “genealogía”?

El término “genealogía”, tiene connotaciones nietzscheanas que lo hacen casi inutilizable pues existen tantos prejuicios sobre Nietzsche que puede designar casi cualquier cosa, sobre todo, las cosas más absurdas. No se puede utilizar ese término sin que la gente piense en una transvaloración de los valores, en una moral aristocrática, en una proclamación de la voluntad de poder y de la voluntad del más fuerte, etc. Además hace pensar en una filosofía de la sospecha, de las profundidades.

No solo es inutilizable por sus referencias nietzscheanas, sino también por los prejuicios que existen en torno a la “genealogía foucaultiana”: ella dice que el Poder existe, que es omnipotente, que todo es Poder, que el Saber es Poder, etc.

El término “genealogía”, igual que el de arqueología, remite a los temas del Principio, del Origen, de la Génesis, etc. Además podríamos cuestionar la idea de si la genealogía solamente puede ser sobre el poder.

- Relaciones entre arqueología y genealogía.

Si la propia definición de los términos “arqueología” y “genealogía” no es clara ni constante ya podrá imaginarse que tampoco lo es la relación que existe entre ellos.

En *El orden del discurso* Foucault habla de un “conjunto crítico”, que sería un sinónimo de “arqueología”, el cual “utiliza el principio de trastrocamiento: ensayar cercar las formas de exclusión, de limitación, de apropiación... muestra cómo se han formado, para responder a qué necesidades, cómo se han modificado y desplazado, qué coacciones han efectivamente ejercido, en qué medida se han alterado” (OD, p. 62); en cambio, el conjunto genealógico “pone en obra otros tres principios: cómo se han formado, por medio, a pesar o con apoyo de esos sistemas de coacción las series de discursos; cuál ha sido la norma específica de cada uno, y cuáles han sido sus condiciones de aparición, de crecimiento, de variación” (OD, pp. 62-63). Así “el aspecto crítico” es “el análisis de las instancias de control discursivo” mientras que “el aspecto genealógico, concierne a la formación efectiva de los discursos”. La crítica “analiza los procesos de rarefacción”, la genealogía “su formación” pero “esas dos tareas no son de hecho separables” (OD, p. 67).

Pero Foucault aclara que “entre la empresa crítica y la empresa genealógica la diferencia no es tanto de objetivo, de dominio, sino de punto de ataque, de perspectiva o de delimitación” (OD, pp. 68-69). Contrariamente a lo que se piensa, la diferencia entre dichas “empresas” no radicaría en su objeto de estudio (“poder” para la genealogía y “discurso” o “saber” para la arqueología o para el “conjunto crítico”) sino, simplemente de “enfoque”.

En “La volonté du savoir” de 1971 dice que los “estudios empíricos” sobre la psiquiatría, la medicina, la historia natural, etc., que “habían permitido aislar el nivel de las prácticas discursivas” (DyE, t II, p. 241) y que “esas prácticas y los métodos propios para analizarlos habían sido inventariados bajo el nombre de arqueología”, pero que las investigaciones bajo el nombre de “voluntad de saber”, “deberán ahora poder dar a ese conjunto una justificación teórica” (DyE, t II, p. 242). Según esto la “voluntad de

³⁴ Genealogía es el “redescubrimiento meticuloso de las luchas y memoria bruta de los enfrentamientos”, “acoplamiento del saber erudito y del saber de la gente”, “acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales”, “la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de este saber en las tácticas actuales” (DyE, t III, p. 165, GR, p. 22). La genealogía no es solamente un saber histórico y erudito sino que implica un acoplamiento de este con el “saber de la gente” y las “memorias locales”, es un saber útil para las luchas actuales.

saber” o la genealogía sería una continuación de la arqueología, solamente que le daría su “justificación teórica”.

En “De l’archéologie à la dynastique”, entrevista publicada en japonés de 1972, dice que “eso que llamaba la ‘arqueología del saber’ es precisamente la localización y la descripción de los tipos de discurso y lo que llamaría la ‘dinástica del saber’, es la relación que existe entre esos grandes tipos de discurso y las condiciones históricas, las condiciones económicas, las condiciones políticas de su aparición y de su formación” (DyE, t II, p. 406). La diferencia sería que la arqueología haría una mera descripción y localización de los tipos de discurso, en cambio, la dinástica, que puede ser considerada como un sinónimo de genealogía, buscaría su formación y sus relaciones con las prácticas sociales no discursivas.

En “Cours du 7 janvier 1976”, Foucault dice que “la arqueología sería el método propio de los análisis de las discursividades locales, y la genealogía, la táctica que hacen jugar a partir de las discursividades locales así descritas los saberes liberados de la sujeción que surgen de ellas” (DyE, t III, p. 167, GR, p. 24). La arqueología sería un simple análisis, histórico y erudito, de las discursividades locales, de los saberes sometidos y de la memoria de la gente, en cambio la arqueología buscaría liberar a esos saberes y introducirlos en las luchas actuales.

Lo anterior parecería confirmar lo que los intérpretes dicen: entre arqueología y genealogía existen diferencias que justifican el establecimiento de periodos. Sin embargo, las cosas no son tan claras (pues, como acabamos de ver, la diferencia que establece entre ellas no es de objeto de estudio -saber o poder- sino, más bien, de “perspectiva”, “nivel de análisis”, etc.).

- Foucault en algunos textos no distingue ambos términos y los usa como sinónimos.

En “Sur les façons d’écrire l’histoire” de 1966, dice que “la arqueología, como la *filosofía nietzscheana*, está obligada a operar a golpes de martillo” (DyE, t I, p. 599). Pero ¿no caso Nietzsche habló de genealogía?

En “Pouvoir et corps” (1975) dice que “es en el estudio de los mecanismos de poder que están investidos en los cuerpos, los gestos, los comportamientos que hay que edificar la *arqueología* de las ciencias humanas” (DyE, t II, p. 759). Es decir, llama “arqueología” a lo que en otros textos llama “genealogía”.

En “Michel Foucault. Les réponses du philosophe” (1975) dice que intenta “hacer una *arqueología* de la confesión” (DyE, t II, p. 813), pero ¿la confesión no ha sido estudiada en *La voluntad de saber* que es un libro del periodo “genealógico”?

En “Entretein avec Michel Foucault” de 1977 nos dice que intenta hacer “la *genealogía*, es decir, una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etc., sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente en relación al campo de acontecimientos o que corra en su identidad vacía, a todo lo largo de la historia” (DyE, t III, p. 147), lo cual sería prácticamente lo mismo que hacer una “arqueología”.

En “Conversazioni con Michel Foucault” de 1978 nos dice que la “arqueología” trata precisamente de “retomar la constitución de un conocimiento, es decir, una relación entre un sujeto fijo y un dominio de objetos, en sus raíces históricas, en ese movimiento de saber que lo hace posible” (DyE, t IV, p. 57), lo cual, a su vez, sería lo mismo que una genealogía, según la define en otros textos.

En los años ochenta habla indistintamente de “la genealogía del sujeto” (DyE, t IV, p. 171), “genealogía de las problematizaciones” (DyE, t IV, p. 386), “genealogía del hombre del deseo” (DyE, t IV, p. 546), etc. Igualmente hablaba de las “ontologías históricas del sujeto” como “genealogía posibles” (DyE, t IV, p. 618).

En resumen, en los textos foucaultianos no existe un uso uniforme de los términos “arqueología” y “genealogía” y en algunos de ellos incluso son utilizados como sinónimos.

Lo anterior creo que justifica mi tesis inicial en el sentido de que no es conveniente hablar del trabajo foucaultiano como una “arqueología” o como una “genealogía”, pues dichos nombres están lejos de ser claros, de ser adecuados a lo que nombran y tampoco son claras las diferencias entre ellos.

g) ¿Es la filosofía foucaultiana una forma de positivismo?

Si se acepta que existe una filosofía foucaultiana, que el trabajo foucaultiano es filosófico, entonces la pregunta es ¿qué clase de filosofía es?

La filosofía foucaultiana rechaza el trascendentalismo, la búsqueda de lo impensado, del origen, pero ¿ello quiere decir que es un positivismo?

Como hemos visto, tanto algunos intérpretes como algunos críticos piensan que el trabajo foucaultiano tiene pretensiones positivistas.

Antes mencioné que una de las tesis que existen sobre el trabajo foucaultiano es que trató de acabar con la filosofía por medio de una historia positivista (o “nominalista”³⁵) que pone de manifiesto las especulaciones metafísicas y que, en lugar de valorar, se limita a describir.

Para cualquiera que conozca un poco de filosofía, hablar del positivismo implica hablar de determinado tipo de filosofía: la de Comte (del siglo XIX) o la del positivismo lógico (del siglo XX), pero para los intérpretes tiene el sentido de “antifilosófico” o “no filosófico”, pues la filosofía para ellos es siempre metafísica o incluso tiene el significado de científico: “decir lo que las cosas son realmente, sin incluir ningún fantasma metafísico”³⁶.

Los críticos de la filosofía foucaultiana están de acuerdo con la idea de que el trabajo foucaultiano es positivista, pero opinan que ese positivismo está en contradicción con su declarado relativismo historicista e irracionalista.

Sobra mencionar que muchas de las críticas al trabajo foucaultiano se centran en una interpretación de este tipo: Foucault abandona a la filosofía y a sus especulaciones y se dedica a la historia, a una historia positivista, a una historia pura, sin ningún presupuesto filosófico, pero con ello cae en una contradicción insalvable.

Trataré de determinar en qué sentido la filosofía foucaultiana es positivista y en qué sentido no lo es y cómo ese “positivismo” no está en contradicción con el resto de sus tesis.

Muchos críticos e intérpretes responden afirmativamente acerca de si el trabajo foucaultiano es positivista y su opinión está fundamentada, hasta cierto punto, en algunos textos foucaultianos, por ejemplo, *La arqueología del saber* y *El orden del discurso*.

En el primer libro, además de que Foucault habla del proyecto de hacer una “*descripción* de los acontecimientos discursivos” (AS, 39, Tr., p. 43), dice que “si sustituyendo por el análisis de la rareza la búsqueda de totalidades, por la descripción de relaciones de exterioridad el tema del fundamento trascendental, por el análisis de las acumulaciones la búsqueda del origen, se es positivista, *yo soy un positivista afortunado (positivisme heureux)*, no me cuesta trabajo concederlo. Y, por ello, no me arrepiento de haber empleado, varias veces (aunque de una manera todavía un poco a ciegas) el término de *positividad (positivité)*” (AS, pp. 164-165, Tr., p. 213).

Primera observación, Foucault no habla de una “*descripción pura*” como dice equivocadamente en la traducción al español y como Dreyfus y Rabinow hablan en su libro *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y de la hermenéutica*, llevando hasta un extremo inaceptable la comparación entre la arqueología y la fenomenología. El trabajo foucaultiano es “*descripción*” porque se sitúa al nivel de lo “efectivamente” dicho y, como tal, se opone al formalismo y a la hermenéutica, pero también al pensamiento antropológico (que busca totalidades, fundamentos trascendentales y orígenes). Segundo, Foucault habla de “*positividades*” en el sentido de “*realidades*” y no meras ilusiones, como comúnmente se considera a los saberes del pasado o a los saberes no científicos. Tercero, el positivismo del que habla Foucault no es el positivismo tradicional, sino que es otro tipo de positivismo.

En el segundo libro dice: “si el estilo crítico (“*arqueológico*”) es el de la desenvoltura estudiosa, el humor genealógico será el de un *positivismo alegre (positivisme heureux)*” (OD, p. 72).

En una entrevista de 1972, “I problema della cultura. Dibattito Foucault-Preli” dice que ha tomado de Nietzsche “esa tentativa por poner en cuestión los conceptos fundamentales del conocimiento, de la moral y de la metafísica recurriendo a *un análisis histórico de tipo positivista, sin referencia a los orígenes*” (DyE, t II, p. 372). El trabajo foucaultiano es positivista, pero en la medida en que no hace referencia a los “*orígenes*”.

En “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” de 1971 dice que la genealogía es “meticulosa y pacientemente documentalista” (DyE, t II, p. 136, MP, p. 7), que ella supone “la minucia del saber” y “un cierto encarnizamiento en la erudición” (DyE, t II, p. 136, MC, p. 8). En “Cours du 7 janvier 1976” también dice que la genealogía es: “redescubrimiento meticuloso”, “saber erudito”, “conocimientos eruditos” (DyE, t III, p. 165, GR, p. 22). La cuestión es si la erudición es comparable con lo que comúnmente se entiende por “positivismo”.

Pero en el mismo curso referido arriba, Foucault hace algunas importantes aclaraciones sobre lo que entiende por “genealogía” y en qué sentido no es “positivista”: “no significa empirismo obtuso,

³⁵ En “Naissance de la bipolitique”, curso de 1979, Foucault hace referencia a Veyne y a “la necesidad de probar un método nominalista en la historia” (DyE, t III, p. 819). En “Table ronde du 20 mai 1978”, Foucault también dice que “Paul Veyne lo ha visto bien: se trata de los efectos, sobre el saber histórico, de una crítica nominalista que se formula a través de un análisis histórico” (DyE, t IV, p. 34).

³⁶ Como se sabe, el “nominalismo” también es una posición filosófica.

ingenuo o primitivo... lo cual tampoco significa ascetismo voluntario que se reduciría a sí mismo a la mayor pobreza teórica” (DyE, t III, p. 163, GR, p. 20); “no se trata de oponer a la unidad abstracta de la teoría la multiplicidad concreta de los hechos o de descalificar el elemento especulativo para oponerle, en la forma de un científicismo banal, el rigor de conocimientos bien establecidos. No es por cierto un empirismo lo que atraviesa el proyecto genealógico ni tampoco un positivismo en el sentido ordinario del término” (DyE, t III, p. 165, GR, p. 22), “las genealogías no son, en fin, retornos positivistas a una forma de ciencia más atenta o más exacta”; “no es que reivindicquen el derecho lírico a la ignorancia o al no-saber; no se trata de rechazar el saber o de poner en relieve el prestigio de un conocimiento o de una experiencia inmediata, no capturada aún por el saber” (DyE, t III, p. 165, GR, p. 239).

En resumen, lo que propone la filosofía foucaultiana no es un empirismo ingenuo, que se opondría a lo “teórico”, no cree en la ilusión de que existen hechos positivos, independientes de toda teoría, no pretende ser un tipo de ciencia más científica que la ciencia tradicional, en fin, no es un “positivismo” en el sentido ordinario del término”.

Si se entiende por positivismo el positivismo de Comte, que se niega a admitir otra realidad que los “hechos” y que se limita a describir sus relaciones sin preguntarse por su “qué” o su “para qué”, entonces, hasta cierto punto la filosofía foucaultiana sería “positivista”, aunque a eso más bien habría que llamarlo “nominalismo”.

Recordemos que en su texto de 1979 “El sujeto y el poder”, Foucault contrapone una “analítica” (como la suya) a una “ontología” o “metafísica” del poder, que se preguntaría por el “ser” o “lo que es” (el poder). Foucault, en cambio, quiere preguntarse por el “cómo”, es decir, limitarse a “describir” efectos “sin relacionarlos jamás a causas ni a una naturaleza”. Es decir, Foucault se opone a la idea de que el poder “es algo que existe con tres cualidades distintas: su origen, su naturaleza básica y sus manifestaciones”. Pero Foucault aclara que si privilegia la pregunta por el “cómo” no es porque quiera eliminar las preguntas por el “qué” y por el “por qué” sino que trata “de presentar las cosas de distinta manera”; aunque en seguida dice que “francamente, diría que empezar el análisis por el ‘cómo’ es sugerir que el poder como tal no existe”, no existe en el sentido de que es un concepto “omniabarcante” que deja escapar a “una configuración sumamente compleja de realidades”. Por lo anterior se entiende lo que dice al final del párrafo Foucault: “‘Cómo’ no en el sentido de ‘¿Cómo se manifiesta?’ sino ‘¿Cómo se ejerce?’” (SyP, p. 235). En otro texto también Foucault nos dice que se preocupa menos por “del *por qué* de las cosas que de su *cómo*” (DyE, t III, p. 134). Foucault se opone al esencialismo e intenta realizar un trabajo analítico, que se pregunta por el “cómo” y en ese sentido, en ese sentido muy preciso, es “positivista”.

No olvidemos que Foucault, además, se opone a la concepción positivista de la historia, propia de la historia de las ideas.

Precisemos: el trabajo foucaultiano es “positivista” en un sentido muy preciso, en el sentido de que se opone a la búsqueda de orígenes, de totalidades, de sentidos profundos, etc., y se concentra en lo efectivo; es positivista en cuanto es erudito; lo es también en cuanto se pregunta más por el “cómo” que por el “qué” o el “para qué”.

Pero no lo es si se entiende por positivismo la creencia en lo dado, es decir, en la existencia de observaciones neutrales, etc., o la idea de que todo conocimiento se origina en la experiencia y procede por inducción, ciertamente la filosofía foucaultiana no es positivista, pues la filosofía foucaultiana acepta la tesis de la carga teórica de la experiencia y, en ese sentido, es pospositivista. Si se entiende por positivismo la idea de que lo único que tiene sentido son las proposiciones que se refieren a hechos o que tienen un referente, tampoco lo es, pues ella cuestiona la concepción lógico-representacionista del lenguaje y considera al lenguaje, más bien, en su aspecto pragmático. El trabajo foucaultiano tampoco tiene pretensiones científicas ni antifilosóficas (repito, el positivismo o el nominalismo son posiciones filosóficas), sino que es de corte filosófico. ¿De qué “corte”? Al final de este capítulo lo veremos.

h) ¿El trabajo foucaultiano es metafilosófico?

Una razón de más peso en contra de la tesis de que el trabajo foucaultiano es de naturaleza filosófica y que constituye incluso una filosofía, es la idea de que lejos de plantearse problemas filosóficos, lejos de intentar responder a preguntas filosóficas o de discutir las respuestas que otros han dado a ellas, en fin, lejos de situarse en un nivel filosófico, se sitúa en el nivel de las condiciones que hacen posible a la filosofía.

Foucault no estaría ni a favor ni en contra de las respuestas que se han dado a los problemas filosóficos tradicionales ni diría que unos tienen razón y otros se equivocan, sino que únicamente descubriría o, en todo caso, analizaría las condiciones que permiten que las distintas filosofías, a pesar de

ser diferentes, se planteen, respondan y discutan sobre los mismos problemas en un momento y lugar determinados (pues comparten un mismo “suelo epistemológico”).

Foucault repito, según esta interpretación, se situaría al nivel de las condiciones que hacen posibles a los problemas y a las opiniones filosóficas.

Y lo que haría posible a lo filosófico no se podría someter a la jurisdicción de la filosofía, sino que escaparía y estaría más a allá de ella; sería su impensado, lo que los filósofos presuponen sin saberlo, ya que creyendo responder a cuestiones filosóficas, esforzándose por encontrar nuevas respuestas y por ser originales, etc., en realidad lo único que harían es actualizar las posibilidades previstas con anterioridad por esas condiciones.

La filosofía sería solamente un efecto de superficie, respecto del nivel arqueológico y genealógico.

Por tanto, lo que Foucault nos proporcionaría no sería una filosofía más, pues no se situaría al interior del discurso filosófico ni de su historia, no sería ni una historia de la filosofía ni una filosofía de la filosofía, sino algo diferente a la filosofía por estar más allá de ella.

Si la filosofía analítica anglosajona tuvo como uno de sus motivos el resolver o hasta disolver los problemas filosóficos, he aquí que el trabajo foucaultiano pretendería dar cuenta de la filosofía, de sus problemas, y de los intentos mismos por resolverlos o disolverlos, a través del análisis y de la identificación de las condiciones que lo hacen posible.

Esta idea es seductora pues, convertiría al trabajo foucaultiano es una especie de metafilosofía, pero no tanto en una filosofía sobre la filosofía sino en un lenguaje que daría cuenta del lenguaje filosófico.

Hay que admitir que la idea que comúnmente se tiene del trabajo foucaultiano cuadra con esta interpretación y que existen algunos textos foucaultianos que pueden servir para apoyarla.

En “Préface à la transgression” dice que si “la filosofía ha sido durante mucho tiempo secundaria en relación al saber y al trabajo, hay que reconocer no a título de crisis sino a título de estructura histórica esencial, que ella es actualmente secundaria en relación al lenguaje” (DyE, t I, p. 249). Conforme a esto, la filosofía sería simplemente un tipo de lenguaje y no gozaría de privilegio alguno, así que analizando el lenguaje se podría dar cuenta de ella.

Otro ejemplo, en *Las palabras y las cosas*, en el “Prefacio” Foucault dice que existen dos regiones epistemológicas. La primera es la de “los códigos fundamentales de una cultura ‘los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas-fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá’” (MC, p. 11, PC, p. 5). La otra región es la de “las teorías científicas” y de “las interpretaciones filosóficas”, las cuales “explican por qué existe un orden en general, a qué ley obedece, qué principios pueden dar cuenta de él, por qué razones se establece este orden no aquel otro” (MC, p. 12, PC, p. 5-6); según esto la filosofía “interpreta”, “explica” y da “un fundamento” (MC, p. 12, PC, p. 6) al “orden”. El orden es lo que después definirá como “episteme” (MC, p. 11, PC, p. 5).

Ahora bien, Foucault plantea que “entre estas dos regiones tan distantes, reina un dominio que, debido a su papel intermedio, no es menos fundamental: es más confuso, más oscuro y sin duda, menos fácil de analizar” (MC, p. 12, PC, p. 6). En toda cultura “entre el uso de lo que podríamos llamar los códigos ordenadores y las reflexiones sobre el orden” existe “una experiencia desnuda del orden” (MC, p. 12, PC, p. 6). Así, en cada cultura encontraríamos por un lado “Códigos fundamentales ordenadores” y “Reflexiones sobre el orden”, y entre ellos, como su condición de posibilidad una “experiencia del orden”, el orden mismo, que sería la región arqueológica y dice Foucault, “lo que se trata de analizar... es esta experiencia” (MC, p. 13, PC, p. 6)³⁷.

Según esto, la arqueología no sería filosofía, sino que buscaría analizar las condiciones de posibilidad del orden, orden en el que se encontraría plantada la filosofía.

En una entrevista nos dice que “se puede... encontrar dos especies de filósofos, aquel que abre nuevos caminos al pensamiento... y aquel que actúa de alguna manera el papel de arqueólogo, que estudia el espacio en el que se despliega el pensamiento, así como las condiciones de ese pensamiento, su modo de constitución” (DyE, t I, p. 553). Foucault, desde luego, parecería pertenecer al segundo tipo de filósofos.

La “metafilosofía” sería una variación del positivismo.

³⁷ En ese mismo libro también nos dice que a partir del lenguaje la metafísica será denunciada como un “episodio cultural” (MC, p. 328, PC, p. 309).

La cuestión es si esa actitud presuntamente metafilosófica ni implica, ella misma, presupuestos filosóficos, si realmente se puede estar fuera de la filosofía, si se la puede describir desde el exterior sin hacer uso de ninguna noción filosófica y sin exponerse a un cuestionamiento filosófico.

Y la cuestión es también si la última palabra del trabajo foucaultiano es esa, esto es, ¿no existen textos foucaultianos en los que Foucault sí afirma hacer filosofía?

En el siguiente capítulo veremos que la respuesta foucaultiana a dicha pregunta es afirmativa: sí, el trabajo foucaultiano es filosófico, pero es una filosofía en tanto que “ontología histórica del presente”, la cual, lejos de pretender estar más allá de todo, y describir de una forma neutral las condiciones de posibilidad de la filosofía convertida en objeto, filosofa en y sobre el presente, esto es, busca sus propias condiciones de existencia.

i) ¿Es la filosofía foucaultiana una Filosofía de la Diferencia?

En la introducción hablé de la “filosofía de las diferencias” foucaultiana. Pero ¿por qué hablar de una “filosofía de las diferencias”? ¿Por qué “diferencia” en plural y con mayúsculas y no en singular y con minúsculas?

Las filosofías de la Diferencia, de lo Otro, de lo Exclusión, de lo etc., tienen el defecto de ser autocontradictorias pues suponen aquello que critican: convierten a la Diferencia en lo que antes era la Identidad, es decir, permanecen dentro de la misma estructura de oposición de la filosofía de la Identidad y de la metafísica de lo Mismo, solamente invierte los términos. Una filosofía de la Diferencia parte del hecho de que la Identidad nos dominan, que reduce todo a lo mismo, que anula las diferencias, pero que solo puede hacerlo excluyendo a lo Diferente, el cual, gracias a dios, siempre escapa a todos intentos de homogeneización. Una filosofía de la Diferencia busca invertir la estructura de dominación: busca derrocar a la Identidad para instalar en su lugar a la Diferencia.

Y mi tesis es que la filosofía foucaultiana no es una filosofía de la Diferencia, según la acabo de caracterizar.

Lo anterior supone que me alejo, como lo hizo el propio Foucault, de ciertas interpretaciones a las que podía y dio lugar el “prefacio” de *Historia de la locura*.

En el “Préface” a la Primera edición de *Histoire de la folie* dice que “hay que hacer la historia de ese otro giro (*tour*) -ese otro giro por el cual los hombres, en el gesto de la razón soberana que encierra a su vecino... encontrar el momento de esa conjuración, antes de que haya sido definitivamente establecida... Tratar de alcanzar, en la historia, ese grado cero de la historia de la locura, en el que es experiencia indiferenciada, experiencia aún no dividida por la división misma. Descubrir, desde el origen de su curvatura, ese ‘*autre tour*’ que, de una u otra parte de su gesto, deja caer, cosas en adelante exteriores, sordas a todo intercambio, y como muertas la una para la otra, la razón y la locura” (DyE, t I, p. 159). La historia de la Locura foucaultiana sería, precisamente, “una interrogación que no seguiría a la razón soberana en su devenir horizontal sino que buscaría volver a trazar en el tiempo esta verticalidad constante que, a todo lo largo de la cultura occidental, la confronta con lo que no es ella” (DyE, t I, p. 161)³⁸.

Las anteriores parecen ser declaraciones propias de una filosofía de la Diferencia: frente a la Razón, la filosofía foucaultiana le opondría su Otro, la Locura, la Irracionalidad; la filosofía foucaultiana nos diría que al principio existía una identidad indiferenciada, pero que la Razón se erigió en soberana excluyendo, al encerrarla, a la Locura y la filosofía foucaultiana buscaría darle la palabra a la Locura, ayudarla a su liberación, sacarla de su exclusión. En el capítulo anterior ya expuse, en boca de Derrida, las posibles críticas a un proyecto de ese tipo.

Otra idea que puede apoyar la tesis de que la filosofía foucaultiana es una filosofía de la Diferencia es la importancia que tiene el concepto de “Exclusión” en su obra, hasta el punto que algunos la calificarían como la filosofía de la Exclusión y del Encierro (o mejor dicho, en contra de ellos y, por consiguiente, una filosofía de la transgresión)³⁹.

³⁸ En *Las palabras y las cosas*, también en el “Prefacio” dice que ese libro es una “historia de la semejanza”, es decir, de lo Mismo o de la Identidad, mientras que en *Historia de la locura* intentaba estudiar “la manera en la que una cultura puede plantear bajo la forma masiva y general la diferencia que la limita”; “la historia de la locura sería la historia de lo Otro (*l'Autre*) -de lo que, para una cultura, es a la vez interior y extraño y que, por tanto, debe excluir (para conjurar el peligro interior) pero encerrándolo (para reducir la alteridad)” (MC, p. 15, PC, p. 9).

³⁹ En una entrevista de 1961, de hecho, la primer entrevista hecha a Foucault, “La folie n'existe que dans une société”, habla de que en toda sociedad siempre existe una “estructura” de exclusión” (DyE, t I, p. 166)

En “La folie, l'absence d'oeuvre” de 1964 nos dice que “no hay una sola cultura en el mundo en la que sea permitido hacer todo y se sabe desde hace mucho tiempo que el hombre no comienza con la libertad sino con el límite y la línea infranqueable” (DyE, t I, p. 415)

Pero, como señalé también desde el capítulo anterior, si bien es cierto que existen elementos en los textos foucaultianos para hacer una lectura de su trabajo en términos de una filosofía de la Diferencia, también existen elementos que apuntan en un sentido diferente e, incluso, existen textos que suponen un autocuestionamiento y un cuestionamiento de dicha posición.

Ya desde *La arqueología del saber* Foucault aclaraba que “no se buscaba reconstituir lo que era la locura en sí misma” y aclara en una nota de pie de página “esto está escrito en contra de un tema implícito en la *Historia de la locura* y presente en repetidas ocasiones, singularmente en el Prefacio” (AS, p. 64, Tr., p. 78).

En una entrevista “L’extension social de la norme” de 1976 dice que “es la ilusión de creer que la locura -o la delincuencia o el crimen- nos habla a partir de una exterioridad absoluta. Nada es más interior a una sociedad, nada es más interior a los efectos de sus poderes que la desgracia de un loco o la violencia de un criminal. Dicho de otro modo, se está siempre en el interior. El margen es un mito. La palabra del afuera es un sueño del que no terminamos de desprendernos” (DyE, t III, p. 77).

La paradoja es que muchos apologistas y críticos continuaron pensando que Foucault siempre sostuvo una filosofía de la Diferencia.

Pero la filosofía de la Diferencia está en contradicción con la concepción del lenguaje y del poder que plantea la filosofía foucaultiana: supone una concepción del lenguaje representacionista, según la cual existe una presencia previa y exterior al lenguaje, la locura en sí misma, que sería después nombrada por el lenguaje.

También se opone a la concepción foucaultiana del poder pues, de hecho, supone una concepción negativa y jurídica de él: la locura tendría una naturaleza previa y buena, que sería reprimida por el poder y bastaría levantar las prohibiciones que hace pesar el poder sobre ella para reencontrarla en su pureza originaria.

j) La filosofía foucaultiana como una filosofía de las diferencias

Está bien, se dirá, concedamos por un momento que existe una “filosofía foucaultiana”, pero, si es verdad que ella no es una filosofía positivista, que tampoco es una metafísica ni una filosofía de la Diferencia, entonces ¿qué tipo de filosofía es?

Fuera de referencias eruditas a los textos foucaultianos, es necesario responder directamente a la pregunta “¿en qué sentido el trabajo foucaultiano es filosófico y en qué sentido no lo es?”⁴⁰.

La filosofía foucaultiana es una *filosofía de las diferencias*.

La “filosofía de las diferencias” es la alternativa que la filosofía foucaultiana nos da frente a la metafísica de lo Mismo, frente a la filosofía de la Identidad (del Origen, de la Totalidad, de la Trascendencia, etc.) y del Sujeto (el pensamiento antropológico), pero también frente a su gemelo, la posmetafísica o la filosofía de lo Diferente o de lo Otro, pues ambos tipos de filosofía son formas del absolutismo, pero de distinto signo.

En un texto de 1968, “Les déviations religieuses et le savoir médical”, Foucault dice que “hay ciertamente en cada cultura una serie coherente de gestos de división (*partage*)” y que “en el momento en el que se marca el límite ellas abren el espacio de una transgresión posible” (DyE, t I, p. 624).

En “Folie, littérature, société” de 1970 dice que “la locura real es definida por una exclusión fuera de la sociedad; por lo tanto, el loco es, por su existencia misma, constantemente transgresivo. Siempre se sitúa ‘allá afuera’” (DyE, t II, p. 119).

En “Michel Foucault on Attica” de 1974 dice que la exclusión en la sociedad como una especie de función general un poco abstracta y... como elemento... constitutivo de la sociedad” pues “no podría funcionar más que a condición de que cierto número de sus miembros sean excluidos” (DyE, T II, p. 527).

En algunos pasajes de *El orden del discurso* habla también de la “exclusión”.

Pero ya en “Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps” de 1977 dice que “la locura es un caso privilegiado: durante el período clásico, el poder se ejerció sobre la locura, sin duda al menos en su mayor parte, bajo la forma de exclusión”, pero que sería falso generalizar esa forma “negativa de poder” (DyE, t III, p. 229).

En “Folie, littérature, société” también se opone al tema del “carácter subversivo de la escritura” (DyE, t II, p. 114) y cuestiona el hecho de que en nuestras sociedades ha dejado de ser subversiva y que incluso la sociedad tolera y banaliza la transgresión.

Recordemos que una idea básica de la historia de la locura foucaultiana es que la “Exterioridad” en realidad es interior, que se excluye encerrando, que lo excluido es un producto de la sociedad que lo rechaza.

Pero recordemos que en *Theatrum Philosophicum* Foucault elogia a Deleuze porque “no se dirige, tambor batiente, hacia el gran Rechazado de la filosofía occidental” (DyE, t II, p. 81, Th Ph, p. 16).

Recordemos igualmente que la idea de “exclusión” supone una concepción negativa del poder que Foucault ha cuestionado y que, asimismo, la idea “liberacionista” sigue esa concepción equivocada del poder.

⁴⁰ Como pregunta también Wahl, en “¿Fuera de la filosofía o dentro de la filosofía?”, “¿o bien en el sentido de aquello que constituyen los problemas contemporáneos? ¿O bien en el sentido del anuncio de una filosofía ulterior que aún falta constituirse?” (*Op cit.*, p. 74).

Pero sin duda puede resultar extraño hablar, a propósito de la filosofía foucaultiana, de una “filosofía de las diferencias”. Lo común es hablar de ella como una “arqueología” o como una “genealogía” y pero, se preguntará ¿en qué texto dijo Foucault que su trabajo era verdadera y únicamente una “filosofía de las diferencias”? ¿No será una etiqueta que más bien le conviene a otros, por ejemplo, a Derrida, a Deleuze, etc.? ¿Se trata de relacionar a la filosofía foucaultiana con esas formas de irracionalismo?

Es necesario justificar tal título y explicar cuáles son sus razones.

Lo primero es tratar de probar que en los textos foucaultianos, si bien es cierto, que nunca se habla explícitamente de una “filosofía de las diferencias”, si se habla implícitamente de ella, es decir, es necesario mostrar que existen textos foucaultianos que justifican el uso de ese nombre.

Foucault, ante las críticas sobre su supuesto estructuralismo, insistió en que su proyecto, lejos de ser totalizante, lejos de reducir todo a lo mismo o de explicar todo a partir de una única Estructura, busca analizar y diferenciar: hacer las diferencias. Esto en textos como “Réponse à une question”, *La arqueología del saber*, sus dos escritos sobre Deleuze, etc.

En su texto “Réponse à une question”, de 1967, dice que “soy pluralista”: “el problema que me he planteado es el de la individuación” (DyE, t I, p. 674). Frente a la idea de que lo que busca es reducir a un gran y único Discurso o a una Estructura, dice que lo que busca es diferenciar e individualizar: “la diversidad de los sistemas y el juego de las discontinuidades en la historia de los discursos” (DyE, t I, p. 683, Tr., p. 59). La filosofía foucaultiana, nos dice Foucault, hace surgir “con obstinación toda la vivacidad de la diferencia: establecer, meticulosamente la distancia” (DyE, t I, p. 677, Tr., p. 52). referir

Así, en *La arqueología del saber*, supuestamente el texto foucaultiano más estructuralista, aquel en el que Foucault habló de las Estructuras que se estructuran así mismas, que determinan todo, etc., Foucault habla claramente de una filosofía de las diferencias. En efecto, la tarea de la “arqueología”, nos dice Foucault, es “mostrar en qué consisten las diferencias” (AS, p. 261, Tr., p. 335), es “desplegar una dispersión que no se pueda nunca reducir a un sistema único de diferencias, una diseminación que no se refiera a unos ejes de referencia absolutos, se trata de operar un descentramiento que no deje el privilegio de ningún centro” (AS, p. 268, Tr., p. 345). Filosofar a la manera foucaultiana es “hacer las diferencias: constituir las como objeto, analizarlas y definir su concepto”, “operar sin cesar diferenciaciones” (AS, p. 268, Tr., p. 345), “multiplicar las diferencias”. Pero aclara Foucault que “se trata de describir esas diferencias, no sin establecer, entre ellas, el sistema de sus diferencias. Si hay una paradoja en la arqueología no es esa de multiplicar las diferencias, sino la de rehusarse a reducirlas -invirtiendo así los valores habituales-”; la filosofía foucaultiana “no tiene como proyecto superar las diferencias, sino analizarlas, decir en qué, justamente, consisten y en diferenciarlas” (AS, p. 223, Tr., pp. 286-287)⁴¹.

En *La arqueología del saber* también nos dice que la “arqueología”, entendida como “diagnóstico”, “hace estallar lo otro y lo exterior. El diagnóstico así entendido no establece la constante de nuestra identidad por el juego de las distinciones. Establece que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, que nuestra historia es la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras. que la diferencia, lejos de ser origen olvidado y recubierto, es esa dispersión que somos y que hacemos” (AS, p. 173, Tr., p. 223)⁴².

⁴¹ Lo que dice sobre “las contradicciones” también es válido para las diferencias: para el análisis foucaultiano las contradicciones son “objetos que hay que describir por sí mismos” (AS, p. 198, Tr., p. 254). Frente a una contradicción lo que busca es “el lugar en el que se sitúa”, “el punto de divergencia” (AS, p. 199, Tr., p. 256) y el “espacio de disensión”. La filosofía es “el análisis de los diferentes tipos de contradicción, de los diferentes niveles según los cuales se la puede localizar, de las diferentes funciones que puede ejercer” (AS, p. 200, Tr., p. 257) y lo que encuentra es “un espacio de dimensiones múltiples: es un conjunto de oposiciones diferentes cuyos niveles y cometidos es preciso describir” (AS, p. 203, Tr., p. 262).

⁴² A propósito de Deleuze, en su texto “Ariadne s’est pendue”, habla de la “posibilidad al fin dada para pensar las diferencias hoy, para pensar el hoy como diferencias de diferencias” (DyE, t I, p. 770), “esas diferencias que somos, esa diferencias que hacemos, esas diferencias entre las cuales vagamos” y “las diferencias que nos atraviesan y que nos dispersan” (DyE, t I, p. 771).

En su texto “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” de 1971, nos dice que la filosofía foucaultiana es “un mirada que distingue, reparte, dispersa, deja actuar las distancias, los márgenes -una especie de mirada disociante capaz de disociarse así misma y borrar la unidad” (DyE, t II, p. 147, Tr., p. 19).

En *Theatrum Philosophicum* Foucault elogia a Deleuze porque “no se dirige, tambor batiente, hacia el gran Rechazo de la filosofía occidental; subraya, como de pasada, las negligencias. Señala las interrupciones, las lagunas, las pequeñas cosas no tan importantes que son dejadas a cuenta del discurso filosófico. Revela con cuidado las omisiones apenas perceptibles, sabiendo que actúa ahí el olvido desmesurado” (DyE, t II, p. 81, Th Ph, p. 16). Foucault, frente a esa filosofía de lo Otro y de lo Excluido (como la que alguna vez propuso), prefiere una filosofía más modesta: una filosofía de las diferencias.

Pero la filosofía foucaultiana no se caracteriza simplemente por el grito “vivan las diferencias, somos diferencia y así debemos quedarnos”, por el contrario, es un análisis de las diferencias; se trata de diferenciar las diferencias, no de tratar a todo como igual⁴³.

Lo anterior creo que demuestra mi tesis: existen textos foucaultianos, numerosos e importantes, en los que se concede gran importancia al análisis de las diferencias y creo que eso justifica el hablar de la filosofía foucaultiana como una “filosofía de las diferencias”, pues dicho título pone de manifiesto una de sus principales características.

No sostengo, desde luego, que la filosofía de las diferencias es exclusiva de la filosofía foucaultiana ni tampoco sostengo que constituye un método, un conjunto de reglas, de principios sino que es más bien una perspectiva.

Creo que bajo el título “filosofías de las diferencias” se puede expresar esta característica de la filosofía contemporánea que consiste en oponerse a los absolutismos de toda índole, de un extremo o del otro y que busca, en cambio, analizar las diferencias específicas, determinadas⁴⁴. Sin duda el nombre es raro, pero es preferible a otros. Por ejemplo, si la filosofía contemporánea está en contra de los absolutismos, se podría decir que es “relativista” pero...

Posiblemente se pensará que al decir que la filosofía foucaultiana es una filosofía de las diferencias le que quitado su poder crítico, pues, se dirá, ¿cómo criticar si no es a partir de lo Diferente, de ese Otro excluido, de lo Reprimido, de las Víctimas, etc.? No voy a abundar aquí acerca de la “crítica”, qué es y cómo es posible, solamente diré que la filosofía foucaultiana, sin ser una filosofía de la Diferencia, sin embargo, mantiene su actitud crítica y que ella se basa en un análisis de las diferencias específicas y concretas que existen en la historia.

Espero que se espere al siguiente capítulo para tratar estas importantes cuestiones, pero adelanto que la respuesta se encuentra en la “ontología histórica del presente”.

k) Una filosofía deliberadamente parcial y limitada

Una objeción a la idea de que la filosofía foucaultiana puede ser calificada como una “filosofía de las diferencias” es que, objetaría alguien, en realidad, como demostrarían sus historias, Foucault tiene pretensiones totalizantes, intentan hablar de todo y pretenden explicar todo a partir de un único principio: las Estructuras, el Poder, etc.

Sin embargo, la filosofía foucaultiana frente a la filosofía tradicional, totalizante, que intenta hablar de todo, explicar todo, etc., se presenta deliberadamente como parcial y limitada.

Foucault dice, en su entrevista con Caruso, de 1968, que en el siglo XX “surgen metodologías que se presentan deliberadamente como metodologías parciales. Es decir, que utilizan la ocultación de un determinado número de ámbitos y gracias a esta ocultación pueden aparecer, como en contraste, determinados fenómenos que de otra manera habrían quedado sumergidos en un conjunto de relaciones excesivamente complejas” (DyE, t I, p. 610, Tr., p. 78). Y, desde el momento en que no se intenta describir y todo, que se oculta o se pone entre paréntesis otros ámbitos, “se perfilan sistemas enteros de relaciones que de otra manera no serían describibles” (DyE, t I, p. 610, Tr., p. 79). Igualmente, nos dice que, con ello, la filosofía cambia su naturaleza “en el sentido de limitarse, de circunscribirse, sino también en el sentido de relativizarse” (DyE, t I, p. 611, Tr., p. 80)⁴⁵.

⁴³ A propósito de Dumézil dice que “análisis no de una semejanza, sino de una diferencia y de un juego de diferencias”, pero que “no se contenta con hacer la tabla de las diferencias... establece el sistema de las diferencias, con su jerarquía y subordinación” (DyE, t II, p. 274) y “no solamente la tabla de las diferencias, sino el encadenamiento de las diferencias unas con otras” (DyE, t II, p. 275).

⁴⁴ Foucault dice, en “Jean Hyppolite. 1907-1968” de 1969, que “desde Kant, el discurso filosófico es más el discurso de la finitud que de lo absoluto” y que su filosofía trata de tomar en cuenta “la finitud filosófica” (DyE, t I, p. 781).

También en *Las palabras y las cosas* nos dice que “el fin de la metafísica no es más que el aspecto negativo de un acontecimiento mucho más complejo que se produjo en el pensamiento occidental”, ese acontecimiento es la aparición de la finitud; Foucault se refiere aquí a la “metafísica de lo infinito” del pensamiento clásico (MC, p. 28, PC, pp. 308-309).

En la modernidad las metafísicas “no son nunca más que tentaciones, disputadas de inmediato y como minadas desde el interior, ya que no puede tratarse más que de metafísicas medidas por las finitudes humanas” (MC, p. 328, PC, p. 208).

⁴⁵ En *La arqueología del saber*, dice que “no solo admito que mi análisis es limitado, sino que así lo quiero y se lo impongo”; en efecto, “las relaciones que he descrito valen para definir una configuración particular; no son signos para describir en su totalidad el rostro de una época”; lo anterior significa que lo que en otros trabajos “sería una laguna, un olvido, un error, es para mí, exclusión deliberada y metódica” (AS, p. 207, Tr., p. 266).

A propósito de lo que hizo en *Las palabras y las cosas* dice que “no es más que uno de los conjunto describibles” y acepta que se podrían tomar los mismos discursos y buscar otras relaciones y entonces “se vería indudablemente dibujarse otro sistema de relaciones completamente distinto; una red discursiva que no se superpondría a la primera sino que se

Frente a la crítica de las pretensiones metafísicas, Foucault aclara, en “Michel Foucault. Les response du philosophe” de 1975, que no ha intentado hacer una “arqueología general del saber occidental en sus profundidades” y que su trabajo no es ni pretende ser “una radiografía de la cultura occidental en todo su espesor” (DyE, t II, p. 808)

En “Cours du 7 janvier 1976” nos dice que la época actual se caracteriza por el descubrimiento y rechazo de “la tiranía de los discursos globalizadores y todos los privilegios de la vanguardia teórica” (GR, p. 22), pero también por ser “un periodo caracterizado por la eficacia de las ofensivas dispersas y discontinuas” (GR, p. 19)⁴⁶ en el que se ha descubierto “el efecto inhibitorio propio de las teorías totalitarias, globales” y, a la vez, las virtudes de la crítica con “carácter local” y que se busca una “producción autónoma, no centralizada, es decir, que no necesita, para afirmar su validez, el beneplácito de un sistema de normas comunes” (GR, p. 20).

En sus conversaciones con Trombadori de 1978, Foucault dice que los “problemas” que plantea “descansan siempre en cuestiones locales y particulares” (DyE, t IV, p. 84).

Más adelante, en la misma entrevista, dice Foucault que “es indispensable localizar los problemas basándose en razones teóricas y políticas. Pero eso no significa que no sean problemas generales”, pues ellos son “los problemas más generales que se puede plantear una sociedad, sobre su fundamento y su historia”. Por ello dice que plantear los problemas “en términos locales” permite “hacer aparecer los problemas que son al menos tan generales que aquellos que se tiene la costumbre de considerar estatutariamente como tales” (DyE, t IV, p. 85).

En “What is Enlightenment?” de 1984 dice que “hay que renunciar a esperanza de acceder jamás a un punto de vista que podría darnos acceso al conocimiento completo y definitivo de lo que podría constituir nuestros límites históricos. Y, desde ese punto de vista, la experiencia teórica y práctica que hacemos de nuestros límites y de su franqueamiento posible está siempre ella misma limitada, determinada y, por tanto, siempre debe ser recomenzada” (DyE, t IV, p. 575). Foucault nos dice que sus “investigaciones críticas” son “muy particulares en el sentido de que ellas descansan siempre sobre un material, una época, un cuerpo de prácticas y de discursos determinados” (DyE, t IV, p. 577).

En “Politics and Ethics: An Interview” de 1984 también dice que intenta “fuera de toda totalización, a la vez abstracta y limitativa, abrir los problemas tan concretos y generales como es posible” (DyE, t IV, p. 587).

Creo que lo anterior no deja lugar a dudas: lejos de tener pretensiones totalizantes, lejos de pretender hablar de todo, de explicar todo, etc., la filosofía foucaultiana se plantea como deliberadamente parcial y limitada. De nuevo, encontramos su oposición a los absolutismos y una justificación a mi tesis de que puede ser entendida como una “filosofía de las diferencias”.

1) La filosofía de las diferencias foucaultiana y la filosofía de la ciencia anglosajona

Sin duda es difícil encontrar lo que tienen en común las distintas filosofías del siglo XIX y del siglo XX, pero quizá algo que las caracteriza es que, de distintas formas y por distintos motivos, todas ellas intentan superar a la metafísica o a la filosofía anterior.

En la filosofía contemporánea encontramos, en cambio, una reacción en contra de los intentos por superar, de manera total y definitiva, a la metafísica y todo lo que implica ella; principalmente, se cuestionan las pretensiones absolutistas que subyacen a esos intentos y que resultan igualmente inaceptables que la metafísica a la que se trata de superar.

La filosofía contemporánea está a la búsqueda de una posición filosófica que evite los absolutismos de distinta índole, ya sean metafísicos como posmetafísicos.

Sabemos que la filosofía tradicional, metafísica, de la Identidad o Internalista ingenua, es inaceptable, pues se olvida de las diferencias y de los acontecimientos, reduce todo a lo mismo, cree en la existencia de una interioridad filosófica pura, totalmente independiente de todo lo exterior, pretende llevar a cabo funciones legitimadoras que no le corresponden y que en realidad no puede poner en práctica.

Pero también sabemos que las presuntas posmetafísicas, filosofías de la Diferencia o Externalistas salvajes tampoco son aceptables pues son autocontradictorias (presuponen aquello que niegan, hacen uso de lo que pretenden destruir) y terminan conduciéndonos a otro tipo de metafísica: la metafísica de lo

cruzaría en algunos puntos”; Foucault también dice que “esas redes no están, por lo tanto, definidas en su número por adelantado; solo la prueba del análisis puede mostrar que existen y cuáles existen” (AS, p. 208, Tr., p. 267).

⁴⁶ En “Michel Foucault. L’illégalisme et l’art de punir” de 1976, nos dice, en el mismo tono, que “una acción, en la medida en que es local, puntual, precisa, ligada a una coyuntura determinada, esa acción, si no se quiere que sea ciega, debe estar ligada a una teoría. No existe antinomia entre lo local y lo teórico” (DyE, t III, p. 88).

Otro; estas filosofías son incapaces de distinguir entre la ontología y la metafísica y creen, equivocadamente, que se puede prescindir de ambas y que se puede adoptar una actitud de descripción pura sin presupuestos ontológicos.

Y no se crea que con lo anterior me estoy refiriendo únicamente a la vieja filosofía especulativa “continental”, sino que también lo estoy haciendo a la tradición anglosajona, incluso a su respetada y admirada filosofía de la ciencia.

En Popper y Lakatos encontramos, en efecto, una concepción tradicional de la filosofía a la que podríamos calificar de “internalista”, pues se opone a cualquier intromisión de lo externo en la supuesta interioridad filosófica; ellos definen a la filosofía como algo puramente “lógico”, como algo dedicado exclusivamente a cuestiones de justificación y de reconstrucción racional, pero también con funciones legisladoras y normativas. Y para ellos cualquier externalismo significa irracionalismo y anarquismo, por lo cual defienden la tradición racionalista occidental y moderna.

En Kuhn encontramos un intento revolucionario por abrir a la filosofía a lo extrafilosófico, pues introduce cuestiones psicológicas, sociológicas e históricas. Pero, de igual forma que en sus textos encontramos una casi total ausencia de consideración de los factores políticos que intervienen en la ciencia y de su función social, también encontramos una falta de realización de los distintos procesos a los que su trabajo apunta: por ejemplo, habló de la “historia externa” pero nunca hizo historia de ese tipo.

En Feyerabend encontramos el otro extremo al internalismo: un externalismo anárquico que busca acabar con la filosofía, que considera que la filosofía no sirve para nada, que es más bien dañina y que debe ser eliminada...

Pero lo que hemos aprendido en los últimos años es que no es posible prescindir de la filosofía, por lo menos no de manera absoluta, pues siempre presuponemos algo y no podemos evitarlo y los presupuestos constituyen la ontología, la cual es el objeto fundamental de estudio de la filosofía. La cuestión no es eliminar los presupuestos o la ontología, sino buscar que esos presupuestos sean correctos, que la ontología que se presupone sea sostenible y esa es, precisamente, la tarea de la filosofía.

La filosofía foucaultiana responde adecuadamente a la situación actual de la filosofía porque ni es una filosofía tradicional, metafísica, de la Identidad o meramente internalista ni es un pensamiento presuntamente posmetafísico o una filosofía de la Diferencia o completamente externalista sino que es una filosofía de las diferencias, una filosofía que se aleja de los absolutismos a la vez que los cuestiona y muestra cómo evitarlos, pues es una filosofía deliberadamente parcial y limitada. Pero también lo hace porque responde a la necesidad de un diálogo entre de las distintas tradiciones filosóficas y porque responde a la necesidad de la apertura de la filosofía a lo no filosófico.

La filosofía foucaultiana no nos propone un internalismo que cree que cualquier intento por salir de la interioridad filosófica, por buscar relaciones entre lo filosófico y lo no filosófico, por recurrir a otras disciplinas, a distintas corrientes y tradiciones, etc., puede conducirnos, vía relativismo, al irracionalismo.

Pero tampoco acepta un externalismo que se olvida de las cuestiones filosóficas, que intenta eliminar a la filosofía, que considera que cualquier intento por salir de la filosofía es igual a hacer antifilosofía, que cree que se puede evitar hacer filosofía, esto es, que se puede evitar tener presupuesto, pero que lo único que consigue es mantenerlos incuestionados, puesto que cree que todas las disciplinas, menos la filosofía, dan una descripción de lo que realmente son las cosas.

La filosofía foucaultiana, por el contrario, nos dice que la filosofía es una práctica, no es mera teoría o contemplación: filosofar es hacer algo, según ciertas reglas, al interior de un conjunto de prácticas sociales y de condiciones históricas. Para hacer filosofía es necesario, pues, salir de ella y buscar sus relaciones con lo que no es ella.

La filosofía foucaultiana nos dice, en efecto, que la realidad no es sino un encuentro de diferencias y de acontecimientos y que la tarea de la filosofía no es reducirlos a lo Mismo ni a lo Diferente, sino analizarlos, buscar sus diferencias y semejanzas, sus relaciones y las reglas que los rigen.

La filosofía foucaultiana no apuesta por el Otro de la filosofía, de Occidente, de la Modernidad o de la racionalidad sino por los otros, las diferencias, pero no por las diferencias absolutas sino por las específicas y concretas; ella es, en efecto un análisis de las diferencias y lejos de buscar mostrar que todo cambia por completo en un instante, lo que busca son las diferencias relativas que evitan que todo sea igual y que a la larga transforman todo.

La filosofía foucaultiana nos muestra que es en lo pequeño, en lo que frecuentemente es subestimado, que se encuentra lo importante, pues a través de pequeñas diferencias y acontecimientos, de los pequeños cambios, que se producen las grandes transformaciones.

En efecto, las tradiciones cambian, a fuerza de diferencias y de acontecimientos minúsculos. Las tradiciones se mantienen a través del cambio, por medio de su relación con lo exterior y por medio de la

aparición de lo nuevo. De la misma forma, las revoluciones nunca son totales, nunca se realizan por completo, pues toda revolución presupone algo. No existen ni diferencias ni discontinuidades absolutas.

Las filosofías tradicionalistas y las revolucionarias, las internalistas y las externalistas se equivocan si son absolutistas: ni estamos completamente atrapados en una tradición ni podemos liberarnos por completo de ella, ni existe una interioridad pura ni lo interior es un simple reflejo, sin consistencia propia, de lo exterior.

El positivismo, que cree en que es posible describir las cosas en sí mismas sin hacer uso de presupuestos, y que es una forma de antimetafísica o que pretende superarla por medio de las ciencias que “describen lo que realmente son las cosas”, no es sino determinado tipo de filosofía que parte de supuestos filósofos cuestionables, pero incuestionados y aceptados dogmáticamente.

De la metafísica no sé si podemos salir algún día, pero de la ontología y, por tanto, de la filosofía, sí sé que no podemos.

El trabajo foucaultiano, como dije desde el principio, ni es una filosofía tradicional, metafísica o de la identidad ni es un pensamiento presuntamente posmetafísico o una filosofía de la Diferencia, no pretende ser metafilosófico ni pretende estar más allá de la filosofía pero tampoco es una historia positivista que pretende acabar con ella, sino que es un nuevo tipo de filosofía o un tipo de filosofía ligeramente diferente: es una filosofía de las diferencias. Y el trabajo foucaultiano no puede ser entendido sin entender antes la filosofía que presupone.

Así, aquellos que se limitan a exponer mecánicamente las “reglas” del “método” arqueológico o que exponen algunas ideas nietzscheanas antes de hablar de la “genealogía” foucaultiana, se equivocan profundamente.

La “arqueología” no es una filosofía y muchos menos constituye la filosofía foucaultiana, es, por mucho, un “herramienta” para el análisis de los “discursos”. El sentido del trabajo foucaultiano no se limita a una serie de conceptos, de principios y procedimientos para analizar los discursos, para hacer una historia diferente a la historia de las ideas, sino que se encuentra en una filosofía de las diferencias que toma la forma de una ontología histórica del presente, como veremos en el siguiente capítulo.

La “genealogía” tampoco es la filosofía foucaultiana, si se entiende por ella a la genealogía nietzscheana. Sin duda existe relaciones entre ambas pues uno de los principales puntos de partida del trabajo foucaultiano son los textos nietzscheanos, pero no son su único punto de partida. Existen cosas en la filosofía foucaultiana que no encontramos en la nietzscheana y viceversa.

El laberinto foucaultiano es más complicado o más sencillo, según se vea, de lo que normalmente se cree. No es el laberinto de la Identidad pero tampoco es el laberinto de lo Diferente, sino que es un laberinto formado de pequeñas diferencias, casi imperceptibles y es un laberinto que se construye, paso a paso, al analizarlas.

Existe, pues, una filosofía foucaultiana: una filosofía de las diferencias, un análisis de las diferencias que nos constituyen.

Pero ¿“diferencias” respecto de qué o en qué?

Es necesario que hablemos de la ontología histórica del presente, la manera particular en que la filosofía foucaultiana hace las diferencias.

CAPÍTULO 5

La ontología histórica del presente

“¿Cuál es mi actualidad? ¿Cuál es el sentido de esta actualidad? ¿Y qué es lo que hago cuando hablo de esta actualidad?”, M. Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières?”.

En este capítulo me enfocaré a la “ontología histórica del presente”¹ foucaultiana, la cual constituye la manera foucaultiana de hacer filosofía. Será hasta el séptimo capítulo que hablaré de la “ontología histórica de la verdad”. Este capítulo es, pues, una primera etapa. Aquí presentaré una de las características que distinguen a la filosofía foucaultiana de la filosofía tradicional y de muchas filosofías actuales, característica en la que queda reflejada además su autorreflexividad y su carácter crítico. Este apartado servirá igualmente para explicar por qué la filosofía foucaultiana está ligada a la historia y por qué y cómo realiza esa fusión paradójica entre ontología e historia.

La ontología histórica es la manera como la filosofía foucaultiana conjunta a la vez a la filosofía y a la historia, la manera en la que hace, no una historia de la filosofía ni una filosofía de la historia, sino una historia filosófica, una historia que se plantea e intenta responder a cuestiones filosóficas.

Es obvia la importancia de un capítulo como este en un trabajo dedicado a la “ontología histórica de la verdad” pues aquí se podrá comenzar a ver con más precisión cuáles son las características distintivas de la filosofía foucaultiana y lo que la constituye en una propuesta relevante en el panorama actual de la filosofía.

En el segundo capítulo, al exponer a la filosofía pospositivista de la ciencia, principalmente la de Kuhn y de Feyerabend, dije que la filosofía foucaultiana tienen importantes semejanzas con ella, pues no solamente comparte sus principales tesis sino que también encontramos desarrollados en ella los principales procesos que caracterizan a dicha filosofía; en concreto, encontramos en ella la historización, la sociologización, la hermeneutización, la etnologización y la politización, todos ellos conjuntados, precisamente, en lo que llamo la “ontología histórica del presente”.

La hipótesis de trabajo de este apartado es la siguiente: la filosofía foucaultiana es una ontología histórica del presente y, como tal, pertenece a una de las tradiciones críticas de la modernidad, la que tiene como tarea plantearse y responder a la cuestión de lo que es nuestro presente y que busca responderla a través de reflexiones históricas.

Uno de los objetivos secundarios de este capítulo es combatir la idea de que la filosofía foucaultiana es una forma de anti-modernidad o pos-modernismo; entendiendo por ello el pensar que en la modernidad todo está mal, estar en contra de la modernidad, buscar su desaparición, anunciar su fin, profetizar la llegada de la posmodernidad, creer que la posmodernidad no tendría nada que ver con la modernidad y que la volvería obsoleta, etc.

Cierto, si uno quiere, puede encontrar textos foucaultianos que justifiquen una lectura así (de hecho, como vimos en el capítulo anterior, muchos intérpretes y críticos han hecho una lectura así); sin embargo, se pueden encontrar muchos textos, la mayoría y los más importantes, en los que Foucault sí critica a la modernidad (¿qué tiene de malo eso?), pero en los que asume la tarea de la filosofía moderna y se dice, por ello, “moderno” e incluso defiende la actitud moderna. Foucault es, desde luego, crítico de la modernidad pero no es anti-moderno.

¹ Una aclaración técnica. Foucault, como en español, posee varias palabras para designar cosas parecidas, pero he seguido la siguiente convención en mis traducciones: *aujourd’hui* (hoy, hoy día), *maintenant* (ahora, en este momento), *present* (presente), *actualité* (actualidad).

También cuestionaré a cada momento la interpretación de Dreyfus y Rabinow, que ha dado lugar a muchas críticas a la filosofía foucaultiana, según la cual Foucault, durante su periodo arqueológico (y según sus críticos durante toda su obra), asumió una actitud de desprendimiento cuasi fenomenológica, es decir, de un observador a-histórico, actitud que no solamente es imposible, sino que está en contradicción directa con sus ideas sobre las relaciones entre los saberes y los poderes y con su propia actividad política.

En este capítulo haré lo siguiente.

Primero trataré de justificar el uso del nombre “ontología histórica del presente” para designar al trabajo foucaultiano. Para ello discutiré los términos relacionados con él: “diagnóstico del presente”, “estructuralismo del estructuralismo”, “etnología de nuestra cultura” y los diversos usos del término “ontología” en los textos foucaultianos de los ochenta. Citaré textos en los que se emplean dichos nombres y haré un análisis crítico de ellas, pues mi objetivo es mostrar que el mejor nombre para la filosofía foucaultiana es, precisamente, “ontología histórica del presente”. Luego justificaré por qué he dejado de lado la expresión “nosotros mismos”, que emplea Foucault, al hablar de la “ontología”.

Luego explicaré en qué consiste la ontología histórica del presente y qué es lo característico de ella: presentaré el tipo de ontología de la que se diferencia (la ontología de lo eterno) y la manera en qué concibe al presente; explicaré en qué sentido la filosofía moderna es una ontología histórica del presente y qué relación existe entre ella y la modernidad; presentaré un cuestionamiento acerca de si es posible o no una ontología foucaultiana; explicaré qué tipo de ontología es la ontología foucaultiana y cómo considera al presente.

En seguida trataré algunas de las implicaciones de una ontología histórica del presente: el filósofo se convierte en contemporáneo, en la medida en que en lugar de preguntarse por lo eterno se pregunta por el presente en el que está situado y en el que actúa; trataré los problemas “hermenéuticos” o de “autorreferencialidad” que implica; aclararé que la ontología histórica del presente foucaultiana no tiene pretensiones totalizantes, que no busca reconstruir una Identidad, sino que busca las diferencias, que busca diferenciar y que ella misma es posible por las diferencias que existen en nuestra historia.

Después me concretaré en el procedimiento de la ontología histórica del presente, es decir, en la manera en que ella hace historia del presente, y explicaré su relación con lo intolerable y su función crítica.

Luego me enfocaré a posibles cuestionamientos a la ontología histórica del presente. Primero trataré el problema de si Foucault consiguió hacer o no el diagnóstico de nuestro tiempo, responderé aquí a un cuestionamiento de Merquior.

Finalmente me opondré a la idea de que de que lejos de ser Foucault un moderno y su filosofía una continuadora de una tradición ilustrada, fue un anti-moderno o pos-modernista.

En el primer capítulo, hice algunos cuestionamientos a las principales interpretaciones y críticas a la filosofía foucaultiana; en aquel momento aclaré que lejos de pretender prohibir o eliminar la interpretaciones y críticas sobre la filosofía foucaultiana, lejos de afirmar que todas estaban equivocadas en todo, lo que planteo es son erróneas en algunos aspectos (no en todos) y que muchas de ellas pueden ser respondidas (aunque no completamente), pues se basan en una incomprensión de la filosofía foucaultiana.

Quizá lo anterior pudo parecer en aquel momento como una simple declaración retórica, pues tal vez se pensó que de allí en adelante lo que intentaría hacer sería mostrar “lo que verdaderamente dijo Foucault y que nadie, hasta mí, habría entendido”; cualquier sospecha al respecto, espero que se disipará en este capítulo, pues se verá pronto que mi interpretación de la “ontología histórica del presente” lejos de ser absolutamente original coincide en gran medida con la de algunos intérpretes y críticos².

² En este apartado me basaré, además de en los propios textos foucaultianos, en algunos textos de intérpretes, como el libro de Morey *El orden de los acontecimientos* y su ensayo “Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal”; en el ensayo de Ramoneda, “Teoría del presente”, en un libro de bello título: *Apología del presente*; en el de Dreyfus y Rabinow “¿Qué es la madurez? Habermas y Foucault acerca de ‘¿Qué es el Iluminismo?’” así con en el propio *Michel Foucault: más allá de la hermenéutica y el estructuralismo*; en el de Habermas “La flecha en el corazón del presente”; en el libro de Poster *Foucault, el marxismo y la historia*; en el ensayo de Hacking “La arqueología de Foucault”; y hasta en el libro de Deleuze *Foucault* y en su libro escrito a dúo con Guattari *¿Qué es la filosofía?* Pero también me apoyaré en algunos textos del libro de Vattimo *El fin de la modernidad* y del libro de Lyotard *La diferencia* (ambos autores parten de Heidegger) que aparentemente no tienen relación con lo que plantea Foucault pero que coinciden en su concepción de la ontología.

Todos los autores mencionados (y otros más) ponen de manifiesto algunos aspectos de lo que yo llamo la “ontología histórica del presente foucaultiana”, principalmente en lo que se refiere a su “procedimiento”, pero creo que ninguno ha

Aclaro que tararé en este capítulo algunos temas de manera general, sin pretender llegar a respuestas definitivas sobre ellos; temas como, por ejemplo, los temas de la ontología foucaultiana, de la posición foucaultiana sobre la modernidad, de la función del filósofo en la modernidad, de las semejanzas y diferencias entre la filosofía foucaultiana y otro tipo de filosofías. Volveré en otros capítulos sobre algunos de esos temas, pero recuerdo al lector que este capítulo es tan solo una etapa previa hacia la comprensión de la ontología histórica de la verdad foucaultiana y que no es un fin en sí mismo³.

a) ¿Diagnóstico, etnología, historia u ontología del presente?

Repito que mi propuesta es la siguiente: la filosofía foucaultiana no solamente puede ser llamada “ontología histórica del presente” sino que ese nombre es el más adecuado para ella, pues con él se nombra con claridad una de sus características principales, a saber, el combinar la filosofía con la historia (de manera diferente a la filosofía de la historia y de la historia de la filosofía), cosa que no sucede, como traté de mostrar en el capítulo anterior, con otros nombres, como “arqueología” y “genealogía”.

Tendré que mostrar, sin embargo, que efectivamente dicho término es foucaultiano y tendré que aclarar su significado.

Pero un problema es que Foucault empleó, en diferentes momentos y textos, otros términos sinónimos para designar cosas semejantes a la “ontología histórica del presente”; términos como “diagnóstico del presente”, “estructuralismo del estructuralismo”, “etnología de nuestra cultura”, “historia del presente” y “ontología de nosotros mismos”, “ontología crítica” u “ontología de la actualidad”. Dichos términos están relacionados, pero no son completamente semejantes ni equivalentes, sino que tienen diferentes implicaciones y algunas de esas implicaciones son cuestionables. En seguida presentaré una análisis de ellos.

- *Diagnóstico del presente.*

Los primeros textos en los que Foucault comenzó a hablar del “diagnóstico del presente” son de mediados de los años sesenta, principalmente en las entrevistas que concedió a propósito de *Las palabras y las cosas* y en *La arqueología del saber* en donde define, explícitamente, a la arqueología como un “diagnóstico”⁴.

En la entrevista de 1967 “La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est ‘aujourd’hui’”, Foucault sostiene por primera ocasión que “el papel de la filosofía es diagnosticar. La filosofía ha dejado, en efecto, de querer decir lo que existe eternamente. Tiene la tarea mucho más ardua y mucho más huidiza de decir lo que pasa. En ese sentido se puede hablar de una especie de filosofía... que se podría definir como la actividad de diagnosticar lo que es el hoy (DyE, t I, p. 581). Aquí lo que hay que señalar es que Foucault considera que la tarea del “diagnóstico del presente” es más ardua que la pregunta tradicional por la eternidad.

En su entrevista de 1967, “Che co’è Lei Professor Foucault?”, con Caruso, Foucault dice que “la filosofía tiene la misión de diagnosticar”, pero “diagnosticar el presente” y eso significa “decir lo que hoy somos, lo que significa decir lo que decimos”, es decir, responder a las preguntas: “¿qué somos hoy? ¿qué es este hoy que estamos viviendo?” (DyE, t I, pp. 612-613, pp. 81-82). Más adelante dice diagnosticar es “explicar lo que está sucediendo” y aclara que es un diagnóstico del presente de “una cultura” (DyE, t I, p. 619, Tr., p. 91). En lo anterior hay que recalcar que Foucault ya señalaba la relación que existe entre la pregunta por el “hoy” y la pregunta por lo que “somos” y que presupone que “el ser” es algo que sucede o acontece. Foucault también compara la tarea del diagnóstico del presente con “una labor de excavación bajo nuestros pies para descubrir en qué forma estaba constituida aquel universo del pensamiento, del razonamiento, de la cultura que era su propio universo” (DyE, t I, pp. 612-613, pp. 81-82). La imagen a la que nos remite lo anterior es la de la “arqueología”.

llegado a entender a fondo en qué consiste la filosofía que presupone ese “procedimiento”. Obviamente yo tampoco he conseguido “entender a fondo” esa filosofía, pero por lo menos intentaré presentar una visión menos fragmentaria de ella.

Mi deuda es también grande con los libros de Cortés del Moral, *La ontología histórica de Hegel* y de Sergio Pérez *La filosofía política del concepto* así como con su ensayo “Conocer en Hegel”, sobre todo en lo que se refiere al concepto de “efectividad”.

³ Tal vez a alguien le sorprenderá y hasta le molestará la constante mención de títulos y fechas que hago a lo largo de este texto; tal vez alguien piense que eso es anti-foucaultiano, pues dirá: ¿no acaso Foucault dio prioridad a las condiciones de existencia por encima de los fenómenos singulares, como los autores, los libros, etc.? Y tendrá razón en parte, pero lo que sucede es que para los fines que busco alcanzar en este trabajo los títulos y las fechas son fundamentales ya que intento poner en cuestión muchas de las interpretaciones y críticas sobre la filosofía foucaultiana y una de las maneras en la que se puede conseguir eso es demostrando que son incorrectas, en el sentido de que lo que dicen no concuerda con los textos foucaultianos (Foucault no dijo eso) y no hay otra forma de conseguir eso que citando textos y señalando fechas.

⁴ Pero en el sentido de un “análisis de las diferencias”, como mostré en el penúltimo apartado del capítulo anterior.

En *La arqueología del saber*, de 1969, también dice que la arqueología “equivale a nuestro diagnóstico” (AS, p. 173, Tr., p. 223).

Pero no solamente en textos de los años sesenta Foucault habló de “diagnóstico” sino que también lo hizo en algunos textos de los años setenta.

En “Radioscopie de Michel Foucault” dice que su tarea es hacer un “diagnóstico del presente”, “si se entiende por diagnóstico la descripción de la situación actual” (DyE, t II, p. 799)⁵.

Lo anterior tiene varias implicaciones. Primero, frente a la tesis de Dreyfus y Rabinow que expuse en el capítulo tercero, se puede afirmar que desde mediados de los sesenta, de manera explícita, Foucault definía la tarea de la filosofía actual, y de su propia filosofía, como un “diagnóstico del presente”. Es decir, lejos de ser el diagnóstico del presente el resultado de su abandono del estructuralismo y de su giro nietzscheano, se lo puede encontrar en el corazón mismo del “periodo arqueológico”, con lo cual se viene abajo una parte importante de la explicación de dichos autores del paso y de las diferencias entre el “periodo arqueológico” y el “genealógico”. Igualmente, las ideas de la observación fenomenológica a-histórica y de la puesta entre paréntesis del sentido se desvanecen; con lo cual, buena parte de las críticas a la filosofía foucaultiana también dejan de tener sentido.

Está, pues, probado que Foucault sí habló del diagnóstico del presente desde los años sesenta, pero también posteriormente. Entonces, ¿por qué no hablar de “diagnóstico del presente” para referirse a la filosofía foucaultiana?

Estoy lejos de oponerme totalmente al uso de dicho término, y estoy aún más lejos de negar que, la mayor parte del tiempo, Foucault lo usó. Pero creo que es necesario hacer algunas precisiones sobre él.

En principio, su significado no es del todo claro: en los textos foucaultianos tiene a la vez el significado de una “descripción del presente” y de un “análisis y producción de las diferencias” (ese es el significado que tiene en *La arqueología del saber*), lo cual está lejos de ser lo mismo, aunque ciertamente puede ser complementario; pero también tiene un sentido “clínico”, no foucaultiano, un tanto incómodo, pues a la tarea de identificar los “síntomas” de un “mal” para después “curar” ese “mal” o, peor, parecería referirse a un proceso de “normalización”. Es verdad que algo de esto hay en la idea foucaultiana de ontología histórica del presente, pero no se podría entender su oposición, por ejemplo, a la normalización, si la propia filosofía foucaultiana adoptara una actitud “clínica”.

⁵ En otros textos Foucault también habló de un “diagnóstico del presente” aunque no lo llamó así.

En la entrevista “O mundo é um grande hospício” de 1973, Foucault dice que lo que le interesa es “la actualidad, lo que pasa alrededor de nosotros, lo que somos, lo que ocurre en el mundo”, pero aclara que eso es porque le interesa el futuro: “el futuro es lo que hacemos, el futuro es la manera en que registramos lo que pasa, es la manera en que transformamos en verdad un movimiento, una duda. Si queremos ser dueños de nuestro futuro debemos plantear fundamentalmente la cuestión del hoy” (DyE, t II, p. 434).

En la entrevista “Dialogue sur le pouvoir” de 1975 Foucault dice que lo que busca es “saber lo que somos hoy” y que quiere concentrar todos sus estudios en “lo que nos llega hoy, sobre lo que somos, eso que es nuestra sociedad” (DyE, t III, p. 469). De nuevo, el “hoy”, lo que “somos” es nuestra “sociedad” o nuestra “cultura” o, mejor, un conjunto de prácticas históricas que nos constituyen en lo que somos.

En la entrevista “Non au sexe roi” de 1977, dice que, a partir del siglo XIX, la filosofía se pregunta “¿qué pasa actualmente y qué somos nosotros mismos, nosotros que no somos quizá otra cosa y nada más que eso que pasa actualmente?”, es decir, aparece “la cuestión de ese presente que somos nosotros mismos” (DyE, t III, p. 266, Tr., p. 159): “¿qué pasa actualmente? ¿qué es este tiempo que es el nuestro?” (DyE, t III, p. 266, Tr., p. 160). Aquí hay que remarcar la idea de que somos lo que pasa, es decir, fuera de nuestra historia no somos nada.

En la entrevista de 1978 “La scène de la philosophie”, nos dice que se interesa por “el acontecimiento”, aunque “el acontecimiento no ha sido una categoría filosófica”, se interesa por el acontecimiento porque “estamos atravesados por procesos, movimientos, fuerzas; esos procesos y esas fuerzas, no las conocemos, y el papel del filósofo, es ser, sin duda, el diagnosticador de esas fuerzas, es diagnosticar la actualidad. Responder a la cuestión ¿qué somos?, ¿qué es lo que pasa?... Filosofía del presente filosofía del acontecimiento, filosofía de lo que pasa” (DyE, t III, p. 573). La filosofía toma al presente como un acontecimiento y el diagnóstico busca determinar lo que nos constituye sin que lo sepamos.

En “Pour une morale de l'inconfort” 1979, dice que la filosofía desde el siglo XIX se plantea las preguntas: “¿qué es lo que nos llega? ¿Qué es este acontecimiento que no es nada más lo que acabamos justo de decir, de pensar y de hacer - nada más que nosotros, que eso que hemos sido y que somos todavía?”; “¿Qué somos en este momento? ¿Cuál es, por lo tanto, ese momento tan frágil del que no podemos liberar nuestra identidad y que la lleva consigo?” (DyE, t IV, p. 783). Todo lo cual expresa “el deseo de comprender lo que se oculta bajo esa palabra precisa, flotante, misteriosa, absolutamente simple ‘Hoy’ (aujourd’hui)” (DyE, t IV, p. 783).

En su texto “El sujeto y el poder” de 1979, dice que la filosofía tiene como tarea analizar “un acontecimiento histórico, un acontecimiento reciente. Incluso contemporáneo” y que debe responder a las preguntas “¿qué está pasando ahora? ¿Qué nos está pasando? ¿Qué es este mundo, esta época, este preciso momento en el que estamos viviendo?” y “¿Qué somos, en este preciso momento de la historia?” (SyP, p. 234).

Más adelante defenderé la idea de que el “diagnóstico” es una etapa o un paso de la “ontología histórica”, pues el “diagnóstico”, lejos de ser autosuficiente o un fin en sí mismo, conduce a una “historia del presente”.

- *Estructuralismo del estructuralismo.*

Como ya dije antes, una de las maneras en que Foucault llegó a caracterizar su trabajo fue como un “estructuralismo del estructuralismo”, es decir, como una aplicación de los conceptos, principios y métodos propios del estructuralismo al estructuralismo mismo, convirtiéndolo así en un objeto de investigación estructural, de tal suerte que la filosofía foucaultiana sería un “meta-estructuralismo”.

Primero probaré que Foucault sí dijo que su trabajo era un tipo de “estructuralismo”; después explicaré lo que significa ese término y luego cuestionaré su uso⁶.

En una entrevista poco conocida de 1967, que lleva por título, precisamente “La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est ‘aujourd’hui’”, Foucault dice que su trabajo pertenece a un “second structuralisme” (el primero es el de las ciencias humanas):

“por el cual los teóricos, no especialistas, se esfuerzan por definir las relaciones actuales que pueden existir entre tal y cual elemento de nuestra cultura, tal y cual dominio teórico. Dicho de otra manera, se trataría de una especie de estructuralismo generalizado y no limitado a un dominio científico preciso, y, por otra parte, de un estructuralismo que se referiría a nuestra cultura, nuestro mundo actual, el conjunto de relaciones prácticas o teorías que definen nuestra modernidad.

Es en eso que *el estructuralismo puede valer como actividad filosófica*, si se admite que el papel de la filosofía es diagnosticar. La filosofía, en efecto, ha dejado de querer decir lo que existe eternamente. Tiene la tarea mucho más ardua y mucho más huidiza de decir lo que pasa. En ese sentido se puede hablar de una especie de *filosofía estructuralista* que se podría definir como la actividad de diagnosticar lo que es el hoy (*aujourd’hui*)” (DyE, t I, p. 581).

Más adelante, en la misma entrevista, dice que “se puede concebir a la filosofía como una especie de análisis de la coyuntura cultural”, pero entendiendo el término “cultura” en sentido extenso: “no solamente la producción de obras de arte sino igualmente instituciones políticas, formas de vida social, prohibiciones y coacciones diversas” (DyE, t I, p. 582).

Precisemos en qué sentido el trabajo foucaultiano sería “estructuralista”. Sería estructuralista en cuanto buscaría analizar las relaciones que existen entre los elementos que constituyen nuestra cultura, esto es, entre las prácticas sociales, pero, a diferencia del estructuralismo de las ciencias humanas, no se enfocaría a un dominio en particular sino a toda nuestra cultura en general, sería, por ello, un análisis de

⁶ Aclaro que no trataré el problema de si realmente Foucault, o su trabajo, fue o no estructuralista. Mi hipótesis (que no intentaré probar aquí) es que la filosofía foucaultiana es diferente del estructuralismo, por lo menos en el sentido en que Foucault dio a dicho término y el sentido en que generalmente se atribuye. Pero que, sin embargo, el rechazo de Foucault del estructuralismo no puede constituir la prueba definitiva sobre el punto, pues, de hecho, algunas declaraciones de Foucault fueron inconsistentes pues en algunos textos sí afirmó ser un estructuralista.

Como se sabe en los años sesenta se consideró al trabajo foucaultiano como un tipo de estructuralismo; de hecho se le consideró como un ejemplo del “estructuralismo filosófico”.

También se sabe que Foucault la mayor parte del tiempo negó, de diferentes maneras y en diferentes tonos, que su trabajo fuera estructuralista, pero, principalmente, comenzó a hacerlo desde que se comenzó a acusar al estructuralismo de ser una ideología y, por lo tanto, cuando el ser estructuralista pasó a ser una mancha. Su actitud fue del enojo, hasta el desprecio y la risa.

Se pueden citar una gran cantidad de textos, de distintas épocas, con distinto estatuto, en los que Foucault negó, de todas las maneras posibles, haber sido estructuralista: “no soy estructuralista, nunca he dicho que era estructuralista, he igualmente siempre insistido sobre el hecho de que no soy estructuralista y lo he recordado en muchas ocasiones. Nada, absolutamente nada en lo que he publicado, nada ni en mis métodos ni en ninguno de mis conceptos recuerda, a no ser más que de lejos, al estructuralismo. Hay que llamarse Piaget para figurarse que soy estructuralista” (DyE, t II, p. 296); “que me sea permitido declarar de una vez por todas que no soy estructuralista ni -lo confieso con la pena que se debe- un filósofo analítico. Nadie es perfecto” (DyE, t I, p. 170); “he mencionado muchas veces el concepto de estructura pero no lo he utilizado jamás. Infelizmente, los críticos y los periodistas no son como los filósofos, no conocen la diferencia entre ‘mención’ y ‘uso’” (DyE, t II, p. 374); “me gustaría mucho que todas las facilidades sobre el estructuralismo me las ahorrasen, o que se tomen la molestia de justificarlas” (DyE, t I, p. 871); “no soy estructuralista. Salvo algunas páginas que rechazo, no he empleado la palabra estructuralismo. Cuando hablo del estructuralismo, hablo de él como un objeto epistemológico que me es contemporáneo” (DyE, t I, p. 838); “no he utilizado los métodos, ninguno de los conceptos o de las palabras clave que caracterizan al análisis estructural” (DyE, t II, p. 13); etc.

Aunque, de hecho, en algunos textos, como los que cito en este apartado, Foucault sí *uso* la palabra “estructura” y sí dijo que su trabajo era “estructuralista”.

su “coyuntura”, de lo que es nuestra cultura en este momento (de lo que constituye nuestra modernidad). Ahora bien, al hacer esto nos diría lo que es el “hoy” y por eso sería también un “diagnóstico”.

Si no ha sorprendido que Foucault se autotitule “estructuralista” tampoco sorprenderá que, según él, el estructuralismo y el marxismo pueden darse juntos. En efecto, si se entiende por marxismo la “tentativa por analizar todas las condiciones de la existencia humana, como tentativa por comprender, en su complejidad, el conjunto de relaciones que constituyen nuestra historia, como tentativa por determinar en qué coyuntura nuestra acción es hoy posible”, entonces se entenderá que “un estructuralista puede ser marxista o no, pero él lo será siempre un poco en la medida en la que se dé por tarea el diagnóstico de las condiciones de nuestra existencia” (DyE, t I, p. 583).

Es claro que así las cosas, la filosofía tal y como la concibe Foucault, es decir, como “diagnóstico”, sería una conjunción de estructuralismo y de marxismo. ¿Pero en qué sentido sería “marxista” y qué relación existiría eso y el “estructuralismo”? En la medida en que el marxismo busca comprender la complejidad de las condiciones de existencia que constituyen nuestra cultura, coincide con el estructuralismo, en el “segundo sentido”, pero se diferencia de él, en la medida en que no simplemente describe relaciones sino que identifica “condiciones de existencia”, además de que asume una perspectiva histórica. Otra diferencia es que también asume una perspectiva política, pues se pregunta “en qué coyuntura nuestra acción es posible”⁷.

¿Qué sería un “estructuralismo del estructuralismo”? Sería no solamente aplicar el estructuralismo al estructuralismo sino aplicarlo, principalmente, a la cultura en la que existe y que lo hace posible (lo que intentó Foucault en *Las palabras y las cosas*⁸).

Varias son las razones que tenemos para rechazar dicha caracterización de la filosofía foucaultiana, como “estructuralismo del estructuralismo”. Primero, los prejuicios que existen sobre el estructuralismo, las ideas falsas que se tienen sobre él; segundo, el hecho de que, en general, Foucault rechazó el título de estructuralista y negó que su trabajo fuera simplemente estructuralista; tercero, el hecho de que hace pensar que lo que intenta la filosofía foucaultiana tiene una pretensión “metalingüística”, es decir, que sería una especie de especulación alejada de la realidad; cuarto, hace pensar en un análisis puramente sincrónico, siendo que lo característico de la filosofía foucaultiana es adoptar una perspectiva histórica; quinto, puede llevar a creer que el trabajo foucaultiano se reduce a una aplicación de los conceptos, principios y métodos del estructuralismo a la historia, olvidándose de su especificidad y de su carácter filosófico⁹.

Etnología de nuestra cultura. Otra caracterización que dio Foucault de su trabajo fue el de una “etnología de nuestra propia cultura” o una “etnología de la cultura occidental”, por lo cual es importante aclarar qué entendía por “etnología”.

Es claro que Foucault se refería a la etnología dominante en Francia en los años sesenta, es decir, a la versión estructuralista de Lévi-Strauss, quien, por cierto, hablaba más bien de “antropología” y no de “etnología” (y quien, además, nunca sintió simpatía por el trabajo de Foucault).

En una entrevista de 1967, la entrevista con Caruso, Foucault dice que su objetivo es hacer “un análisis de los hechos culturales que caracterizan nuestra cultura”, es decir, hacer “una etnología de la cultura a la que nosotros pertenecemos” y que para ello buscaba situarse “al exterior de la cultura a la que pertenecemos, analizando sus condiciones formales para hacer su crítica, no en el sentido de reducir sus valores, sino para ver efectivamente cómo han podido efectivamente constituirse”, buscando “el modo en

⁷ En un texto posterior, “A conversation with Michel Foucault”, de 1967, Foucault dice que intenta mostrar, basándose “en su establecimiento y formación histórica, esos sistemas que aún hoy son nuestros” y agrega: “mi problema es esencialmente la definición de el sistema implícito... el sistema de límites y de exclusión que practicamos sin que lo conozcamos; quisiera hacer aparecer el inconsciente cultural” (DyE, t II, p. 189, Inglés, p. 198). Y se podrían citar otros textos en lo que Foucault habla en términos más descaradamente estructuralistas.

⁸ Gracias a Dreyfus y Rabinow sabemos que el subtítulo de *Las palabras y las cosas* (libro que originalmente se iba a llamar “L’ordre des choses”) no era “arqueología de las ciencias humanas” sino “arqueología del estructuralismo”.

En *Las palabras y las cosas* se explica la emergencia tanto del estructuralismo como de la hermenéutica a partir de la episteme clásica en la cual el sentido y la forma se separaron, dando lugar, por un lado a la hermenéutica y por otra al formalismo.

⁹ Por ejemplo, en *La arqueología del saber* Foucault dice que “no se trata de transferir al dominio de la historia y singularmente al de la historia de los conocimientos, un método estructuralista que se ha probado en otros campos de análisis. Se trata de desplegar los principios y las consecuencias de una transformación autóctona que está realizándose en el dominio del saber histórico. Que esta transformación, que los problemas que plantea, los instrumentos que utiliza, los conceptos que define, los resultados que obtiene no sean, en cierta medida, ajenos a lo que se llama análisis estructural, es muy posible. Pero no es ese análisis lo que se halla específicamente en juego”. En resumen, dice Foucault, no se trata de imponer a la historia, “a pesar de ella, las formas del análisis estructural” (AS, p. 25, Tr., p. 25).

que ha podido surgir”; y al hacer lo anterior haría “el análisis de las condiciones mismas de nuestra racionalidad” y pondría en cuestión no solamente a nuestra cultura sino al mismo lenguaje en el que habla (DyE, t I, p. 606, Tr., p. 73).

En otra entrevista dice que “tenemos una historia, tenemos una etnología, tenemos una arqueología que podemos hacer prácticamente sobre el presente” (DyE, t II, p. 522); en efecto, nos dice que uno de sus objetivos polémicos es “querer edificar una arqueología próxima/cercana” (DyE, t II, p. 521). Es decir, lo que buscaría hacer Foucault sería no una arqueología de una cultura desaparecida, sino de nuestra propia cultura actual.

Pero, de manera más precisa, ¿qué entendía Foucault por “etnología”, por lo menos en los años sesenta?

Creo que para entenderlo debemos dirigirnos a *Las palabras y las cosas*, en donde Foucault dedica todo un apartado a la etnología (y al psicoanálisis).

¿Se recuerda lo que dice Foucault sobre las ciencias humanas? Pues bien, Foucault plantea que la etnología no es una “ciencia humana”, puesto que no se sitúa al nivel de la representación, de la conciencia, sino al nivel de las condiciones, formales, que la hacen posible y puesto que no busca el ser del hombre sino que su trabajo tiene el efecto de disolverlo.

Foucault dice que lo característico de la etnología es que se sitúa en el nivel de “la historicidad”. Foucault sabe que decir que la etnología tienen “una relación fundamental con la historicidad” puede sonar extraño, ya que tradicionalmente se le ha considerado como “el conocimiento de los pueblos sin historia”. Lo que sucede es que la etnología busca en las culturas “(a la vez por elección sistemática y por falta de documentos) más bien las invariantes de estructura que la sucesión de los acontecimientos”, suspende, así, el discurso “cronológico”, “para hacer surgir las correlaciones sincrónicas” (MC, p. 388, PC, p. 365). En efecto, “la etnología sitúa las formas singulares de cada cultura, las diferencias que las oponen, unas a otras, los límites por los que se definen y las encierran sobre su propia coherencia” (MC, p. 389, PC, p. 367). La etnología dice Foucault “define como sistema de inconscientes culturales el conjunto de las estructuras formales que hacen significantes a los discursos... dan su coherencia y su necesidad a las reglas... fundan... las normas” (MC, p. 391, PC, p. 368). Y, de esa manera, puede dar cuenta “de qué tipo de devenir histórico es susceptible cada cultura; busca reaprehender desde la raíz, el modo de historicidad que puede aparecer allí y las razones por las cuales la historia será necesariamente acumulativa o circular, progresiva o sometida a oscilaciones regulares, capaz de ajustes espontáneos o sometida a crisis” (MC, p. 389, PC, p. 367).

En lo anterior aparece, pues, la idea “estructuralista” de que los “sistemas” sincrónicos pueden dar cuenta de los fenómenos diacrónicos. Lo cual estaría en concordancia con la idea del “estructuralismo del estructuralismo”.

Foucault también nos dice que la etnología no se interroga sobre los objetos mismos tal y como pueden aparecer a un saber, sino sobre “la región que hace posible en general un saber” (MC, p. 389, PC, p. 367), por lo cual se entendería cómo una etnología puede ser un “estructuralismo del estructuralismo”, pero también se vería cómo una “arqueología del saber” puede ser una etnología, pero de nuestra propia cultura.

Lo importante es que, según Foucault, “podemos perfectamente hacer una etnología de nuestra propia sociedad” (MC, p. 388, PC, p. 366).

Pero también en algunos textos de los años sesenta y de principios de los setenta Foucault habló de su trabajo como de una “etnología. Y en esos textos Foucault dice que lo que pretende hacer en la historia de las ideas, del saber, del pensamiento, etc., es lo que Lévi-Strauss hizo en la etnología¹⁰.

La filosofía foucaultiana intentaría adoptar frente a nuestra cultura la misma actitud que adoptamos frente a otras culturas, esto es, sin concederle el privilegio de ser superior y estar mejor fundada que otras culturas, intentaría entenderla en sus propios términos, buscaría el sentido y las relaciones entre sus prácticas.

Lo que importa por el momento es que tenemos varias razones, como en el caso del término “estructuralismo del estructuralismo”, para rechazar la caracterización del trabajo foucaultiano como “etnología”: implica una cierta pretensión “totalizante” de tomar a nuestra cultura como un todo; implica que la filosofía foucaultiana se limitaría a hacer un análisis interno y sincrónico.

Hablar de “etnología” tendría otra implicación: sería tomar a nuestra cultura con la misma actitud que adoptamos frente a otra culturas, quitarle su privilegio incuestionado, en una actitud-antimoderna: hacer la etnología del hombre blanco, lo cual podría hacer pensar en un antimodernismo.

¹⁰ Citaré y analizaré esos textos en el capítulo 7 “Los saberes”, en donde hablaré de la “etnología de las ideas”.

- *Historia del presente.*

En los años setenta, por ejemplo en *Vigilar y castigar*, habló, más bien de una “historia del presente”, la cual no sería “hacer la historia del pasado en los términos del presente”, es decir, no sería ni un presentismo ni un anacronismo (VC, p. 35, Tr., p. 37). En la entrevista “Non au sexe roi” de 1977, también habla de una “Historia del presente” (DyE, t III, p. 266, Tr., p. 159).

En “Le souci de la vérité” Foucault nos dice que “genealogía” quiere decir conducir “el análisis a partir de una cuestión presente”, es decir, la genealogía parte de un problema “en los términos en que se plantea actualmente” y se intenta hacer su historia (DyE, t IV, p. 674, VyS, p. 237). A la “genealogía” debemos entenderla como un análisis histórico que partiría de una cuestión o de un problema actual, de la manera en que no lo planteamos, y hacer su historia, buscando si en el pasado fue planteado de la misma forma o si siquiera fue planteado.

La objeción que hago a este término es previsible: yo sostengo que el trabajo foucaultiano es ante todo filosófico, aunque recurra a la historia para responder a cuestiones filosóficas; por tanto, considero que es inadecuado considerar que el trabajo foucaultiano es una mera “historia” del presente.

Como en el caso del “diagnóstico” del presente, defenderé más delante la idea de que la “historia del presente” es una etapa o una parte de la “ontología histórica”, pero que ella no es toda la filosofía foucaultiana.

- *Ontología del presente.*

Cuando Foucault habló, a principios de los ochenta, de una “ontología del presente” quizá haya sorprendido a algunos lectores, pero la verdad es que lo que planteó ahí ya estaba indicado, en cierta medida, desde hacía muchos años antes, como acabamos de constatar.

Foucault habló de “ontología” en sus ensayos y en sus entrevistas de 1982 a 1984.

Pero el problema es que dicho término tiene muchos apellidos: “ontología del presente” y “ontología de la actualidad” (“Qu’est-ce que les Lumières?”, DyE, t IV, pp. 687-688), que podrían ser considerados como sinónimos de “diagnóstico del presente”; pero también existen otros: “ontología de nosotros mismos” (“On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress”, DyE, t IV, p. 618), “ontología crítica de nosotros mismos” y “ontología histórica de nosotros mismos” (“What is Enlightenment?”, DyE, t IV, pp. 574-575 y 577)¹¹.

Como mi tesis es que la filosofía foucaultiana puede ser entendida como una “ontología histórica”, aquí solamente haré algunas aclaraciones iniciales.

Haré una exposición, primero, y luego un comentario de los textos arriba referidos habló de “ontología”, tratando de mostrar las semejanzas y las diferencias que existen entre ellos.

Adelanto la tesis de que para Foucault lo característico de la ontología histórica, y de la filosofía moderna es, es plantear la cuestión del presente en “una relación ‘sagital’ a su propia actualidad” (DyE, t IV, p. 681, Tr., p. 200). Existe ontología histórica del presente si y solamente si la filosofía se pregunta por el presente en cuanto tal, sin referirlo a algo más allá de él (la eternidad); existe ontología histórica del presente si la filosofía se pregunta por el hoy, por lo que somos, por el momento en que reflexiona y por el papel que se juega al interior de ese presente.

En “The Political Technology of Individuals” de 1982, nos dice que a partir del siglo XVIII, la filosofía ha preguntado “¿qué somos nosotros en este tiempo que es el nuestro?” y “¿qué somos hoy?” y afirma que su propósito es “aportar respuestas muy parciales y provisionarias a esa cuestión a través de la historia del pensamiento o, más precisamente, a través del análisis histórico de las relaciones entre nuestras reflexiones y las prácticas en la sociedad occidental” (DyE, t IV, p. 815). La ontología histórica del presente se basa en un análisis histórico y no tiene pretensiones totalizantes sino que es parcial y provisional¹².

¹¹ Incluso Foucault habló de “ontología formal de la verdad” en “The Political Technology of individuals”, DyE, t IV, p. 813.

¹² En “Structuralisme et Poststructuralisme” de 1983, dice que “el momento que se vive es muy interesante, y que exige ser analizado, y que exige ser descompuesto y que, en efecto, nosotros tenemos que plantear la pregunta: ‘¿qué es el ‘hoy’?’, pues “una de las grandes tareas de la filosofía es decir qué es el hoy y decir qué es ‘nuestro hoy’” (DyE, t IV, p. 448, Tr., p. 7).

En “Un système fini face à une demande infinie” de 1983, aclara que “por ‘situación actual’ no entiendo ese conjunto de mecanismo económicos y sociales que otros describen mejor que yo: hablo más bien de esta especie de interferencia entre, por una parte, la sensibilidad de las personas, sus elecciones morales, su relación con ellas y, por otra parte, las instituciones que los rodean” (DyE, t IV, p. 369, VyS, p. 211). El análisis del presente no se reduce al análisis de las “condiciones materiales de la existencia”.

En “Qu’est-ce les Lumières” de 1984, Foucault habla de la “ontología del presente”, “una ontología histórica de la actualidad”, “una ontología de nosotros mismos” y dice que ella tiene por función responder a las preguntas: “¿qué es nuestra actualidad? ¿Cuál es el campo actual de las experiencias posibles?”, la cual sería “un pensamiento crítico que tomaría la forma de una ontología de nosotros mismos” (DyE, t IV, p. 687, Tr., p. 207)¹³.

En el siguiente apartado justificaré por qué considero que no es conveniente hablar de una “ontología de nosotros mismos”. Lo que sí quiero aclarar, a reserva de después tratar esta cuestión con más detenimiento, es por qué insisto en hablar de una “ontología histórica” y no simplemente de una “ontología”.

No es conveniente simplemente hablar de “ontología” pues ellos puede hacer pensar en la concepción tradicional de la misma, como al disciplina que pregunta por “el ser en cuanto ser” y que trata de responder a esa cuestión por medio de un análisis puramente conceptual o de un análisis eidético, siendo que lo característico de la filosofía foucaultiana es tratar de responder a esa pregunta a través de investigaciones históricas, pues, como ya dije, la filosofía foucaultiana combina e incluye en sí misma a la filosofía y a la historia (por lo menos cierto tipo de historia).

• *¿Qué es la “ontología histórica del presente”?*

En las páginas anteriores he presentado un buen número de citas y es necesario obtener algunas conclusiones generales de ellas.

Primero, lo que encontramos es que existe una continuidad entre los textos de los años sesenta, setenta y ochenta. En los textos de los años sesenta, ciertamente, Foucault hablaba de un “diagnóstico” y es hasta los textos de los años ochenta en los que habla de una “ontología” y en algunos textos habló de “estructuralismo del estructuralismo”, de “etnología de nuestra cultura” o de “historia del presente”, pero en todos los casos se refiere a lo mismos: a una filosofía que se pregunta por el presente, por lo que somos y hacemos en él.

Segundo, la famosa interpretación de Dreyfus y Rabinow en el sentido de que en su “periodo arqueológico” Foucault asumió una “actitud fenomenológica”, “objetivista” o “positivista” de “puesta entre paréntesis” o de “desprendimiento” y que en su “periodo genealógico” abandonó esa actitud en favor de una actitud nietzscheana o hermenéutica de involucramiento expresada en su “diagnóstico del presente”, que aceptaría su propia finitud y pertenencia al presente que estudia, es falsa: el término “diagnóstico del presente” y la función que describe el término aparecen claramente en textos de los años sesenta, “arqueológicos”. Lo anterior deja en claro, una vez más, es que no es un buen método el leer lo que dicen los intérpretes y críticos en lugar de lo que dice Foucault, pues lo que dicen aquellos no siempre coincide con lo que dice él.

Tercero, en los textos de los foucaultianos desde los años sesenta se dice que la tarea de la filosofía moderna, que se contrapone a la filosofía tradicional (a la ontología de lo eterno), es elaborar la “ontología histórica del presente” (aunque no la llame así) y la filosofía foucaultiana queda, desde luego, incluida dentro de dicho tipo de filosofía; la filosofía foucaultiana es, entonces, una “ontología histórica del presente” y, por tanto, es parte de una de las tradiciones de la modernidad.

Cuarto, la tarea de la ontología histórica del presente es diagnosticar: decir, entender o analizar el presente. La ontología histórica del presente no se limita a “describir” sino que implica una serie de operaciones más activas, de hecho, operaciones eminentemente prácticas pues lo que busca no es solamente “entender” el presente sino, principalmente, “actuar” en él.

Quinto, desde los textos de los años sesenta, Foucault menciona la relación que existe entre la pregunta por el “hoy” y la pregunta por lo que “somos”; sin embargo, en los textos de los años sesenta simplemente Foucault habla de “diagnóstico del presente” (y no de “diagnóstico de *nosotros mismos*”), por lo cual me parece que está justificado el hablar de una “ontología (histórica) del presente”, aunque en los textos de los años ochenta se hable, más bien, de “una ontología de nosotros mismos”.

Sexto, la ontología histórica del presente, nos dice Foucault, busca describir, analizar, etc., el presente, esto es, el “hoy” y lo que “somos”: intentamos entender el presente porque en él nos situamos y para entendernos a nosotros mismos tenemos que entenderlo a él. Pero la pregunta principal es por el “presente” y la pregunta secundaria es por “nosotros mismos”: “nosotros mismos” somos parte del

¹³ En “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress” no aclara qué entiende por “ontología de nosotros mismos” y, de hecho, considera este término casi como sinónimo del término “genealogía” (Cf., DyE, t IV, p. 618).

En “What is Enlightenment?” caracteriza a la “ontología crítica o histórica de nosotros mismos” como parte de la “actitud moderna” y como parte del “*ethos* filosófico” de la Ilustración y caracteriza a estos como una “actitud límite” y como una “actitud experimental” (Cf., DyE, t IV, pp. 574-575 y 577).

“presente” y no al revés. Y necesitamos conocer el presente, no simplemente porque queramos “conocernos” (encontrar nuestro verdadero ser, nuestra identidad oculta, etc.) sino porque queremos actuar, intervenir en él.

Séptimo, la ontología histórica del presente es autorreflexiva, pues plantea la pregunta por las relaciones entre nuestro pensamiento y las prácticas y las condiciones sociales e históricas que lo han hecho existir. La ontología histórica del presente lejos de plantearse como una descripción descontextualizada situada en un punto fuera de la historia y trascendental, señala de inmediato que está situada y situada en aquello que analiza: se pregunta por sus propias condiciones de existencia.

Octavo, la ontología histórica del presente presupone una concepción del “ser” (una “ontología” precisamente) como algo que sucede, ocurre o acontece, como algo que introduce una diferencia en la historia, es decir, como un acontecimiento que hay que pensar en su singularidad. La ontología histórica del presente se pregunta, entonces, por los diferentes modos de ser que han acontecido.

Noveno, la ontología histórica del presente se pregunta por el presente, y no por la eternidad, ya que no somos más que lo que pasa y lo que nos pasa: no poseemos una esencia eterna: no somos más que un tejido de acontecimientos.

Décimo, paradójicamente, tenemos que hacer historia y estudiar el pasado para entender el presente, pues el presente existe por el pasado y está determinado, hasta cierto punto, por él; es decir, para pensar al presente en su especificidad tenemos que hacer su historia; la ontología, entonces, debe ser “histórica”.

Undécimo, la ontología histórica del presente no busca lo que es el presente y lo que somos a través de una reflexión trascendental o de un puro análisis conceptual, del análisis de la temporalidad o de nosotros mismos, sino a través de investigaciones históricas, del análisis de nuestra sociedad o de nuestra cultura, en concreto, de sus prácticas, las cuales nos constituyen en lo que somos y hacen que el presente sea lo que es. Pero el presente no se reduce a las condiciones materiales de existencia sino que incluye nuestra manera de pensarlo y de relacionarnos con nosotros mismos.

Las anteriores son conclusiones que deben ser aclaradas y desarrolladas con más detalle. Eso es lo que trataré de hacer en las siguientes páginas.

b) ¿Por qué no ontología de “nosotros mismos”?

En algunos textos de los años ochenta Foucault comenzó a hablar de su trabajo como una “ontología de nosotros mismos”, la cual absorbería a la arqueología (pues la “arqueología” sería una ontología de nosotros mismos como sujetos de conocimiento, en relación a la cuestión de la verdad), a la genealogía (la cual sería una ontología de nosotros mismo en relación al poder y al gobierno de nosotros mismos y de los demás) y a sus últimas preocupaciones por el sujeto y la ética. Como acabamos de ver, Foucault utiliza el término “ontología” para nombrar casi lo mismo que con el término “diagnóstico”, la filosofía que se pregunta por el presente y por lo que somos y hacemos en él.

Ahora bien, en este texto defiendiendo la idea de que la filosofía foucaultiana es una “ontología histórica del presente”, lo cual puede ser cuestionable pues Foucault nunca calificó a su trabajo de esa manera sino que habló, más bien, de “ontología histórica de nosotros mismos”. Tengo que justificar por qué elimino la expresión “nosotros mismos” de dicho nombre.

En “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress” (DyE, t IV) Foucault dice que “hay tres dominios para genealogías posibles. En primer lugar, una ontología histórica de nosotros mismos (*nous-mêmes*) en nuestras relaciones con la verdad; que nos permiten constituirnos en sujetos de conocimiento; en seguida, una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones en un campo de poder, donde nos constituimos en sujetos que actúan sobre los otros; en fin, una ontología histórica de nuestras relaciones con la moral, que nos permite constituirnos en agentes éticos” (DyE, t IV, p. 618, VyS, p. 194). Foucault no habla, pues, simplemente de “ontología histórica” sino de “ontología historia de nosotros mismos” y nos dice que ella tiene por objeto de estudio “la manera en que los sujetos nos constituimos”. Su tema parece ser el sujeto y no el “presente”.

Algunos intérpretes por eso hablan de la última filosofía de Foucault como “una ontología de nosotros mismos” que tendría como tema el sujeto o las formas de subjetividad (antes he referido las interpretaciones de Morey y de Deleuze en ese sentido).

Varias razones hacen recomendable el hablar simplemente de una “ontología histórica” y no de una “ontología histórica de nosotros mismos”. Primero, porque el uso de dicho término puede conducir a la idea equivocada (que ya he cuestionado y que seguiré cuestionando) de que el tema de la filosofía foucaultiana siempre fue el sujeto y que no puede ser sino él.

Segundo, porque nos puede llevar a confundir a la filosofía foucaultiana con un antropologismo, el cual, como ya vimos, ella misma cuestiona. En efecto, hablar de una “ontología de nosotros mismos”

sería tanto como hablar de que “nosotros” hacemos ontología de “nosotros mismos”, que nosotros nos preguntamos por lo que somos, por nuestro ser y ¿qué somos?: sujetos y objetos a la vez de la ontología histórica: narcisismo trascendental, metafísica de lo Mismo.

Creo que es conveniente eliminar del nombre “ontología histórica de nosotros mismos” la expresión “nosotros mismos”, pues la “preocupación por nosotros mismos” no es la única “preocupación” posible de la “ontología histórica” sino que lo es el presente, el presente en que nos situamos y que nos preocupa (sí, a “nosotros”, los seres humanos) pero que no se reduce a lo que somos o a nuestra preocupación por nosotros mismos.

Es claro que la filosofía foucaultiana no busca simplemente “conocernos” o llegar a “entendernos” ni busca alcanzar nuestro ser (no es una antropología filosófica): si así fuera no haría historias sino análisis introspectivos o psicológicos. Es verdad, al entender el presente podemos entendernos mejor a nosotros mismos, pero sería un egocentrismo metafísico pensar que el presente se reduce a nuestra preocupación por él y por nosotros mismos.

Creo que el nombre “ontología histórica del presente” nombra correctamente lo característico de la filosofía foucaultiana y de la “tradicición crítica” a la que dice pertenecer. No solo eso, también nos remite igualmente a su procedimiento y pone de manifiesto el hecho de que en la filosofía foucaultiana se combinan, de manera diferente a la filosofía de la historia y a la historia de la filosofía, la historia y la filosofía.

Otro argumento a favor de dicho término es que, como después veremos, la filosofía foucaultiana, a diferencia de otras filosofías de la tradición crítica a la que dice pertenecer (la que busca hacer la “ontología histórica del presente”) tiene como principal característica el ser “histórica” y no busca tanto “lo que somos” sino que busca “dejar de ser lo que somos”, “liberarnos de nuestra identidad”, etc.

c) La ontología de lo Eterno

Pero, se preguntará, si es verdad que la filosofía foucaultiana es una “ontología histórica del presente”, ¿qué tipo de ontología es la “ontología” foucaultiana? Para entenderlo primero hablaré del tipo de ontología que cuestiona y de la que busca separarse: la ontología de lo Eterno, de lo que no es histórico.

En el capítulo anterior me referí al tipo de filosofía al que la filosofía foucaultiana se opone, es decir, en qué consiste la filosofía tradicional: es una filosofía internalista, universitaria, totalizante, etc. Pues bien, otra de las características de esa filosofía es ser una “ontología de lo Eterno” (de lo inmutable).

Hablar de “ontología”, lo sé, de entrada me enemistará con algunos lectores, aquellos que piensan que plantearse preguntas ontológicas, es tanto como caer en la metafísica, entendida como una especulación sobre sin sentidos.

Me enemistará, sobre todo, con aquellos que creen que a partir del positivismo, articuladamente del positivismo lógico y, en concreto, del texto de Carnap “La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje”, la cuestión de la ontología quedó definitivamente finiquitada, es decir, aquellos que no desconocen lo que sucede en la fuera de la tradición anglosajona y que cierran los ojos ante lo que ha sucedido y sucede dentro de ella. Pero también me enemistará con los “pragmatistas”, presuntamente “posmetafísicos”, que piensan que no existen problemas “ontológicos” pues “no existe nada” y que piensan que cualquier planteamiento ontológico es fundacionista y, por tanto, metafísico, es decir, aquellos que no pueden concebir otra ontología que no sea metafísica y que no se dan cuenta que sus planteamientos presuponen, inevitablemente, una ontología.

No es el momento adecuado para discutir tales “objeciones” (por ejemplo, si lo que dice Carnap es correcto, si la metafísica es lo que él cree que es, si la propia concepción del lenguaje y de la filosofía que propone es sostenible, si no es ella misma metafísica...), solamente señalaré que la filosofía anglosajona, que se deriva del positivismo lógico (o que quiere creer que se deriva de ella), lejos de haber finiquitado la problemática ontológica simplemente lo que ha hecho ha sido simplemente abandonarla, aunque sigue aceptando, sin discutirlos, ciertos presupuestos ontológicos, sumamente cuestionables y hasta ingenuos (como sucede también con los pragmatistas) y señalaré también que, de hecho, la filosofía anglosajona actual, tanto del lenguaje como de la ciencia, supone un cuestionamiento del positivismo lógico, ¿no será entonces conveniente revisar su cuestionamiento de la metafísica y ponerse a reflexionar sobre los problemas ontológicos?¹⁴

¹⁴ Las distintas tesis de la filosofía de la ciencia pospositivista, la carga teórica de la observación, por ejemplo, apuntan hacia los presupuestos del conocimiento, es decir, a lo que yo llamo “ontología”.

Para mí, la alternativa no es ciencia vs. metafísica, pragmatismo vs. metafísica u ontología vs. ausencia de ontología, sino entre ontologías mejores y peores y creo que la ontología que propone la filosofía foucaultiana es una ontología bastante razonable y que se puede defender y justificar.

Ahora bien, la ontología que propone la filosofía foucaultiana es diferente de la ontología tradicional que desde los griegos, hasta quizá Descartes, ha dominado a la filosofía occidental. Dicha ontología creo que se puede caracterizar como una "ontología de lo Eterno".

La ontología, desde Aristóteles, ha sido considerada como el estudio del "ser en cuanto ser" y el ser ha sido concebido como presencia, pero como presencia permanente, es decir, como lo que no cambia, lo que no puede cambiar, lo que siempre es igual, es decir, como algo eterno o inmutable.

La pregunta ontológica por excelencia ha sido tradicionalmente "¿qué es?", con la cual se interroga por la esencia de algo, por lo que necesariamente tiene que estar presente, por lo que se mantiene a pesar de los cambios aparentes, por lo que no puede dejar de ser, etc.

Por ello la tarea de la filosofía ha sido, nos dice Foucault, "proclamar verdades que puedan valer para todos y para siempre" (DyE, t I, p. 606, Tr., p. 73), "saber cómo eso puede pasar, en todas partes y siempre" (DyE, t IV, p. 783). En efecto, la filosofía tradicional "tenía como razón de ser la eternidad". La tarea de la filosofía era decir qué es lo eterno (DyE, t II, p. 434): "la cuestión de la filosofía ha sido por mucho tiempo: en este mundo en el que todo perece, ¿qué es lo que no pasa?, ¿qué somos nosotros, nosotros que debemos morir, en relación con eso que no pasa?" (DyE, t III, p. 266, Tr., p. 159). En fin, la labor de la filosofía era buscar "lo eterno... lo que no se mueve... lo que permanece estable bajo el cintilamiento de las apariencias" (DyE, t III, p. 573).

Las preguntas filosóficas tradicionales "¿qué es el mundo? ¿qué es el hombre? ¿Qué es la verdad? ¿qué es el conocimiento?" (DyE, t IV, p. 815), denotan claramente que lo que se buscaba era algo permanente, es decir, que en el fondo se buscaba responder a la pregunta "¿qué es la eternidad?" (DyE, t III, p. 573).

En tales condiciones es claro que la filosofía no podía pensar en el presente o que solamente podía pensar en él de una manera negativa.

El presente nunca ha sido considerado en sí mismo, siempre se lo ha considerado como secundario, como parte de otra cosa, como continuación, principio o conclusión de algo anterior o posterior, más importante, más verdadero y fuera de él.

Si para la filosofía tradicional el ser ha sido concebido como lo eterno, lo inmutable, etc., el presente, frente a él, ha sido considerado, como dice Habermas, en "La flecha en el corazón del presente", como "lo no conceptual, el no ser, lo absolutamente casual y efímero" (*Op. cit.*, p. 99)¹⁵.

Desde su nombre mismo, se notará que la ontología histórica del presente, no es solamente diferente de la ontología de lo eterno, sino que introduce una diferencia en la historia: es ella misma un acontecimiento. Para ella el presente es aquello que hay que pensar y aquello en donde se sitúa el pensamiento.

d) La manera tradicional de pensar el presente

Foucault no niega que la filosofía tradicional hay reflexionado sobre el presente, pues es evidente que se pueden encontrar reflexiones sobre el presente desde Platón, pasando por los pensadores cristianos hasta Descartes. Pero lo que sostiene Foucault es que, hasta la filosofía moderna, no se pensó nunca al presente en sí mismo.

En "What is Enlightenment?" Foucault nos dice que la filosofía ha reflexionado sobre el presente de las siguientes formas:

1) "se puede presentar el presente como perteneciendo a una época del mundo distinta de otras por algunos rasgos propios, o separada de otras por algún acontecimiento dramático", así los filósofos han reconocido que "pertenecen a una de las revoluciones del mundo en las que este gira al revés, con todas las consecuencias negativas que eso puede tener" (DyE, t IV, p. 563); el presente es considerado, pues, como "una época del mundo a la cual se pertenece" (DyE, t IV, p. 564);

¹⁵ O como dice Ramoneda: "El presente tiene mala reputación filosófica. Casi siempre se define negativamente, como carencia, como ausencia, como inconsistencia. Al presente no se le reconoce entidad propia: es el instante que se va, entre lo que ha sido y lo que todavía no es. De Platón a Bergson, el presente es un fenómeno, una manifestación, una determinada forma de ser pasado; un preludio, un anuncio, un empezar a ser futuro. El presente, como tal, simplemente pasa.

Frente a la solidez acumulativa del pasado -soporte de memoria y experiencia- y el poder esperanzador del futuro -de lo imposible, benéfico final del trayecto del desgarramiento colectivo- el presente no merece más honores que la indignidad y la inquietud. La indignidad de lo que es fundamentalmente incompleto, de lo que no tiene otra fuente de legitimidad que lo que fue -tradicción- o lo que nunca será -utopía" (*Apología del presente*, p. 51).

2) “se puede también interrogar al presente para intentar descifrar en él los signos anunciadores de un acontecimiento próximo” (DyE, t IV, p. 563); es decir, se considera al presente como “un acontecimiento del cual se perciben los signos”;

3) “se puede analizar el presente como un punto de transición hacia la aurora de un mundo nuevo”; se intenta, entonces, comprender al presente “a partir de la totalidad de un realizamiento futuro” (DyE, t IV, p. 564).

Como vemos en las reflexiones anteriores no se considera al presente en sí mismo sino como parte, manifestación o anticipación de otra cosa más importante que él.

En “Qu’est-ce que les Lumières?” Foucault también nos dice que “la cuestión de la modernidad había sido planteada en la cultura clásica según un eje bipolar, el de la Antigüedad y el de la Modernidad; era formulada ya sea en los términos de una autoridad a aceptar o a rechazar (¿qué autoridad aceptar?, ¿qué modelo seguir?, etc.), ya sea incluso bajo la forma (correlativa a la anterior) de una valorización comparativa: ¿los antiguos son superiores a los modernos? ¿Estamos en un periodo de decadencia?, etc.”

Por eso dice Foucault que en la filosofía tradicional se ha pensado en el presente “en relación longitudinal con los Antiguos” (DyE, t IV, p. 681, Tr., p. 199), como puede verse en la famosa polémica entre “los Antiguos y los Modernos”.

De nuevo, la filosofía tradicional, que ha sido una ontología de lo Eterno, ha pensado el presente, pero para encontrar algo más allá de él. No ha pensado el presente en cuanto tal; lo cual está relacionado directamente con el estatuto ontológico que le concede.

e) La ontología histórica y la modernidad

Habiendo explicado en qué consiste la ontología que la filosofía foucaultiana cuestiona y de la que trata de separarse (la ontología de lo Eterno), pasará a explicar en qué consiste la propia “ontología histórica del presente”, la cual la filosofía foucaultiana pertenece; esto es, la “ontología histórica del presente” no es exclusiva de la filosofía foucaultiana sino que esta es un tipo de aquella.

Comenzaré planteando el problema de su surgimiento, pues Foucault dice que ella no ha existido siempre, sino que apareció en cierto momento y en cierto lugar, debido a que se dieron ciertas condiciones sociales e históricas determinadas: las de la modernidad.

La filosofía foucaultiana es una “ontología histórica del presente” y, como tal pertenece a una tradición surgida en el siglo XVIII. En efecto, la filosofía como ontología histórica del presente está ligada a la modernidad, no solo porque surgió dentro de ella (si se la consideración una época) sino porque ella es su problema.

Pero ¿qué es la “modernidad”? ¿a qué se refiere Foucault con esa palabra?

Foucault habla más (sobre todo en sus últimos textos) de “Ilustración” que de “modernidad”.

La Ilustración (a la que Foucault gusta llamar en alemán *Aufklärung*) es un “acontecimiento singular de la modernidad europea” (DyE, t IV, p. 686, Tr., p. 206); “la *Aufklärung* es un acontecimiento o un conjunto de acontecimientos de procesos históricos complejos, que están situados en un cierto momento del desarrollo de las sociedades europeas” (DyE, t IV, p. 572). Foucault dice que la *Aufklärung* es un “conjunto de acontecimientos políticos, económicos, sociales, institucionales, culturales, de los que dependemos aún en gran parte” (DyE, t IV, p. 571). Como vemos la modernidad no se reduce al “proceso de individuación y personalización” y la filosofía foucaultiana no pretendió hacer tal reducción ni la redujo a las “condiciones materiales de existencia”.

La *Aufklärung* no es solamente un conjunto de fenómenos políticos, económicos, etc., sino que también implica una cierta manera de pensar: “es un proceso permanente que se manifiesta en la historia de la razón, en el desarrollo y la institución de formas de racionalidad... la autonomía y la autoridad del saber” (DyE, t IV, p. 686, Tr., p. 206).

Foucault acepta que ese “conjunto” de eventos es muy difícil resumirlo “en una palabra, incluso si muchos de esos fenómenos son todavía importantes en la actualidad” (DyE, t IV, p. 572), pero afirma que una de sus características fundamentales es su “autoconsciencia”.

La *Aufklärung*, efectivamente, fue “un proceso cultural sin duda muy singular que ha tomado conciencia de él mismo, situándose en relación al pasado y en relación con su porvenir y designando las operaciones que debía efectuar en el interior de su propio presente” (DyE, t IV, p. 681, Tr., p. 200). La modernidad se nombró “a través de determinado acontecimiento que depende de una historia general del pensamiento, de la razón y del saber, al interior del cual ella juega su papel” (DyE, t IV, p. 682, Tr., p. 200-201).

En concreto, ella dio lugar a un nuevo tipo de filosofía, “ha formulado una cuestión filosófica que permanece planteada” (DyE, t IV, p. 571), “una forma de reflexión filosófica que solo concierne al modo de relación reflexiva al presente” (DyE, t IV, p. 572). En efecto, “ha definido una cierta forma de

filosofía” (DyE, t IV, p. 571); una filosofía que tiene por tema a la propia modernidad, al presente y su lugar en la historia. La *Aufklärung* dio lugar a un tipo de interrogación filosófica que problematiza “el presente” y su “modo de ser histórico”, así como el papel del propio filósofo “como sujeto autónomo” (DyE, t IV, p. 571). La ontología histórica del presente, precisamente.

Foucault dice que “Europa, desde hace ya siglos, sostiene una relación compleja con este acontecimiento”, la Ilustración, y señala que “esa relación no ha cesado de transformarse pero nunca se ha borrado” (DyE, t IV, p. 37). La modernidad, como cuestión sobre el presente es “una cuestión filosófica, inscrita, después del s. XVIII, en nuestro pensamiento” (DyE, t IV, p. 686, Tr., p. 206). La *Aufklärung*, dice Foucault, constituye para la filosofía moderna “un dominio de análisis privilegiado” (DyE, t IV, p. 571). Y Foucault afirma que “sería necesario intentar hacer, no la genealogía de la noción de modernidad, sino la modernidad como cuestión” (DyE, t IV, p. 681). Foucault pregunta: “¿por qué no comenzar una gran investigación histórica sobre la manera en que la *Aufklärung* ha sido percibida, pensada, vivida, imaginada, conjurada, añorada, anatémizada, resucitada, en la Europa del s. XIX y del s. XX?” (DyE, t IV, p. 37).

Así, lejos de pretender ir más allá de la modernidad, Foucault dice que la modernidad es un acontecimiento “que es necesario mantener presente y guardar en el espíritu como eso que debe ser pensando” (DyE, t IV, p. 687), pues ella es “nuestro pasado actual” (DyE, t IV, p. 37).

Recalco que lejos de ser el monstruo que busca desaparecer a la modernidad, que aboga por la posmodernidad, etc., Foucault, al decir que su filosofía es una ontología histórica del presente y al decir que ese tipo de filosofía es la propia de la modernidad, se está llamando a sí mismo “moderno”¹⁶.

Pero lo que debemos retener por ahora es que, según Foucault, la ontología histórica del presente está ligada a la modernidad y particularmente a su conciencia histórica: la *Aufklärung*¹⁷.

f) La cuestión del presente y las tradiciones filosóficas

En el primer capítulo dije que la filosofía contemporánea está dividida en tres tradiciones dominantes: la francesa, la inglesa y la alemana.

En el capítulo anterior he mencionado varias de las críticas a la filosofía foucaultiana y una de ellas es considerada como un “rollo especulativo continental”, los cuales tienen por rasgo distintivo el desprenderse de todo constreñimiento racional y el buscar destruir a la modernidad y hasta a todo Occidente. El trabajo foucaultiano sería una forma de posmodernismo posestructuralista y, por consiguiente, irracionalista, frente al cual se habrían levantado los neoilustrados que defenderían a la modernidad, a la tradición ilustrada, y a la civilización occidental. Foucault, sin embargo, tienen una visión diferente de la historia.

Según Foucault la filosofía moderna se inauguró con el texto de Kant “Was ist Aufklärung?”, publicado en 1784, es decir, que de ahí derivan no solo las distintas corrientes de la filosofía moderna sino también las distintas tradiciones filosóficas, que no coinciden del todo con las tradiciones nacionales.

Foucault, en “Introduction by Michel Foucault” de 1978 (a la edición inglesa del libro Canguilhem *On the Normal and the Pathological*), dice que “sin duda sería necesario preguntar por qué esta cuestión de la *Aufklärung* ha tenido, sin desaparecer nunca, un destino tan diferente en Alemania, en Francia y en los países anglosajones, por qué, aquí y allá, se ha investido en dominios tan diversos, y

¹⁶ Una objeción que se podría hacer a esto es que Foucault está subestimando la importancia de la Modernidad y que no podemos entender el presente únicamente estudiando a la modernidad.

Se le puede objetar a Foucault también que, hasta *El uso de los placeres*, sus historias comenzaban en el renacimiento, o, por mucho, con algunas referencias vagas a la edad media y que se concentraban casi exclusivamente en lo que el llamó la “época clásica” y, sobre todo, en la “modernidad”. Pero Foucault acepta que, en efecto, “debemos referirnos a procesos mucho más remotos si queremos comprender cómo hemos sido atrapados en nuestra propia historia” (SyP, p. 229).

¹⁷ Antes ya mencioné que Foucault, por allá de mediados de los años sesenta hasta principios de los años setenta caracterizó en momentos su trabajo como una “etnología”, de nuestra cultura, por lo cual es interesante que en *Las palabras y las cosas* nos dice que “la etnología no es posible más que a partir de cierta situación, de un acontecimiento absolutamente singular, en el que se encuentran comprometidas a la vez nuestra historicidad y la de todos los hombres que pueden constituir el objeto de una etnología” (MC, p. 388, PC, p. 365). La etnología es posible porque “existe una cierta posición de la *ratio* occidental que se ha constituido en su historia y que funda la relación que ella puede tener con otras sociedades” (MC, p. 388, PC, p. 366). La etnología “se aloja en el interior de la relación singular que la *ratio* occidental establece con otras culturas” (MC, p. 390, PC, p. 367). Foucault aclara que “eso no es decir, evidentemente, que la situación colonizadora sea indispensable para la etnología... sino que... la etnología no toma sus dimensiones propias más que en la soberanía histórica -siempre retenida, pero siempre actual- del pensamiento europeo y de la relación que puede tener con otras culturas como con ella mismas” (MC, p. 388, PC, p. 366).

Foucault plantea, entonces, que la etnología solamente ha sido posible, en cierta situación histórica propia de la cultura occidental, al modernidad, que permitió que su “razón” asumiera una “soberanía” histórica.

según cronologías tan variadas” (DyE, t III, pp. 431-432, Tr., pp. 202-203). Foucault no responde a esa pregunta, lo importante es que, según Foucault, la filosofía moderna se deriva de la cuestión planteada por Kant “Was ist Aufklärung?”.

Según Foucault, Kant fundó “las dos grandes tradiciones críticas entre las que se divide la filosofía moderna”. La primera tradición es la tradición crítica de la “analítica de la verdad”: “digamos que, en su gran obra crítica, Kant ha planteado, fundado esta tradición de la filosofía que plantea la cuestión de las condiciones bajo las cuales un conocimiento verdadero es posible, y, a partir de ahí, se puede decir que todo un lado de la filosofía moderna desde el siglo XIX se ha presentado, se ha desarrollado, como una analítica de la verdad”, es decir, “una filosofía analítica de la verdad en general” (DyE, t IV, p. 687, Tr., p. 207)¹⁸.

Foucault no precisa en qué consiste exactamente una “analítica” de la verdad y cuáles son sus diferencias respecto de una “ontología histórica del presente”, pero es claro que con ello se refiere a la filosofía anglosajona y a trabajos como la pragmática universal de Habermas. Al decir que dicha tradición se plantea “la cuestión de las condiciones bajo las cuales un conocimiento verdadero es posible” y que es una analítica de “la verdad en general”, Foucault indica que ella no se deriva de la cuestión kantiana “Was ist Aufklärung?”, sino, más bien, de la *Crítica de la razón pura*, en la cual las cuestiones se plantean en términos trascendentales, lo cual no es lo mismo que una “ontología de lo eterno”, pero se le acerca mucho a ella por su búsqueda de condiciones universales y necesarias.

El otro lado de la filosofía moderna es la “ontología histórica del presente”, la “ontología crítica”, la “ontología de nosotros mismos” o la “ontología de la actualidad” como la llama Foucault en distintos momentos.

Según Foucault, nosotros nos vemos ante el problema de tener que “optar” por una u otra de las “tradiciones críticas” (DyE, t IV, p. 687).

Y Foucault dice pertenece a la segunda “tradición”, dentro de la cual menciona principalmente a pensadores alemanes (Cf., DyE, t IV, p. 698, Tr., p. 207). Sin embargo, ello no significa que a ella solamente pertenecen filósofos germanos, sino también franceses, como el propio Foucault.

Recordemos que en la “Introduction” Foucault también plantea la tesis de que la filosofía contemporánea en Francia inició hacia el año 1931, año en el cual se tradujo y se publicaron las conferencias que dio Husserl en Francia *Meditaciones cartesianas*. Según Foucault de ahí derivaron dos corrientes en la filosofía francesa: una, la existencialista que conduce a una “filosofía del sujeto” (Sartre y Merleau-Ponty, serán sus principales figuras) y otra, la epistemología que conduce a una “teoría” o “historia” de las ciencias (Cavaillès, Bachelard y Canguilhem) (DyE, t IV, p. 430). Esta última retoma, a través de Husserl, que es el punto de contacto más cercano entre ambas corrientes, la cuestión crítica planteada por Kant que dio origen a la filosofía moderna (la cuestión de la *Aufklärung*).

Sin embargo, la cuestión planteada por Kant, dice Foucault, tomó en Alemania la forma de “una reflexión histórica política sobre la sociedad”, en cambio, en Francia, condujo a “una reflexión histórica sobre la ciencia”, pero en los dos casos nos encontramos el común denominador de que son “reflexiones históricas” y no “trascendentales” o puramente “formales” (a diferencia de la analítica de la verdad), por lo cual creo que justifica, de nuevo, el hablar de ella como una “ontología histórica”.

Por lo anterior se entenderá por qué Foucault plantea la tesis paradójica de que “si hubiera que buscar fuera de Francia algo que correspondiera al trabajo de Cavaillès, de Koyré, de Bachelard y de Canguilhem, es sin duda del lado de la Escuela de Francfort que se lo encontraría”, a pesar de que “los estilos son muy diferentes, como las maneras de hacer y los dominios tratados” (DyE, t IV, p. 433)¹⁹.

Foucault pretende retomar la cuestión crítica planteada por Kant y pretende pertenecer a una de las “tradiciones críticas” inauguradas por él, no a la de la “analítica de la verdad” sino a la “ontología histórica”; pero ello no significa que se despreocupe por la verdad, la ciencia y de la racionalidad pues uno de los temas fundamentales la racionalidad, de hecho, según Foucault, ese es el tema de la filosofía

¹⁸ En “The Political Technology of Individuals” de 1982, Foucault califica a ese tipo de filosofía como una “ontología formal de la verdad” (DyE, t IV, p. 813) y recordemos que en *Las palabras y las cosas* Foucault hablaba de una “ontología formal” y de una “apofántica” para referirse a la filosofía del lenguaje del atomismo lógico de Russel y del Wittgenstein del *Tractatus* (Cf. MC, pp. 225, 310-311 y 394, Tr., pp. 200, 290-291 y 369).

¹⁹ Como dice Merquior, en *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, “Foucault sugirió que sería conveniente considerar su proyecto de una historia del presente como una especie de síntesis entre las dos líneas de investigación -francesa y alemana- derivadas de la pregunta sobre la Ilustración” (*Op. cit.*, p. 27).

moderna²⁰. De hecho, uno de los temas de estudio de la “ontología histórica” foucaultiana es la verdad; precisamente, ese es el tema de esta tesis.

g) La ontología histórica como *actitud*

Los términos “modernidad” y “ontología histórica” no son sinónimos porque el primero se refiere a un proceso histórico y el segundo solamente a determinado tipo de filosofía. Pero sí lo son, si se entiende a la modernidad no como una “época”, sino como una “actitud”²¹, actitud que Foucault defiende y mantiene.

Sin duda sorprenderá a alguien (a alguien que no haya leído los textos foucaultianos y conozca lo que dice él por medio de sus “críticos”) que Foucault defienda la “actitud moderna” en contra de actitudes “contramodernas”, pues dice que “la actitud moderna, desde que se formó, se encuentra en lucha contra actitudes de ‘contramodernidad’” (DyE, t IV, p. 565).

Sorprenderá, pues Foucault es considerado como un posmoderno²², alguien que está en contra de la modernidad, que quiere acabar con ella, que anuncia su fin, que profetiza el advenimiento de una época posmoderna, etc. Sorprenderá también porque sobre él pesa el juicio de Habermas en el sentido de que es un malvado “contra-moderno”. Pero así es: Foucault defiende la actitud moderna.

Foucault dice que “se habla comúnmente de la modernidad como una época o en todo caso como un conjunto de rasgos característicos de una época; se la sitúa en un calendario en el que estaría precedida por una pre-modernidad, más o menos inocente y arcaica y seguida de una enigmática e inquietante ‘posmodernidad’. Y se la interroga entonces para saber si la modernidad constituye la continuación y desarrollo de la *Aufklärung* o si hay que verla como una ruptura o una desviación en relación a los principios fundamentales del s. XVIII”. Pero para Foucault no tiene mucho sentido “querer distinguir el ‘periodo moderno’ de las épocas ‘pre’ o pos-modernas” (DyE, t IV, 568), pues para él la modernidad es ante todo una “actitud”.

Para Foucault “la ontología de nosotros mismos, hay que considerarla no ciertamente como una teoría, una doctrina, ni igualmente como un cuerpo permanente de saber que se acumula; hay que concebirla como un actitud, un *ethos*, una vida filosófica” (DyE, t IV, p. 577). Para Foucault la modernidad es ante todo una “actitud” y no un “periodo en la historia”: “la *Aufklärung* no es la fidelidad a los elementos de una doctrina, sino más bien la reactivación permanente de una actitud; es decir, se podría caracterizar como crítica permanente de nuestro ser histórico” (DyE, t IV, p. 571). Y aclara que por “actitud” quiere decir “un modo de relación con respecto a la actualidad: una elección voluntaria que es hecha por algunos; en fin, una manera de pensar y de sentir, una manera también de actuar y de conducirse que, a la vez marca una pertenencia y se presenta como tarea” (DyE, t IV, p. 565).

“Se intenta a menudo caracterizar la modernidad por la conciencia de la discontinuidad del tiempo: ruptura de la tradición, sentimiento de novedad, vértigo de lo que pasa” (entonces se la consideraría “modernismo estético”), pero, dice Foucault, “ser moderno no es reconocer y aceptar ese

²⁰ Pero Merquior cuestiona “por qué debemos pensar en la cuestión del presente como algo a plantear *en lugar de* y por último, en cierto modo, *en contra de* la cuestión de la validez del conocimiento (en resumen: la teoría de la ciencia)?” (*Ibid.*, p. 279). Merquior, al decir esto, le está atribuyendo sus errores a Foucault, es decir, le atribuye, debido a su falta de atención en el texto foucaultiano, la falsa idea de que Foucault plantea que la cuestión del presente en oposición a la de la verdad; sin embargo, como ya he mencionado, para Foucault ella es esencial para la filosofía y particularmente para la filosofía moderna y, de manera más concreta, para ella misma; tanto así que tiene una “ontología histórica de la verdad”.

Es decir, lo importante no es tanto la verdad sino más bien lo trascendental o lo histórico. Ciertamente una reflexión histórica tendría como resultado cuestionar la existencia de una “verdad”, en el sentido de algo eterno, pero eso no significa que niegue que exista la verdad. Recordemos que para Foucault la filosofía es esa “singular ocupación que consiste en escribir y enunciar una parte de verdad sobre sí mismo y sobre su época” (DyE, t III, p. 733).

Cabría especular hasta qué punto se podría decir que la filosofía de la ciencia pospositivista (recordemos los últimos textos de Popper y Feyerabend) no ha retomado la cuestión kantiana “Was ist *Aufklärung*?”, al plantear el problema de la racionalidad y de su historicidad, y hasta qué punto no ha cuestionado la “analítica de la verdad” predominante en su tradición filosófica.

²¹ Por cierto que Lyotard que comenzó hablando de la “posmodernidad” como una “época” términos hablando de ella como un “actitud”: “‘Posmoderno’ probablemente no es un buen término, pues implica la idea de periodización histórica y ‘periodizar’ es una idea todavía clásica o ‘moderna’. ‘Posmoderno’ indica simplemente un estado de ánimo o, mejor, del pensamiento”, dice Lyotard en “Reglas y paradojas”, p. 3.

²² Se ha escrito mucho acerca de la posmodernidad y no seré yo quien finalmente la resuelva, pero creo que algunos comentarios pueden ser útiles. Primero, el término “posmodernidad” sin duda es inadecuado, pues si lo moderno es lo nuevo, lo posmoderno, entonces, que es lo que seguiría a lo moderno, sería lógicamente lo más nuevo que lo nuevo, lo más moderno que lo moderno, es decir, es decir, en el fondo sería aparte de la modernidad. segundo, es necesario distinguir entre la Modernidad como época, como conjunto de procesos históricos, del modernismo (cultural) y de la modernización (económica y tecnológica). Tercero, creo que la “posmodernidad” más que ser una nueva época, que sustituiría a la modernidad, es ante todo un problema, un problema a través del cual la filosofía reciente reflexionó sobre sus actualidad.

movimiento perpetuo; es, al contrario, tomar una cierta actitud con respecto a ese movimiento: y esa actitud voluntaria, difícil, consiste en recobrar algo de eterno, que no está más allá del instante presente, ni antes de él, sino en él". La modernidad es el intento por asir lo que hay de "heroico" en el presente, es, por ello, "una voluntad de 'heroización' del presente" (DyE, t IV, p. 569); la modernidad implica, en resumen, "esa heroización irónica del presente, ese juego de la libertad con lo real para su transfiguración, esa elaboración ascética de sí" (DyE, t IV, p. 571). Ser "moderno", por lo menos en el sentido foucaultiano, no es dejarse llevar por la "moda", decir sí incondicional al flujo del tiempo, al cambio y a lo nuevo sino asumir una actitud crítica, una actitud elaborada, frente a lo que pasa.

La idea de "actitud" puede conducir a confusiones, pues ella parece referirse a un modo de estar, a un modo de encontrarse, una perspectiva que asume el sujeto frente a algo, es decir, nos parece remitir a algo "psicológico".

La modernidad es una actitud, nos dice Foucault, pero no es solamente una "actitud mental" sino ante todo es un actitud práctica, un modo de actuar, no de fidelidad sino de crítica a nuestro ser histórico, a nuestro presente.

Pero, ¿qué quiere decir "heroización irónica"? ¿Qué sería buscar lo "eterno" en el presente?

Es tomar al presente en sí mismo, no buscar más allá de él otra cosa, es decir, es concederle la importancia que antes se le prestaba a lo eterno; es darse cuenta que el presente, cada presente, es único, irrepetible y que, por lo tanto, merece nuestra atención, a pesar de ser pasajero y aparentemente sin importancia.

h) ¿Es posible una ontología foucaultiana?

Frente a lo anterior, la afirmación de que la filosofía foucaultiana es una "ontología histórica del presente", pesa una gran objeción: no puede haber un "ontología" foucaultiana, pues la filosofía foucaultiana ha tenido por virtud hacer imposible cualquier planteamiento ontológico; además hablar de "ontología" sería situarse antes del giro lingüístico. No lo olvidemos: Foucault es un positivista nominalista ²³.

Pero eso ¿es cierto? ¿No puede existir ninguna ontología foucaultiana?

No pretendo tratar aquí el tema fundamental "Foucault y la ontología", como en otros casos, únicamente daré únicamente algunas referencias necesarias para el tema que me ocupa.

Sería una irresponsabilidad pretender tratar el tema sin hablar de la concepción foucaultiana del discurso y de la relación que existe entre el discurso y los objetos. Así que, repito, solamente daré algunas indicaciones generales.

En los textos de los años sesenta, y principalmente en todo el libro *Las palabras y las cosas*, bajo el influjo de Blanchot, e indirectamente de Heidegger, Foucault habló del "ser del lenguaje" ²⁴. Foucault aceptaba lo que actualmente llamaríamos la "lingüisticidad del ser": el ser del que puede hablarse es lingüístico, pero al hablar del "ser del lenguaje" a lo que se refería principalmente es que el lenguaje tiene una materialidad propia, que no es simplemente una representación o expresión de otra cosa (la realidad o la conciencia de los sujetos) sino que él mismo es una cosa, un ser. Recordemos además que Foucault casi siempre se opuso al textualismo, esto es, a la idea de que lo único que existe es el lenguaje, que fuera de él no hay nada, pues para Foucault el lenguaje es, como después veremos, una práctica social, relacionada con otras prácticas sociales al interior de configuraciones históricas determinadas. El lenguaje no es, para Foucault, lo único que existe ni todo es lenguaje.

Ciertamente Foucault se opuso a la metafísica, de la trascendencia y de la profundidad, pues para él todo es superficie. Pero también se opuso a la metafísica a la que da lugar el pensamiento antropológico: la metafísica de lo mismo, de tipo dialéctico. Pero el uso mismo de la expresión "el ser del lenguaje" implica la aceptación de determinado tipo de "ontología" (aunque no, obviamente, una ontología "metafísica").

En "Préface à la trasgression", texto de 1963, Foucault nos dice que Kant descubrió la "finitud del ser" y que se realizó la fusión de "una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser". Incluso Foucault dice que "nosotros provenimos de la apertura practicada por Kant en la filosofía occidental, el día en el que articuló, de una forma aún enigmática, el discurso metafísico y la reflexión sobre los límites de nuestra razón". Pero señala que Kant "ha terminado por encerrarla en la cuestión

²³ Descombes critica, en un tenor pragmatista, que una filosofía o historia del presente no puede ser un ontología histórica del presente, a riesgo de ser metafísica.

²⁴ En *Las palabras y las cosas* Foucault dice que una de las maneras en que se manifiesta el "retorno del ser del lenguaje", además de la literatura, es una "ontología formal" que corresponde, en términos generales al atomismo lógico de Russel y del Wittgenstein del *Tractatus* (Cf., MC, pp. 225, 310-311 y 394, PC, pp. 200, 290-291 y 369).

antropológica”, permitiendo así que la dialéctica sustituya el ser y el límite por el juego de la contradicción y de la totalidad (DyE, t I, p. 299). Notemos que en esta cita Foucault plantea que es posible una “ontología crítica”, una ontología sobre el ser y el límite, sobre el ser limitado o sobre los límites del ser. Notemos también que Foucault contrapone a dicha ontología, la metafísica, la dialéctica y el pensamiento antropológico.

Recordemos que en sus textos de 1979 “El sujeto y el poder” Foucault contrapone una “analítica” (como la suya) a una “ontología” o “metafísica” del poder, que se preguntaría por el “ser” o “lo que es” el poder. Foucault se pregunta, en cambio, por “el ‘cómo’ del poder”, es decir, se limita a “describir sus efectos sin relacionarlos jamás a causas ni a una naturaleza”. Es decir, Foucault se opone a la idea de que el poder “es algo que existe con tres cualidades distintas: su origen, su naturaleza básica y sus manifestaciones”. Pero Foucault aclara que si privilegia la pregunta por el “cómo” no es porque quiera eliminar las preguntas por el “qué” y por el “por qué” sino que trata “de presentar las cosas de distinta manera; mejor aún, saber si es legítimo imaginar un poder que unifica en sí mismo un qué, un por qué y un cómo” e incluso dice “francamente, diría que empezar el análisis por el ‘cómo’ es sugerir que el poder como tal no existe”, no existe en el sentido de que es un concepto “omniabarcante” que deja escapar a “una configuración sumamente compleja de realidades”. Así “la pequeña cuestión ¿qué pasa?, a pesar de ser chata y empírica, una vez que se le examina a fondo se ve que no tiene por función hacer valer fraudulentamente una metafísica o una ontología del poder; intenta más bien una investigación crítica de la temática del poder”. Por lo anterior se entiende lo que dice al final del párrafo Foucault: “‘Cómo’ no en el sentido de ‘¿Cómo se manifiesta?’ sino ‘¿Cómo se ejerce?’ y ¿qué pasa cuando los individuos ejercen (como se dice) su poder sobre otros?” (SyP, p. 235) (en el capítulo dedicado a “La analítica de los poderes” volveré sobre el tema).

Creo que en lo anterior no existe un rechazo a toda ontología sino a cierto tipo de ontología o, más bien, una rechazo de la metafísica: una metafísica esencialista. Esto es, una metafísica que elimina las diferencias individuales y que las reduce a la manifestación de una única cosa, en este caso el Poder. Pero Foucault no dice que solamente existe lenguaje o que nada existe realmente, sino que lo que existe es “una configuración sumamente compleja de realidades” (lo que existe no es el Poder sino las relaciones de poder, el “ejercicio” del poder de unos individuos sobre otros).

En el escrito poco conocido “La philosophie analytique de la politique” conferencia de 1978 pronunciada en Japón, Foucault dice que para el estudio del poder debemos tomar “un cierto modelo de uso parecido de la filosofía al de la filosofía analítica de los anglo-americanos”, en el sentido que ella “no se da por tarea reflexionar sobre el ser del lenguaje o sobre las estructuras profundas del lenguaje; reflexiona sobre el uso cotidiano que se hace del lenguaje en los diferentes tipo de discurso” (DyE, t III, p. 541).

Lo anterior podría hacernos pensar que Foucault asume la posición wittgensteniana sobre de la filosofía: los problemas filosóficos son problemas del lenguaje, por lo que lo que se trata de hacer es analizar el lenguaje cotidiano para disolver los sin-sentidos filosóficos. Pero lo que propone Foucault es, más bien, lo siguiente: “analizar lo que pasa cotidianamente en las relaciones de poder” (*Loc. cit.*). Lo que buscaría analizar la filosofía foucaultiana no sería el lenguaje acerca del poder, sino las relaciones de poder. De nuevo, Foucault no rechaza la ontología completamente; cierto, se opone a la ontología que busca un ser único, omniabarcante, etc., y que busca “estructuras profundas”, pero supone una ontología de las diferencias. Lo que existen son las diferencias, los individuos y las relaciones.

En su texto sobre Deleuze, *Theatrum Philosophicum*, texto de 1970, Foucault acepta lo que dice Deleuze sobre la ontología, la ontología de la diferencia.

Ahí, Foucault dice, siguiendo a Deleuze, que “la afirmación que el ser se dice de la misma manera de todas las cosas no tenía sin duda otro fin que mantener, en cada instante, la unidad del ser. Imaginemos, por el contrario, una ontología en la que el ser se diga, de la misma manera, de todas las diferencias, pero que solo se diga de las diferencias” (DyE, t II, p. 91, Th Ph, pp. 34-35). Recordemos lo que dice Foucault sobre la diferencia en *La arqueología del saber* y que después citaré en el apartado “Liberarnos de nuestra identidad”.

En un texto anterior “Ariadne s’est pendue”, de 1969, Foucault dice que Deleuze no nos cuenta “el enésimo relato del comienzo y del fin de la metafísica” (DyE, t I, p. 768) y que Deleuze consigue “recusar, en fin, la gran figura de lo mismo que, de Platón a Heidegger, no ha cesado de encerrar en su círculo a la metafísica occidental” (DyE, t I, p. 770). En *Theatrum philosophicum* también nos dice que Deleuze no cae en el error de “denunciar el gran olvido que Occidente inauguró” (DyE, t II, p. 85, Th Ph p. 27).

Creo que la “simpatía” de Foucault por Deleuze puede explicarse sin recurrir a “razones personales”: Foucault veía en Deleuze a alguien que intentaba salir de la metafísica sin recaer en la problemática histórico-trascendental de la filosofía del siglo XIX, es decir, en la problemática del origen, como en la que caen Heidegger y Derrida.

En conclusión, me parece que los textos anteriores, y otros más, que citaré después, demuestran que Foucault no se opone a toda la ontología, a toda ontología posible, sino a determinado tipo de metafísica.

La ontología que presupone la filosofía foucaultiana es una ontología de las diferencias. En el capítulo anterior lo he mostrado. La ontología de las diferencias no busca al ser como eterno, uno e inmutable, sino que busca las diferencias, considera al presente como una diferencia o como un conjunto de diferencias. Como un acontecimiento.

i) *¿Ontología histórica del presente?*

En las páginas anteriores hablé de una “ontología histórica del presente”, indiqué que ella es diferente de la “ontología de lo eterno”, dije también que ella se inicia en la modernidad y que tiene por objeto de reflexión el presente, pero, se preguntará ¿en qué sentido es “ontología” o qué tipo de ontología es?, ¿qué la distingue de la “ontología de lo Eterno” y qué evita que se le considere una vulgar metafísica?

Para muchos el nombre “ontología histórica” parecerá un contrasentido pues, se dirá, la ontología trata del “ser en cuanto ser” y este ha sido definido durante la historia de la filosofía como Idea, Substancia, etc., es decir como presencia plena y permanente, como lo que no cambia, como lo que siempre es igual, es decir, lo eterno o inmutable, lo cual es lo contrario de lo histórico, que es lo cambiante, contingente, inesencial, o sea, el no ser.

Además ¿no acaso la ontología es una disciplina filosófica especulativa y, en cambio, la historia es una ciencia empírica y verificable?

Hablar de una “ontología histórica del presente” parecerá aún más absurdo, pues si se podría aceptar que la historia tiene algún modo de ser, el presente, que es el instante pasajero, un no ser, un incesante dejar de ser ¿se puede hacer ontología de él?

La ontología histórica del presente presupone que el “ser” no “es” sino que “acontece”²⁵, por ello, en lugar de interesarse por lo Eterno se interesa por lo actual, por el ser en acto, como algo efectivamente existente y existiendo todo en su superficie, sin duplicación alguna, sin referencia a ninguna trascendencia o a ninguna profundidad. Considera al presente como ocupando su lugar propio, como estando por entero en su superficie.

La pregunta ontológica por excelencia, desde la perspectiva foucaultiana, no es “¿qué es?” sino “¿qué pasa?”, la cual, aunque parezca “chata y empírica”, señala al presente²⁶.

Si entendemos por “ontología” la pregunta por “lo que es”, lo que hay, y si suponemos que lo es no es una esencia permanente, algo eterno, sino que es el resultado de la historia, esto es, que no siempre ha existido o que no siempre ha sido de la misma manera, que ha sufrido cambios, o transformaciones o que, incluso, emergió en determinado momento, entonces, la ontología no puede ser sino histórica. Lo será más aún si lo que le interesa es el presente.

²⁵ La ontología que presupone la filosofía foucaultiana coincide con la que Vattimo presenta en la “Introducción” a *El fin de la modernidad*. Ahí Vattimo dice que Nietzsche y Heidegger conciben al ser “como evento, de manera que para ellos es decisivo, precisamente al hablar de ser, comprender ‘en qué punto’ estamos nosotros y el ser. La ontología no es otra cosa que interpretación de nuestra condición o situación, ya que el ser no está en modo alguno fuera de su ‘evento’ el cual sucede en el ‘historizarse’ suyo y nuestro”. Y Vattimo señala que es únicamente la modernidad la que “confiere dimensión ontológica al historia y da significado determinante a nuestra colocación el en curso de la historia” (*Op. cit.*, p. 11). En “Apología del nihilismo”, en el mismo libro, dice que, ya que el ser acontece, es necesario “comprender en qué punto está, en qué nos incumbe y a cuáles decisiones y actitudes nos llama” (*Ibid.*, p. 23). De hecho, en *Más allá de la interpretación* dice que su trabajo está “cerca de Foucault y lo que él ha llamado ‘ontología de la actualidad’” (*Op. cit.*, p. 160).

²⁶ Morey, en su libro *El orden de los acontecimientos*, dice que la filosofía tradicionalmente se ha empeñado en descontextualizar los eventos, desposeerlos de sus coordenadas espacio-temporales, buscando de esa manera, lo eterno. Una ontología del presente, que lo es de los acontecimientos también, presupone, al contrario, que “la realidad entera no es sino un tejido de acontecimientos” (*Op. cit.*, p. 21). Así, la filosofía enfrenta “el desafío de determinar el qué de eso que nos ocurre, seleccionar entre la lluvia finita de los acontecimientos de todos los días, eso que en ello realmente (nos) está aconteciendo” (*Ibid.*, p. 14). Por ello sería necesario sustituir la pregunta “¿qué es esto?” por la pregunta: “¿qué pasa?, ¿qué (me) pasa?” (*Ibid.*, p. 48). El acontecimiento es “aquello que da que pensar y lo que está por pensar. Constituye un desafío mayor que parece invitarnos a un nuevo ejercicio del pensar -que nos invita a ejercer de nuevo el pensar” (*Ibid.*, p. 21), pues abre “un sesgo desde lo que todo está de nuevo por pensar” (*Ibid.*, p. 22). A la pregunta de si es posible pensar el acontecimiento hay que responder, dice Morey, “¿es posible pensar otra cosa como no sea el acontecimiento?” (*Ibid.*, p. 22).

Pero no es posible entender el presente simplemente refiriéndolo a sí mismo, buscando las relaciones internas entre sus elementos; para encontrar lo característico del presente es necesario compararlo con lo que no es, pero no con lo posible, lo irreal o lo ideal sino con otras actualidades, con lo que ha sido, con el pasado, es decir, es necesario hacer su historia y buscar las diferencias que lo definen.

La ontología foucaultiana nos dice que la ontología es susceptible de historia, no simplemente porque han existido diferentes doctrinas sobre el ser en la historia de la filosofía, sino porque el ser es, en sí mismo, histórico, se constituye en la historia, en su acontecer, siempre diferente. La ontología es susceptible de historia porque lejos de existir un único modo de ser lo que existen son muchos que es necesario diagnosticar, es decir, diferenciar.

La filosofía foucaultiana no dice que no hay “esencias” (si es que insistimos en seguir usando esa palabra; si es que no podemos librarnos de ella), sino que, por el contrario, nos dice que existen, que son efectivas, pero nos dice que ellas son históricas.

La filosofía foucaultiana es una ontología en la medida en que se pregunta por lo que somos, por lo que es nuestro presente; lo es en la medida en que se pregunta cómo lo que es ha llegado a ser lo que es, cómo, entre todas las posibilidades se han realizado solamente las que efectivamente existen, cómo es que este presente existe con exclusión de cualquier otro; lo es en la medida de que trata de definir la especificidad del presente.

La ontología requiere de la historia pues lo que es no siempre ha sido sino que ha acontecido. De ahí, también la función crítica de la ontología histórica del presente: ella muestra que lo presente no siempre ha sido y que, por tanto, no es universal, ni necesario y mucho menos eterno, sino que podría haber sido de otra manera y que en el futuro incluso podría dejar de ser, puesto que en pasado no existía.

Ahora bien, lo anterior no son meras invenciones mías: no es un intento por convertir a Foucault en hegeliano o en heideggeriano, sino que lo encontramos en los propios textos foucaultianos²⁷.

En “What is Enlightenment?” Foucault dice que “intentar hacer el análisis de nosotros mismos en tanto que seres históricos determinados”, “lo que implica una serie de investigaciones históricas tan precisas como es posible” (DyE, t IV, p. 572). La ontología histórica del presente hace un análisis de nosotros mismos, pero no busca una esencia ideal, abstracta, eterna, etc., sino que busca en la historia lo que somos, pues somos, precisamente, seres históricamente determinados, por lo cual es necesario llevar a cabo no investigaciones trascendentales o conceptuales sino análisis históricos concretos.

En el mismo texto también dice que “la crítica no se va ejercer a la búsqueda de estructuras formales que tengan valor universal, sino como investigaciones históricas a través de los acontecimientos que nos han conducido a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y deseamos” (DyE, t IV, p. 574). La ontología histórica del presente no busca estructuras eternas, universales y necesarias, sino que busca los acontecimientos históricos que han hecho existir al presente y nos han hecho ser lo que somos.

j) El filósofo como contemporáneo

La ontología histórica del presente no es únicamente un problematización del presente, sino también de la propia filosofía pues problematiza el presente en el que ella se sitúa y del que forma parte, como elemento y actor. La ontología histórica del presente problematiza, pues, el papel de la propia filosofía y el modo de acción que puede ejercer en su presente. El filósofo, entonces, se vuelve contemporáneo: lejos de ser el sabio que observa el mundo desde el punto de vista de la eternidad, que se aleja de él para estar más cerca del ser, el filósofo es un individuo involucrado en lo que estudia, el presente. La actitud objetivista, de desprendimiento, de “puesta entre paréntesis” es ilusoria.

Foucault dice que “la filosofía como problematización de una actualidad y como interrogación del filósofo de esta actualidad de la que forma parte y en relación a la cual tiene que situarse, podría caracterizar a la filosofía como discurso de la modernidad y sobre la modernidad” (DyE, t IV, p. 681, Tr., p. 199), pues la filosofía moderna se caracteriza por plantear “la cuestión del presente como acontecimiento filosófico al que pertenece el filósofo que habla” (DyE, t IV, p. 680, Tr., p. 199).

El filósofo moderno se pregunta: “¿cuál es mi actualidad? ¿Cuál es el sentido de esa actualidad? ¿Y qué hago cuando hablo de esta actualidad?” (DyE, t IV, p. 681, Tr., p. 200). La filosofía moderna, al plantearse la cuestión del presente, “problematiza su propia actualidad discursiva: actualidad que

²⁷ Por cierto que, cuando Foucault habla de la ontología del presente menciona tanto a Heidegger como a Hegel entre los miembros de ella. Cf., DyE, t IV, pp. 618 y 814. Si Foucault es crítico de la dialéctica y de la metafísica de lo mismo hegeliano, si es crítico del antropologismo y de la metafísica del origen heideggeriano, sin embargo, retoma otros aspectos de ellas.

interroga como acontecimiento, como un acontecimiento del que ella tiene que decir el sentido, el valor, la singularidad filosófica y en la cual ella encuentra a la vez su propia razón de ser y el fundamento de lo que dice” (DyE, t IV, p. 680, Tr., p. 199). Es decir, se plantea “la cuestión de su pertenencia a ese presente” (DyE, t IV, p. 680, Tr., p. 199).

La actualidad discursiva de la filosofía es el conjunto de prácticas que le permiten hacer y decir lo que hace y dice (por ejemplo, la ontología histórica del presente); y esa actualidad es un acontecimiento: no siempre ha existido o por lo menos no de la misma manera, sino que ha surgido en ciertas condiciones históricas. El filósofo se plantea, entonces, el problema de su pertenencia al presente que le permite pensar sobre él.

Pero lo anterior también tiene consecuencias en cuanto al propio filósofo, pues a la cuestión de la actualidad subyace la pregunta acerca de “cómo aquel que habla en tanto que pensador, en tanto que científico, en tanto que filósofo, forma parte él mismo de ese proceso, y (más que eso) cómo tiene un papel que jugar en ese proceso en el cual se encuentra a la vez como elemento y como actor” (DyE, t IV, p. 680, Tr., p. 198-199).

El discurso filosófico de la modernidad, según Foucault, “tiene que tener en cuenta su actualidad... para reencontrar su propio lugar, por otra parte, para decir el sentido, en fin, para especificar el modo de acción que es capaz de ejercer en el interior de esa actualidad” (DyE, t IV, p. 681, Tr., p. 200).

El filósofo moderno, entonces, cobra conciencia de que forma parte de un presente, de que no es solamente un observador sino que es también un actor y que al filosofar actúa en su presente.

El filósofo moderno, bajo la cuestión de la modernidad, cuestiona también “su pertenencia a un determinado ‘nosotros’, a un nosotros que se relaciona con un conjunto cultural característico de su propia actualidad” (DyE, t IV, p. 680). Y ese “nosotros” se convierte en objeto de reflexión.

Tanto Dreyfus y Rabinow²⁸ como Habermas²⁹ han puesto en relieve lo que implica, para la filosofía y el propio filósofo, la ontología histórica del presente.

k) La ontología histórica del presente y la autorreferencialidad

Todo lo que he dicho sobre la “ontología histórica del presente”, principalmente lo que dije en el apartado anterior, trae consigo ciertos problemas “hermenéuticos” (del “círculo hermenéutico”, no de significados profundos) o de “autorreferencialidad”, pues si trata de estudiar el presente entonces intenta estudiar aquello en lo cual ella misma se sitúa y al buscar las condiciones de existencia del presente está buscando sus propias condiciones históricas.

Antes hemos visto que la filosofía foucaultiana se opone tanto a la concepción metafísica de la filosofía, pero también se opone al positivismo. Si algo caracteriza a la filosofía foucaultiana es su reflexividad y eso es algo que la distingue respecto de cualquier tipo de positivismo ingenuo: no se dedica a describir hechos sino que se pregunta no solo por las condiciones que hacen existir esos hechos sino por los propios presupuestos de su actividad.

Lo anterior, otra vez, lo podemos encontrar desde textos de los años sesenta y supuestamente “arqueológicos”.

En “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie”, de 1968 (previo a *La arqueología del saber*) Foucault plantea la siguiente objeción a través de un interlocutor imaginario: “¿desde dónde pretende hablar, usted que quiere describir -desde tan alto y desde tan lejos- el discurso de

²⁸ Dreyfus y Rabinow nos dicen, en “¿Qué es la madurez? Habermas y Foucault acerca de ‘¿Qué es el Iluminismo?’” que, para Foucault Kant es “un filósofo que, en cuanto filósofo, comprende por primera vez que su pensamiento surge de la situación histórica y es un intento de responder a esta” (*Op. cit.*, p. 127); es un filósofo que “nunca se coloca fuera de ello” y que se da cuenta de que “él mismo es producido por lo que está estudiando” (*Ibid.*, p. 131); así el filósofo “asume su lugar” y “la responsabilidad de pensar sobre las cuestiones sociales y políticas corrientes” (*Ibid.*, p. 127). Pero también vincula “momento histórico, la razón y la sociedad” (*Ibid.*, p. 129).

Dreyfus y Rabinow, lo señalé desde el capítulo anterior, corrigieron su interpretación; pero el daño estaba ya hecho: muchos lectores se creyeron al pie de la letra lo que dijeron.

²⁹ Habermas nos dice, por su parte, en su bello ensayo “La flecha en el corazón del presente”, que Foucault vio en Kant “el primero en separar a la Filosofía de la Verdad y de la Eternidad”; con él la filosofía se convierte en “una crítica del presente que responde a las provocaciones del momento presente” (*Op. cit.*, p. 99). En efecto, el filósofo es “incitado por la actualidad de los acontecimientos contemporáneos: la mirada acostumbrada a las verdades eternas se hunde en el detalle preñado de decisiones”; el filósofo se convierte en que “un arquero, dirige la flecha al corazón del presente condensado de actualidad” (*Ibid.*, p. 100); “el filósofo se convierte en contemporáneo” (*Ibid.*, p. 101). Como dice Habermas, “a la filosofía que se ocupa de la actualidad le importa la relación de la Modernidad consigo misma” (*Ibid.*, p. 100).

Pero la tesis de Habermas es Foucault, en los años ochenta, cuando habla de una “ontología del presente” espera evitar el problema de que toda su vida había hablado como un observador estoico. Lo cual, lo sabemos ya, es falso.

los otros?” y responde a ella diciendo que “he creído que hablaba desde el lugar mismo de esos discursos y que definiendo su espacio situaría mi discurso” (DyE, t I, p. 710, Tr., p. 240). ¿Cuál es el espacio que comparte con los discurso que estudia? El de sus condiciones de existencia, por eso al definir estas define su propio espacio³⁰.

En *La arqueología del saber* Foucault dice que lo que busca descubrir “el suelo sobre el que reposa” ella misma ya que busca “el punto de su posibilidad histórica” (AS, p. 26, Tr., p. 26); su problema es definir “el emplazamiento singular” o ese “espacio en blanco” desde donde habla (AS, p. 27, Tr., p. 28). En efecto, para que la arqueología pueda “justificarse, elucidar lo que la hace posible, localizar el lugar desde donde ella habla”, es preciso que se acerque “lo más posible a esa positividad a la cual ella misma obedece y a ese sistema de archivo que permite hablar hoy del archivo en general”, es preciso iluminar “el campo enunciativo del que forma parte” (AS, p. 172, Tr., p. 222).

De nuevo, lo que dice Foucault, usando una metáfora espacial, es que busca descubrir el “suelo” en el que reposa, entendiendo por ello el punto de su posibilidad histórica, y eso no es un origen sino el conjunto de prácticas, de reglas (en este caso discursivas: el archivo) que le permiten hablar y hacer, precisamente, su análisis del presente.

Lo anterior supone, como ya dije, algunos problemas “hermenéuticos”.

En una entrevista de 1966, “Entretien avec Madeleine Chapsal”, Foucault dice que su objetivo era “sacar a la luz este pensamiento anterior al pensamiento, ese sistema anterior a todo sistema”, pero acepta el problema de que “para pensar el sistema estaba mediatizado por un sistema, que desconozco y que retrocederá a medida que lo descubra, que se descubra” (DyE, t I, p. 515, Tr., p. 34).

Esas expresiones sin bastante problemáticas, pues nos hacen pensar, no sin razón, o en el pensamiento antropológico (que busca lo impensado, que siempre retrocede indefinidamente) o en el estructuralismo de las profundidades (que busca estructuras profundas que hacen posibles los fenómenos de superficie).

En *La arqueología del saber* planteaba una tesis también cuestionable: “no nos es posible describir nuestro propio archivo, puesto que es en el interior de sus reglas donde hablamos, puesto que es él lo que da a lo que podemos decir -y es él mismo el objeto de nuestro discurso- sus modos de aparición, sus formas de existencia, y de coexistencia, su sistema de acumulación, de historicidad y de aparición” (AS, p. 171-172, Tr., pp. 221-222).

Es decir, nos remite a un problema típico del pensamiento antropológico (recuérdese la unidad sintética de la aparición de Kant): la condición que hace posible la representación no puede ser representada o, en este caso, lo que hace posible nuestro discurso, no puede ser dicho por ese discurso.

Una crítica que ya vimos en el capítulo anterior, se refiere a esta interpretación del trabajo foucaultiano: si Foucault dice que en toda época existe una Estructura que domina todo, si dice que en la historia existen diferentes Estructuras y si plantea que existe una Discontinuidad absoluta entre ellas, entonces ¿cómo es posible hablar del pasado?, y, en principio, ¿cómo puede Foucault saber lo que dice si, según sus propios supuesto, él mismo está encerrado dentro de una Estructura? Si las Estructuras realmente dominan toda, al hablar del pasado lo que está haciendo Foucault es proyectar sobre la historia, sin saberlo, la Estructura que lo domina.

Recordemos también que una de las críticas de Dreyfus y Rabinow es que Foucault, en su periodo arqueológico, adoptó una actitud de descripción pura, olvidándose de que estaba situado históricamente y que toda descripción supone una interpretación.

No debo tratar de escabullirme de ese problema “hermenéutico”³¹.

Ahora bien, el problema cobra otro matiz si se considera que Foucault busca no condiciones de posibilidad en general, trascendentales, ni mucho menos un origen, sino condiciones de existencia,

³⁰ Foucault, en “Sur l’archéologie des sciences”, acepta que su “proyecto de descripción”, “arqueológico”, se encuentra él mismo atrapado en la región que intenta analizar, pues interroga “esa extraña y muy problemática configuración” a la cual su discurso se encuentra ligado, es decir, analiza el espacio en el que habla, y por ello se expone a suscitar a cada instante, bajo cada uno de sus discursos “la cuestión de dónde puede nacer” (DyE, t I, p. 710, Tr., p. 239).

A lo anterior hay que hacer los siguientes señalamientos: la ontología histórica del presente está situada en la misma región que ella estudia, comparte sus mismas condiciones de existencia, por tanto, al analizarla, analiza el lugar desde donde habla.

³¹ Sin embargo, Foucault, ya desde “Nietzsche, la genealogía, la historia” nos decía que su trabajo, la ontología histórica del presente se opone a la historia que “reintroduce (y supone siempre) el punto de vista suprahistórico que tendría por función recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí, la diversidad al fin reducida del tiempo, una historia que nos permitiría reconocernos en todas partes y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación; una historia que lanzaría sobre lo que está detrás de ella una mirada de fin del mundo, Esa historia de los historiadores, se da un punto de apoyo fuera del tiempo; pretende juzgar todo según una objetividad de Apocalipsis” (DyE, t II, p. 18, MP, p. 146).

históricas y determinadas; por eso no hay problema el problema de un retroceso indefinido ni la necesidad de un retorno al origen.

Ante la objeción de que para hacer el diagnóstico de nuestro tiempo está situado en un determinado contexto, Foucault responde, en un entrevista de 1966, diciendo que sabe perfectamente que está situado en un contexto y que el problema es, más bien, “cómo se puede adquirir conciencia de tal contexto o, por así decirlo, integrarlo, dejar que ejerza sus efectos en el razonamiento propio, en el que se está haciendo” (DyE, t I, p. 611, Tr., p. 80). Foucault sí reconoce los efectos del contexto, pero no acepta que su existencia lo condena a un “contextualismo” solipsista, sino que cree que, a pesar de que está situado en un contexto, puede, hasta cierto punto, disminuir sus efectos.

Foucault considera que “se puede hacer la crítica de nuestra sociedad en una situación en la que es seguro que estamos implícita o explícitamente apoyados en ella para hacer esta crítica” (DyE, t III, p. 398). Esta cita nos remite a otra crítica, la que dice que Foucault se contradice pragmáticamente porque critica aquello de lo que hace uso. Ahora bien, en esta cita Foucault nos dice que a pesar de estar situado en una sociedad, sin embargo, hacer su crítica y hacerla apoyándose en ella, en sus formas de pensamiento (¿en qué se podría apoyar uno si no es en ella?). La cuestión, se dirá, es si es posible y si está justificado. En las siguientes páginas trataré de mostrarlo³².

Además, la ontología histórica del presente evita los problemas anteriores en la medida de que no tiene la pretensión totalizante de hablar de todo.

l) No es posible una descripción completa del presente

En el capítulo anterior trataré de mostrar que la filosofía foucaultiana es una filosofía de las diferencias y que esto queda de manifiesto en el hecho de que se plantea como una filosofía deliberadamente parcial y limitada.

Si la tarea de la filosofía, en tanto que ontología histórica del presente es entender el presente, y decir lo que es, eso no significa que deba o intente hacer una descripción completa y exhaustiva de él.

Lo anterior lo dice Foucault, de nuevo, en *La arqueología del saber*, su libro supuestamente más “estructuralista”: “es evidente que no se puede describir exhaustivamente el archivo de una sociedad, de una cultura o de una civilización; tampoco, sin duda, el archivo de toda una época” (AS, p. 171, Tr., p. 221) y agrega: “en su totalidad, el archivo no es describible, y es incontorneable en su actualidad. Se da por fragmentos, regiones y niveles” (AS, p. 171-172, Tr., pp. 221-222).

Foucault nos dice que no es posible describir completa y exhaustivamente nuestro presente (el archivo), sino que solamente se puede describir en parte, en fragmentos, regiones y niveles. Pero, a pesar de que no podemos describir y analizar completamente el presente, de todas maneras lo tenemos que estudiar. La ontología histórica del presente no intenta hacer la Historia del presente sino una de las historias de uno de nuestros presentes.

Pero, si es verdad que no es posible una descripción completa del presente, entonces se objetará que la filosofía foucaultiana no puede cumplir su tarea como ontología histórica del presente. Por eso es necesario aclarar lo que realmente se propone la filosofía foucaultiana: ¿es describir completamente lo que es el presente y lo que somos, nuestra identidad, lo que verdadera y auténticamente somos?

m) La ontología histórica del presente busca diferenciar

Le recuerdo al lector que una de mis tesis es que la filosofía foucaultiana es una filosofía de las diferencias y esto queda demostrado en la concepción foucaultiana del “diagnóstico”.

“Diagnosticar” no es determinar lo que es eterno, no es buscar las identidades ni las continuidades (profundas o trascendentes), es, por el contrario, decir las diferencias, es diferenciar, es buscar en qué el presente es diferente del pasado; es considerar al presente como un acontecimiento. La filosofía, en tanto que diagnóstico del presente, es ante todo un conocimiento diferencial.

La idea de que el diagnóstico es un conocimiento diferencial aparece en una entrevista de 1972, “I problemi della cultura. Un dibattito Foucault-Prete”, en donde Foucault dice: “existen diferentes maneras

³² Antes hemos visto que por el presupuesto del hombre como sujeto a la vez empírico y trascendental las ciencias humanas y en general el pensamiento antropológico se ven aquejados de una movilidad trascendental: una inevitable búsqueda de condiciones de posibilidad. También vimos que según Dreyfus y Rabinow la arqueología comparte ese mismo problema, pues plantea que sus condiciones de posibilidad están en ella misma.

Entonces, ¿cómo puede evitar la ontología del presente los problemas de las ciencias humanas?

Como ya dije antes, los puede evitar en la medida en que se sitúa fuera del sujeto y, por consiguiente, del nivel de la representación o de la conciencia; ella no busca lo inconsciente ni trata de hacerlo consciente; segundo, no busca tampoco condiciones trascendentales de posibilidad sino condiciones de existencia históricas, determinadas, que encuentra en el análisis de las prácticas del pasado. La ontología del presente no es una “arqueología” buscando en ella misma sus condiciones de posibilidad sino una filosofía que busca sus condiciones de existencia en el pasado

de conocer según un diagnóstico”, pero aclara: “por conocimiento diagnóstico, entiendo, en general, una forma de conocimiento que define y determina diferencias” (DyE, t II, p. 370).

También en “Nietzsche, la genealogía y la historia”, de 1971, dice que la historia efectiva “mira de más cerca, pero para separarse bruscamente y tomar distancia (mirada semejante a la del médico que se sumerge para diagnosticar y decir la diferencia)” y agrega que es un “conocimiento diferencial” (DyE, t II, p. 149, Tr., p. 21).

En concreto, hacer un ontología histórica del presente es buscar en qué es diferente el presente del pasado, qué lo diferencia de lo que no es, qué diferencia introduce en la historia.

La idea de que el diagnóstico busca las diferencias entre el presente y el pasado también aparece en “What is Enlightenment”, de 1984, pues ahí nos dice que la ontología histórica del presente “busca una diferencia: “¿qué diferencia ha introducido el hoy en relación al ayer?” (DyE, t IV, p. 564), pues ella es “la reflexión sobre el ‘hoy’ como diferencia en la historia” (DyE, t IV, p. 568).

La ontología histórica del presente, como la filosofía foucaultiana, busca diferenciar; busca, no diferencias en abstracto sino diferencias históricas, concretas, entre el pasado o los pasados y el presente y los presentes.

Pero la ontología histórica no solamente busca diferenciar, sino que ella misma es posible por las diferencias que existen en la historia. Veámoslo.

p) La ontología histórica es posible por las diferencias y las discontinuidades en la historia

La ontología histórica del presente es posible porque existe una diferencia o, mejor dicho, un conjunto de diferencias, entre el pasado y el presente. En efecto, si existiera una continuidad absoluta entre el presente y el pasado, la ontología histórica no sería ni necesaria ni posible. No sería necesaria: pues si entre el pasado y el presente existiera una continuidad absoluta ¿para qué esforzarnos en conocer el pasado siendo que sería igual al presente y siendo que todo sería mismo? No sería posible: pues al no haber diferencias no podríamos entender qué es lo específico del presente, pues solamente podemos hacerlo distinguiéndolo de lo que no es.

En “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie”, de 1968, Foucault dice que “ahí donde mostré que hablan sin decirlo (*los discursos que estudia*), no puedo yo mismo hablar más, sino a partir solamente, de esta diferencia, de esta ínfima discontinuidad que ha dejado detrás de sí mi discurso” (DyE, t I, p. 710, Tr., p. 240). En *La arqueología del saber*, por su parte, nos dice que “el análisis del archivo comporta, por lo tanto, una región privilegiada: a la vez próxima a nosotros, pero diferente de nuestra actualidad, es la orla de tiempo que rodea a nuestro presente, que se cierne sobre él y que lo indica en su alteridad, es lo que fuera de nosotros, nos delimita” y también nos dice que “la descripción del archivo despliega sus posibilidades (y el dominio de sus posibilidades) a partir de los discursos que acaban de dejar de ser, justamente, los nuestros; su umbral de existencia es instaurado por la ruptura que nos separa de lo que no podemos decir, y de lo que cae fuera de nuestra práctica discursiva; ella comienza con el exterior de nuestro propio lenguaje; su lugar, es la distancia de nuestras propias prácticas discursivas” (AS, p. 172. Tr., p. 222).

Ya desde *El nacimiento de la clínica* Foucault decía que si ahora es posible sacar a la luz nuestro “a priori concreto” (nuestras condiciones de existencia) es “quizá porque está por nacer una nueva experiencia... que ofrece, sobre la que rechaza en el tiempo, la posibilidad de una percepción histórica y crítica” (NC, p. XI, Tr., p. 9). Igualmente en *Las palabras y las cosas* nos dice que la episteme moderna “está en vías de disociarse ante nuestro ojos puesto que comenzamos a reconocer, a denunciar, de un modo crítico, a la vez el olvido de la apertura que la hizo posible y el obstáculo testarudo que se opone obstinadamente a un pensamiento próximo” (MC, p. 353, PC, p. 333)³³.

Podemos hablar del pasado, porque, obviamente ya no hemos alejado de él; podemos encontrar sus condiciones de existencia porque ellas ya no son las nuestras, o por lo menos no completamente; y es esa diferencia o discontinuidad lo que ofrece al pasado como un objeto de estudio; y esas diferencias y discontinuidades nos delimitan, nos definen, pues nos dicen lo que no somos, lo que ya no podemos ser. Pero esas diferencias también nos permiten adoptar frente a él una actitud crítica, que necesariamente

³³ En *La arqueología del saber* Foucault nos dice que podemos conocer mejor el conjunto de condiciones que nos hacen existir “tanto mejor, sin duda, y con tanta más nitidez con el tiempo que nos separa de él: en el límite, si no fuera por la rareza de los documentos, el más grande alejamiento cronológico sería necesario para analizarlo” (AS, p. 171-172, Tr., pp. 221-222).

En *La arqueología del saber* también nos dice la arqueología, entendida como diagnóstico, es posible por una diferencia o una discontinuidad: “¿desde dónde podría hablar, en efecto, sino a partir de esa ruptura que le ofrece, como objeto la historia -y su propia historia-? (AS, p. 17, Tr., p. 15). En efecto, “si en este subsuelo no hubiera algo así como una falla, arqueología no hubiera podido ser ni posible ni necesaria” (DyE, t I, p. 500, Tr., p. 11).

históricas y determinadas; por eso no hay problema el problema de un retroceso indefinido ni la necesidad de un retorno al origen.

Ante la objeción de que para hacer el diagnóstico de nuestro tiempo está situado en un determinado contexto, Foucault responde, en un entrevista de 1966, diciendo que sabe perfectamente que está situado en un contexto y que el problema es, más bien, “cómo se puede adquirir conciencia de tal contexto o, por así decirlo, integrarlo, dejar que ejerza sus efectos en el razonamiento propio, en el que se está haciendo” (DyE, t I, p. 611, Tr., p. 80). Foucault sí reconoce los efectos del contexto, pero no acepta que su existencia lo condena a un “contextualismo” solipsista, sino que cree que, a pesar de que está situado en un contexto, puede, hasta cierto punto, disminuir sus efectos.

Foucault considera que “se puede hacer la crítica de nuestra sociedad en una situación en la que es seguro que estamos implícita o explícitamente apoyados en ella para hacer esta crítica” (DyE, t III, p. 398). Esta cita nos remite a otra crítica, la que dice que Foucault se contradice pragmáticamente porque critica aquello de lo que hace uso. Ahora bien, en esta cita Foucault nos dice que a pesar de estar situado en una sociedad, sin embargo, hacer su crítica y hacerla apoyándose en ella, en sus formas de pensamiento (¿en qué se podría apoyar uno si no es en ella?). La cuestión, se dirá, es si es posible y si está justificado. En las siguientes páginas trataré de mostrarlo³².

Además, la ontología histórica del presente evita los problemas anteriores en la medida de que no tiene la pretensión totalizante de hablar de todo.

l) No es posible una descripción completa del presente

En el capítulo anterior trataré de mostrar que la filosofía foucaultiana es una filosofía de las diferencias y que esto queda de manifiesto en el hecho de que se plantea como una filosofía deliberadamente parcial y limitada.

Si la tarea de la filosofía, en tanto que ontología histórica del presente es entender el presente, y decir lo que es, eso no significa que deba o intente hacer una descripción completa y exhaustiva de él.

Lo anterior lo dice Foucault, de nuevo, en *La arqueología del saber*, su libro supuestamente más “estructuralista”: “es evidente que no se puede describir exhaustivamente el archivo de una sociedad, de una cultura o de una civilización; tampoco, sin duda, el archivo de toda una época” (AS, p. 171, Tr., p. 221) y agrega: “en su totalidad, el archivo no es describable, y es incontorneable en su actualidad. Se da por fragmentos, regiones y niveles” (AS, p. 171-172, Tr., pp. 221-222).

Foucault nos dice que no es posible describir completa y exhaustivamente nuestro presente (el archivo), sino que solamente se puede describir en parte, en fragmentos, regiones y niveles. Pero, a pesar de que no podemos describir y analizar completamente el presente, de todas maneras lo tenemos que estudiar. La ontología histórica del presente no intenta hacer la Historia del presente sino una de las historias de uno de nuestros presentes.

Pero, si es verdad que no es posible una descripción completa del presente, entonces se objetará que la filosofía foucaultiana no puede cumplir su tarea como ontología histórica del presente. Por eso es necesario aclarar lo que realmente se propone la filosofía foucaultiana: ¿es describir completamente lo que es el presente y lo que somos, nuestra identidad, lo que verdadera y auténticamente somos?

m) La ontología histórica del presente busca diferenciar

Le recuerdo al lector que una de mis tesis es que la filosofía foucaultiana es una filosofía de las diferencias y esto queda demostrado en la concepción foucaultiana del “diagnóstico”.

“Diagnosticar” no es determinar lo que es eterno, no es buscar las identidades ni las continuidades (profundas o trascendentes), es, por el contrario, decir las diferencias, es diferenciar, es buscar en qué el presente es diferente del pasado; es considerar al presente como un acontecimiento. La filosofía, en tanto que diagnóstico del presente, es ante todo un conocimiento diferencial.

La idea de que el diagnóstico es un conocimiento diferencial aparece en una entrevista de 1972, “I problemi della cultura. Un dibattito Foucault-Preli”, en donde Foucault dice: “existen diferentes maneras

³² Antes hemos visto que por el presupuesto del hombre como sujeto a la vez empírico y trascendental las ciencias humanas y en general el pensamiento antropológico se ven aquejados de una movilidad trascendental: una inevitable búsqueda de condiciones de posibilidad. También vimos que según Dreyfus y Rabinow la arqueología comparte ese mismo problema, pues plantea que sus condiciones de posibilidad están en ella misma.

Entonces, ¿cómo puede evitar la ontología del presente los problemas de las ciencias humanas?

Como ya dije antes, los puede evitar en la medida en que se sitúa fuera del sujeto y, por consiguiente, del nivel de la representación o de la conciencia; ella no busca lo inconsciente ni trata de hacerlo consciente; segundo, no busca tampoco condiciones trascendentales de posibilidad sino condiciones de existencia históricas, determinadas, que encuentra en el análisis de las prácticas del pasado. La ontología del presente no es una “arqueología” buscando en ella misma sus condiciones de posibilidad sino una filosofía que busca sus condiciones de existencia en el pasado

de conocer según un diagnóstico”, pero aclara: “por conocimiento diagnóstico, entiendo, en general, una forma de conocimiento que define y determina diferencias” (DyE, t II, p. 370).

También en “Nietzsche, la genealogía y la historia”, de 1971, dice que la historia efectiva” mira “de más cerca, pero para separarse bruscamente y tomar distancia (mirada semejante a la del médico que se sumerge para diagnosticar y decir la diferencia)” y agrega que es un “conocimiento diferencial” (DyE, t II, p. 149, Tr., p. 21).

En concreto, hacer un ontología histórica del presente es buscar en qué es diferente el presente del pasado, qué lo diferencia de lo que no es, qué diferencia introduce en la historia.

La idea de que el diagnóstico busca las diferencias entre el presente y el pasado también aparece en “What is Enlightenment”, de 1984, pues ahí nos dice que la ontología histórica del presente “busca una diferencia: “¿qué diferencia ha introducido el hoy en relación al ayer?” (DyE, t IV, p. 564), pues ella es “la reflexión sobre el ‘hoy’ como diferencia en la historia” (DyE, t IV, p. 568).

La ontología histórica del presente, como la filosofía foucaultiana, busca diferenciar; busca, no diferencias en abstracto sino diferencias históricas, concretas, entre el pasado o los pasados y el presente y los presentes.

Pero la ontología histórica no solamente busca diferenciar, sino que ella misma es posible por las diferencias que existen en la historia. Veámoslo.

p) La ontología histórica es posible por las diferencias y las discontinuidades en la historia

La ontología histórica del presente es posible porque existe una diferencia o, mejor dicho, un conjunto de diferencias, entre el pasado y el presente. En efecto, si existiera una continuidad absoluta entre el presente y el pasado, la ontología histórica no sería ni necesaria ni posible. No sería necesaria: pues si entre el pasado y el presente existiera una continuidad absoluta ¿para qué esforzarnos en conocer el pasado siendo que sería igual al presente y siendo que todo sería mismo? No sería posible: pues al no haber diferencias no podríamos entender qué es lo específico del presente, pues solamente podemos hacerlo distinguiéndolo de lo que no es.

En “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie”, de 1968, Foucault dice que “ahí donde mostré que hablan sin decirlo (*los discursos que estudia*), no puedo yo mismo hablar más, sino a partir solamente, de esta diferencia, de esta ínfima discontinuidad que ha dejado detrás de sí mi discurso” (DyE, t I, p. 710, Tr., p. 240). En *La arqueología del saber*, por su parte, nos dice que “el análisis del archivo comporta, por lo tanto, una región privilegiada: a la vez próxima a nosotros, pero diferente de nuestra actualidad, es la orla de tiempo que rodea a nuestro presente, que se cierra sobre él y que lo indica en su alteridad, es lo que fuera de nosotros, nos delimita” y también nos dice que “la descripción del archivo despliega sus posibilidades (y el dominio de sus posibilidades) a partir de los discursos que acaban de dejar de ser, justamente, los nuestros; su umbral de existencia es instaurado por la ruptura que nos separa de lo que no podemos decir, y de lo que cae fuera de nuestra práctica discursiva; ella comienza con el exterior de nuestro propio lenguaje; su lugar, es la distancia de nuestras propias prácticas discursivas” (AS, p. 172, Tr., p. 222).

Ya desde *El nacimiento de la clínica* Foucault decía que si ahora es posible sacar a la luz nuestro “a priori concreto” (nuestras condiciones de existencia) es “quizá porque está por nacer una nueva experiencia... que ofrece, sobre la que rechaza en el tiempo, la posibilidad de una percepción histórica y crítica” (NC, p. XI, Tr., p. 9). Igualmente en *Las palabras y las cosas* nos dice que la episteme moderna “está en vías de disociarse ante nuestro ojos puesto que comenzamos a reconocer, a denunciar, de un modo crítico, a la vez el olvido de la apertura que la hizo posible y el obstáculo testarudo que se opone obstinadamente a un pensamiento próximo” (MC, p. 353, PC, p. 333)³³.

Podemos hablar del pasado, porque, obviamente ya nos hemos alejado de él; podemos encontrar sus condiciones de existencia porque ellas ya no son las nuestras, o por lo menos no completamente; y es esa diferencia o discontinuidad lo que ofrece al pasado como un objeto de estudio; y esas diferencias y discontinuidades nos delimitan, nos definen, pues nos dicen lo que no somos, lo que ya no podemos ser. Pero esas diferencias también nos permiten adoptar frente a él una actitud crítica, que necesariamente

³³ En *La arqueología del saber* Foucault nos dice que podemos conocer mejor el conjunto de condiciones que nos hacen existir “tanto mejor, sin duda, y con tanta más nitidez con el tiempo que nos separa de él: en el límite, si no fuera por la rareza de los documentos, el más grande alejamiento cronológico sería necesario para analizarlo” (AS, p. 171-172, Tr., pp. 221-222).

En *La arqueología del saber* también nos dice la arqueología, entendida como diagnóstico, es posible por una diferencia o una discontinuidad: “¿desde dónde podría hablar, en efecto, sino a partir de esa ruptura que le ofrece, como objeto la historia -y su propia historia-? (AS, p. 17, Tr., p. 15). En efecto, “si en este subsuelo no hubiera algo así como una falla, arqueología no hubiera podido ser ni posible ni necesaria” (DyE, t I, p. 500, Tr., p. 11).

tiene que ser histórica, pues percibimos como algo que no corresponde a las condiciones que lo hicieron existir, que no es lo que supuestamente es y lo que debería haber sido y, a la vez, como un obstáculo frente al presente, frente al futuro que comienza a insinuarse y a anunciarse en el presente. El surgimiento de una nueva forma de ser hace que lo presente, pero no actual, se nos aparezca como algo innecesario, pues en realidad es un peso del pasado que obstaculiza, con su presencia, a lo nuevo.

La ontología histórica del presente aunque busca las condiciones de existencia del presente en el pasado, lo que descubre es que son diferentes, es decir, que a pesar de que pareciera existir una continuidad ininterrumpida entre el presente y el pasado, en realidad, quizá insensiblemente, se ha introducido una diferencia, un serie de diferencias, que le impiden ser de la misma manera a como se era en el pasado³⁴.

Paradójicamente, si podemos hacer la ontología histórica del presente, de “nosotros mismos”, es porque ya hemos dejado de ser lo que éramos, porque ya nos hemos alejado de lo que creemos ser: ya no somos “los mismos”.

Es decir, no se encuentra en el pasado la respuesta a la pregunta sobre lo que “somos”, sino que se encuentra, más bien, la respuesta a la pregunta por lo que no somos, por lo que ya no somos más y ya no podemos ser; es verdad, dado que no existen diferencias absolutas, también se encuentra la respuesta a lo que somos todavía, pero a la ontología histórica del presente, dado que busca definir en su especificidad al presente, le interesan más las diferencias y las discontinuidades que las identidades y las continuidades. Lo importante es que, según nos dice Foucault, lo que nos define es la diferencia del pasado.

La ontología histórica del presente se aleja, paradójicamente, del presente. Se aleja temporalmente, se aleja lo necesario para encontrar una diferencia, unas diferencias que nos indiquen lo que ya no somos, lo que hemos dejado de ser, aquello de lo que nos hemos separado. Pero no solamente nos indican que hemos dejado de ser lo que éramos, sino que estamos llegando a ser diferentes, que comenzamos a ser otros, pues, en verdad, siempre somos diferentes, no totalmente, es cierto, pero sí en parte y esa parte es la que le interesa a la ontología histórica del presente.

Como dice Foucault en *El uso de los placeres*, la ontología histórica del presente al hacer la historia necesita “una familiaridad que permitiera, según una práctica sin duda constitutiva de la filosofía occidental. Interrogar a la vez la distancia que nos mantiene a distancia de un pensamiento en el que reconocemos el origen del nuestro y la proximidad que permanezca a pesar de ese alejamiento que profundizamos sin cesar” (UP, nota 1, p. 13, Tr., p. 11)³⁵.

Pero, de nuevo, la filosofía en tanto que ontología histórica del presente no se limita a decir “todo es diferente”, sino que intenta precisar, hasta donde es posible, en qué es diferente el presente de lo que no es³⁶.

³⁴ Baudrillard ha presentido esta característica del proceder foucaultiano, pero le ha dado un sentido negativo. En efecto, en su célebre *Olvidar a Foucault* dice: “algo nos dice, pero entre líneas, en segundo plano, en esta escritura demasiado bella para ser verdadera, que si es posible hablar del poder, de la sexualidad, del cuerpo, de la disciplina, con esa inteligencia definitiva, y hasta en sus más delicadas metamorfosis, es que, por algún sitio, todo esto está desde ahora caduco, y que si Foucault puede establecer un cuadro tan admirable es porque opera en las condiciones de una época (quizás la ‘era clásica’ de la que seré el último dinosaurio), que está en vías de desaparecer definitivamente” (*Op. cit.*, p. 11).

³⁵ Hacking, en “La arqueología del saber”, dice que Foucault “es hábil en la reorganización de los acontecimientos pasados para repensar el presente. De modo atrayente, transforma en duda o en caos verdades familiares” (*Op. cit.*, p. 35). En efecto, el “genio” de Foucault es “descender los pequeños dramas, dotarlos de datos que casi nadie más ha observado, y convertir estas puestas en escena en claves para una serie hasta ahora no pensada de confrontaciones de las cuales, afirma él, está compuesta la estructura ordenada de la sociedad” (*Ibid.*, p. 36). Hacking también dice que “los retratos de Foucault son dramáticos. Presentan un reordenamiento de los acontecimientos que no habíamos percibido antes. El efecto se agudiza con brillantes instantáneas ‘antes y después’ tomadas de cada lado de la gran división durante la cual una tradición se transforma en otra” (*Ibid.*, p. 37).

Hacking igualmente aclara que “a pesar de todos los proyectos abstractos por los cuales Foucault se ha hecho famoso, es también el más concreto de los escritores. Es un amante de los hechos”. Foucault, dice Hacking, “no es ningún creador de fantasías verbales” (*Ibid.*, p. 36).

³⁶ Se ve, entonces, en qué medida existen ciertas semejanzas y diferencias entre la etnología y la historia concebidas a la manera foucaultiana. La etnología estudia a las “otras culturas”, las culturas diferentes a la nuestra y al estudiarlas, indirectamente, nos dice lo que somos, pues pone de manifiesto las diferencias que nos definen. Una etnología de nuestra cultura implica adoptar una actitud distanciada, la misma mirada que dirigimos a otras culturas, para mostrarnos que tal vez no somos lo que creemos ser. La historia, en cambio, estudia otros momentos de nuestra cultura, pero buscando las diferencias que existen entre el presente y el pasado. La ontología histórica del presente hace historia, pero la historia de nuestra cultura, de nuestro presente.

De ahí surge la necesidad de una ontología histórica del presente: el presente siempre se nos revela como algo nuevo, como algo siempre por pensar, como algo que hay que definir en su especificidad.

n) Liberarnos de nuestra Identidad

Hablar de una “ontología histórica del presente” o una “ontología de nosotros mismos” podría hacer pensar, como ya señalé, que la filosofía foucaultiana pretende determinar lo que siempre es el presente y lo que necesariamente somos, nuestra identidad profunda e invariable, como una metafísica de lo Mismo. Por eso es importante aclarar cuál es el fin que busca la ontología histórica.

La ontología histórica no busca, como la metafísica de lo Mismo, hacer de lo Otro algo idéntico a lo Mismo, eliminando las diferencias, buscando las continuidades ocultas, etc., sino que busca deshacer nuestra identidad, mostrar las diferencias que nos constituyen, busca liberarnos de la identidad en la que nos gusta reconocernos o que se nos ha sido impuesta.

Foucault acepta, en “Sur l’archéologie des sciences”, que la región en la que está situado su trabajo “amenaza con disociarse bajo el efecto de su análisis”; en efecto, el ontólogo histórico del presente se expone “a deshacer y a recomponer” el lugar que le indica las marcas primeras de su discurso, pues intenta “disociar las coordenadas visibles y sacudir su inmovilidad de superficie”; así lo que dice puede tener el efecto de desplazar el lugar desde donde habla (DyE, t I, p. 710, Tr., p. 239). La ontología histórica del presente no es una mera descripción, sino que tiene una función más activa: tiene el efecto de disociar al pasado, de conmover las condiciones de existencia del presente, de sacudir las evidencias, pues muestra que el pasado es diferente del presente, que no existe una continuidad necesaria entre ellos, que el futuro, por tanto, puede ser diferente³⁷.

En su texto “Nietzsche, la genealogía y la historia”, de 1971, Foucault nos dice que la genealogía “no tiene como fin encontrar las raíces de nuestra identidad, sino encarnizarse, al contrario, en disiparlas; no busca señalar el foco único de donde venimos, esa primera patria a donde los metafísicos nos aseguran que regresaremos; ella intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan”; no tiene como fin descubrir “una identidad olvidada, siempre dispuesta a renacer, sino un sistema complejo de elementos, a su vez múltiples, distintos, y que no domina ningún poder de síntesis”. En efecto, “si la genealogía plantea, a su vez, la cuestión del suelo que nos ha visto nacer... es para poner al día los sistemas heterogéneos que, bajo la máscara de nuestro yo, nos prohíben nuestra identidad” (DyE, t II, p. 154, Tr., p. 27)³⁸.

De nuevo, la ontología histórica del presente no busca el Origen de nuestra Identidad ni busca recobrarla, por el contrario, busca liberarnos de ella.

Aquí encontramos a la vez a una ontología y a una ética. Ontología: somos diferencia, las Identidades y las continuidades son máscaras bajo las cuales se ocultan las diferencias y las discontinuidades. Ética: dejar, disipar, romper, hacer estallar las Identidades y las Continuidades.

En una entrevista de los años ochenta, “An Exchange with Michel Foucault”, nos dice, igualmente, que la función del diagnóstico del presente “no consiste en caracterizar simplemente eso que somos, sino, siguiendo las líneas de fragilidad del presente, conseguir entender por qué y cómo eso que es podría no ser lo que es, lo que es se le hace aparecer como pudiendo no ser, o como pudiendo no ser como es” (DyE, t IV, p. 448-449, Tr., p. 8)³⁹.

³⁷ Esto también lo dice Foucault en *La arqueología del saber*, pues ahí nos dice que la arqueología “equivale a nuestro diagnóstico. No porque nos permitiría hacer la tabla de nuestros rasgos distintivos y esbozar de antemano la figura que tendremos en el futuro, sino que nos desprende de nuestras continuidades; disipa esa identidad temporal en la que nos gusta contemplarnos, para conjurar las rupturas de la historia; rompe el hilo de las teleologías trascendentales; y allá donde el pensamiento antropológico interrogará el ser del hombre o su subjetividad, ella hace estallar lo otro y lo exterior. El diagnóstico así entendido no establece la constante de nuestra identidad en el juego de las distinciones” (AS, p. 173, Tr., p. 223). La arqueología, entendida como “diagnóstico”, no busca continuidades ni teleologías ni identidades sino, por el contrario, busca desprendernos de ellas, busca disiparlas y romperlas.

³⁸ Morey, en su ensayo “Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal”, por su parte, dice que “decir el presente” y “pensar de otro modo” son ideas interdependientes y que definen la tarea de lo que hoy puede llamarse filosofía pues ambas implican un decir “en ruptura con la normalidad del decir de la *doxa*”. Hacer filosofía, al estilo foucaultiano, es no pactar “con el peso del pasado sobre el presente, con la inercia de lo normal en lo social ni con la insistencia de una memoria siempre dispuesta a reconocerse en lo que corre”. La filosofía es “un combate contra lo normal, contra las normas del decir y la presunta normalidad de nuestro presente para hacer surgir ese ‘pensar de otro modo’ que es propiamente la pasión del pensar para decir”. Filosofar es “romper con el hábito de tomar a lo normal como criterio de lo real, implica dispar la confusión de lo normal y lo actual” (*Op. cit.*, p. 117-118).

³⁹ Como dice Deleuze, en su libro *Foucault*: “pensar el pasado contra el presente, resistir al presente, no para un retorno sino ‘en favor, eso espero, de un tiempo futuro’ (Nietzsche), es decir, convirtiendo el pasado en algo activo”, pues “el

El objetivo de la filosofía foucaultiana, en tanto que ontología histórica del presente, como dije en el apartado anterior, no es tanto determinar lo que somos, sino, más bien, lo que ya no somos; pero no se limita tampoco a esa tarea descriptiva y negativa. La ontología histórica del presente busca mostrar, de manera positiva y activa, que nuestra manera de ser, nuestra "identidad", no es necesaria, universal y eterna, aunque parezca natural y evidente, sino que podría ser de otra manera y que podemos cambiarla; pero tampoco se limita afirmar esto de manera abstracta, sino que, por medio de análisis históricos concretos nos muestra en qué lugares podemos introducir esos cambios, pues esos lugares se encuentran resquebrajados por diferencias y discontinuidades⁴⁰.

En las conversaciones con Trombadori nos dice, precisamente, que su problema es hacer e invitar a los otros a hacer, "a través de un contenido histórico determinado, una experiencia de lo que somos, de lo que no solamente es nuestro pasado sino también nuestro presente, una experiencia de nuestra modernidad de tal forma que salgamos transformados", de tal forma que tengamos otra relación con el presente y con su historia (DyE, t IV, p. 44). Lo que nos dice Foucault en el texto anterior es que lo que es el presente y lo que somos no se busca de sino basándose en contenidos históricos determinados y que el fin de ello es transformarnos a nosotros mismos, al presente y a la relación que tenemos con él.

Aquí hay que aclarar que si es verdad que la filosofía foucaultiana es una filosofía de las diferencias, si es verdad ella que rechaza los absolutismos, también debe reconocer que así como no existen Identidad y Continuidades absolutas tampoco existen Diferencias y Discontinuidades absolutas y que no solamente existen diferencias y discontinuidades específicas sino también identidades y continuidades parciales y que, por tanto, no se puede y no se debe intentar un rechazo de "toda" nuestra identidad y de todo lo que somos. No se debe intentarlo porque no serviría de nada conseguir eso y, de hecho, no se puede conseguir.

ñ) El procedimiento de la ontología histórica del presente

Ahora bien, ¿cuál es, de manera más concreta, el procedimiento de la ontología histórica? o ¿cómo hace la filosofía foucaultiana una ontología histórica del presente?

Aquí, de nuevo, tenemos un importante y difícil problema, debido a que Foucault a pesar de haber escrito varios textos sobre sus herramientas (la analítica de los discursos, de los poderes, de los sujetos, etc.), sin embargo, sobre el procedimiento que subyace a su "ontología histórica del presente" no teorizó mucho y lo que más que tenemos son algunas indicaciones dispersas y generales en algunos textos y otras que podemos obtener al analizar la forma de proceder seguida en sus historias.

En las páginas anteriores he mostrado las relaciones que existen entre el diagnóstico del presente y la ontología histórica del presente. Ahora intentaré mostrar la función que cumple, en una ontología histórica del presente, la historia del presente.

pensamiento piensa su propia historia (pasado), pero para liberarse de lo que piensa (presente) y poder finalmente pensar de 'otra manera' (futuro)" (*Op. cit.*, p. 155).

⁴⁰ En "El sujeto y el poder" Foucault dice que "sin duda el objetivo principal en estos días no es descubrir lo que somos sino rechazar lo que somos" (SyP, p. 234) y que lo que debemos hacer es fomentar nuevas formas de ser mediante el rechazo de la identidad que nos ha sido impuesta durante siglos (*Ibid.*, p. 235). En efecto, las luchas actuales, dice Foucault, se mueven en torno a la cuestión "¿quiénes somos?", pero rechazan las abstracciones que ignoran las individualidades (*Ibid.*, p. 230).

Esto lo expresan, a su manera, Deleuze y Guattari en su libro *¿Qué es la filosofía?*. Para Foucault lo "actual", dicen estos autores, "no se confunde con el pasado ni el presente ni el futuro"; "para Foucault lo que cuenta es la diferencia del presente y lo actual". ¿Qué es, entonces, lo actual? Lo actual es el devenir, no el ser (presente, pasado o futuro) sino en llegar a ser, el convertirse, el cambio, el dejar de ser lo que se era: "Lo nuevo, lo interesante, es lo actual. Lo actual no es lo que somos, sino más bien lo que devenimos, lo que estamos deviniendo, es decir, el Otro, nuestro devenir-Otro. El presente, lo contrario, es lo que somos, y, por ello mismo, lo que estamos ya dejando de ser. No solo tenemos que distinguir la parte del pasado y del presente, sino, más profundamente, la del presente y de lo actual. No porque lo actual sea la prefiguración incluso utópica de un porvenir de nuestra historia todavía, sino porque es el ahora de nuestro devenir" (*Op. cit.*, p. 114). La tarea de la filosofía es "actuar contra el pasado y de este modo sobre el presente, a favor (lo espero) de un porvenir, pero el provenir no es el futuro de la historia, ni siquiera utópico, es el infinito ahora... no un instante sino un devenir"; "el objetivo no consiste en contemplar lo eterno ni en reflejar la historia sino en diagnosticar nuestros devenires actuales" (*Ibid.*, p. 113). La filosofía, por ello, debe preguntarse "¿qué devenires nos atraviesan hoy, que se sumen de nuevo en la historia pero que no proceden de ella, o más bien que solo proceden para salirse de ella?" (*Ibid.*, p. 114).

Esto es más o menos lo que he dicho antes. El "devenir" es este movimiento de dejar de ser lo que se era y ponerse a ser de otra manera, este ser diferente u otro. Nuestros autores distinguen entre el presente, como falsa Identidad, como aparente inmovilidad y homogeneidad, de la actualidad que es el devenir, como nuestro devenir otros. Según esto, la filosofía foucaultiana no se interesa por el presente sino por lo actual, por los devenires que rompen el hilo del tiempo, es decir, que la filosofía foucaultiana sería, más bien, una ontología de la actualidad y no del presente.

Estoy de acuerdo, en términos generales con eso, solo quiero señalar que la diferencia que establecen entre lo "presente" y lo "actual" (y más el concepto de "devenir") no se encuentra en los textos foucaultiano y que, en todo caso, la "ontología de la actualidad" podría considerarse como una subespecie de la "ontología del presente".

He señalado ya varias ocasiones que si la filosofía foucaultiana busca hacer la ontología histórica del presente no lo hace, sin embargo, basándose en investigaciones trascendentales, ni buscando condiciones de posibilidad últimas sino basándose en investigaciones históricas, haciendo la “historia del presente”.

Pero para ello es necesario, según nos dice Foucault en “La scène de la philosophie”, “asir un acontecimiento” que sea “importante para nuestra actualidad”. Un acontecimiento del tipo de los acontecimientos que “repetimos en nuestra actualidad”, es decir, un acontecimiento ocurrido en el pasado pero que sigue actuando actualmente. Así, hay que determinar “cuál es el acontecimiento bajo el cual hemos nacido, y cuál es el acontecimiento que continúa atravesándonos”. La historia del presente debe determinar “esos acontecimientos secretos que cintilan en el pasado y que marcan aún nuestro presente” (DyE, t III, p. 574).

En la “cuestión del presente”, nos dice Foucault en “Qu’est-ce que les Lumières?”, “trata en primer lugar sobre la determinación de un cierto elemento del presente al que hay que reconocer, distinguir, descifrar de entre los otros”. La filosofía debe responder a la pregunta “¿qué es lo que en el presente tiene sentido para la reflexión filosófica?”; se trata, entonces, de mostrar “en qué medida este elemento es a la vez portador y signo de un proceso que concierne al pensamiento, al conocimiento, a la filosofía” (DyE, t IV, p. 680, SyV, p. 198).

Pero ¿cuáles son esos “acontecimientos”?⁴¹

En su texto “Qu’est-ce que les Lumières?”, Foucault nos dice que el procedimiento que sigue Kant en su escrito *El conflicto de las Facultades* (en el que se plantea la pregunta de si existe un progreso constante en el género humano) consiste en “extraer un determinado acontecimiento que muestre que la causa actúa realmente”, es decir, busca “un suceso que tenga valor de signo”: “un signo que muestre que esto siempre ha sido así (es el signo rememorativo), un signo que muestre que las cosas pasan actualmente así (es demostrativo), que, en fin, muestre que eso pasará así permanentemente (pronóstico)”. La pregunta que se hace Kant es: “¿Existe alrededor un signo que sería rememorativo, demostrativo y pronóstico...?” (DyE, t IV, p. 683, Tr., p. 202).

Y Foucault nos recuerda que Kant nos dice que debemos fijarnos “en los acontecimientos mucho menos grandiosos, mucho menos perceptibles” (como lo es el “entusiasmo” en el caso de Kant), es decir, eso que aparentemente “no tiene significado ni valor” en realidad tiene “la significación y el valor importante que buscamos” (DyE, t IV, p. 684, Tr., p. 203).

Pero ¿en dónde podemos encontrar ese tipo de “signos”?

Esos “signos” son las “problematizaciones”⁴².

En efecto, la ontología histórica del presente inicia con una diagnóstico del presente y este parte a su vez de las problematizaciones, pues no se hace historia de todo el pasado, sino solamente de algunas prácticas problemáticas, importantes, etc., o que son o tienen consecuencias intolerables. En efecto, en ciertas sociedades, en determinados momentos, los seres humanos problematizan ciertas formas de comportamiento, de pensar y de ser, esto es, comienzan a inquietarse y a preocuparse por ellas, pues son fuente de problemas, de conflictos, etc. Y surge la necesidad de convertir esas problematizaciones en objetos de reflexión.

Ahora bien, lo importante es que las problematizaciones son acontecimientos, esto es, no son siempre y en todos lugares iguales, sino que surgen en determinado momento y lugar, de forma precisa y determinada, pues solamente son posibles en ciertas condiciones históricas y sociales irrepetibles: cada problematización constituye “una figura histórica” singular (DyE, t IV, p. 577).

¿Qué es problematizar en sentido más preciso y foucaultiano? En principio “es el conjunto de prácticas discursivas o no discursivas que hacen entrar a algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituyen como objeto para el pensamiento” (DyE, t IV, p. 670, Tr., p. 231. 232). Pero también es

⁴¹ Lo que dice Foucault nos recuerda lo que dice Lyotard en su libro *La diferencia* a propósito de sus escritos histórico-políticos. Lyotard nos dice que Kant en su escrito “Idea para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita”, se enfrenta al problema de que, desde el punto de vista del conocimiento (tal y como se lo entiende en la *Crítica de la razón pura*: para que exista conocimiento se necesita de las intuiciones, de los datos de la sensibilidad), las proposiciones histórico-políticas nos son “verificables”, pues “aquello que es la realidad... es objeto de cuyo concepto se pueden presentar intuiciones, es el fenómeno”. Ahora bien, la historia trata de “fenómenos condicionados y condicionantes” que forman una totalidad, el problema es que “esa serie no está dada intuitivamente”, pues el objeto de una idea (*Op. cit.*, p. 185). Entonces Kant propone una forma de “verificación” indirecta, “analógica”, a través de un evento que “solo indicaría” y “no probaría” (*Ibid.*, p. 189), es el signo., por ejemplo, el “entusiasmo” que sienten los espectadores de la revolución francesa.

⁴² “Problematización” es un concepto que aparece hasta los últimos libros foucaultianos pero creo que no es un anacronismo el decir que desde su primera historia, por lo menos, ya estaba presente aunque no fue nombrado como tal.

“tomar distancia” en relación a esa manera de pensar, de actuar, de ser, en relación a eso que ha sido problematizado, e interrogarlo sobre “su sentido, sus condiciones y sus fines”. Problematizar es también “la libertad en relación a lo que se hace, el movimiento por el cual se libera de él, lo constituye en objeto y reflexiona sobre él como problema” (DyE, t IV, p. 597)⁴³.

Problematizar es convertir a algo en objeto de reflexión, de preocupación, pero, también de acción. Es sacarlo de la indiferencia de los objetos que nos rodean, de su normalidad, sacudir su naturalidad y evidencia, es preguntarse acerca de qué es, cómo ha surgido, si siempre ha existido, si en el pasado era igual, si necesariamente tiene que existir⁴⁴.

Lo que pregunta una ontología histórica del presente es ¿cómo es posible que algo haya sido problematizado en el presente, cómo es posible que sea un problema para nosotros, a partir de un momento preciso y tras una serie de procesos, respondiendo a determinado tipo de saber? (HS, p. 122)⁴⁵

La ontología histórica del presente es “un trabajo de problematización y de perpetua reproblematicación” que busca “presentir el peligro que amenaza en todo lo que es habitual y hacerlo problemático en toda su solidez” (DyE, t IV, p. 612).

El signo que buscamos son las problematizaciones: aquellos momentos en que los hombres problematizan su presente, lo que son, lo que hacen y piensan.

Hacer un diagnóstico del presente es en principio, partir de un problema actual, de una práctica problemática, de un peligro, de algo que resulta intolerable, o, simplemente, de algo que pasa por ser evidente y natural y preguntarse cómo ha surgido, si siempre ha existido. Hacer diagnóstico del presente es también preguntarse por las propias preguntas (por qué problematizamos algo), pero no a través de una reflexión abstracta, sino preguntarse, a través de investigaciones históricas, por qué nos planteamos ciertos problemas. La tarea de la filosofía es entender el presente, pues se filosofa en y sobre el presente⁴⁶.

⁴³ En “What is Enlightenment?”, Foucault dice que “lo que debemos asir es en qué medida lo que sabemos no constituye más que una figura histórica determina por una forma de problematización que define los objetos, las reglas de acción, los modos de relación consigo” y que “el estudio de (*los modos de*) problematización (es decir, lo que no es ni una constante antropológica ni una variación cronológica) es, por tanto, la manera de analizar, en su forma histórica singular, las cuestiones de alcance general” (DyE, t IV, p. 577).

⁴⁴ La actividad del pensamiento está ligada a lo que llama las “problematizaciones”.

En “Preface to *History of Sexuality*” Foucault dice que “el pensamiento es considerado como la forma misma de la acción” y que por ello su análisis debe hacerse “a partir de... los diferentes sistemas de acción” (DyE, t IV, p. 580).

Foucault dice, en “À propos de la généalogie de l'étiqúe: un aperçu du travail en curs”, que “lo que distingue al pensamiento, lo que es totalmente diferente de las representaciones que subyacen a un comportamiento; es también totalmente diferente también del domino de las actitudes que pueden determinar. El pensamiento no es lo que habita la conducta y le da sentido; es más bien lo que permite tomar distancia en relación a esa manera de actuar o de comportarse, de dársela como objeto del pensamiento e interrogarla sobre su sentido, sus condiciones y sus fines. El pensamiento es la libertad en relación a lo que se hace, el movimiento por el cual se libera de él, lo constituye en objeto y reflexiona sobre él como problema” (DyE, t IV, p. 597). El trabajo foucaultiano está “en el orden de la ‘problematización’”, es decir, “de la elaboración de un dominio de hechos de prácticas y de pensamiento” que plantean problemas (DyE, t IV, p. 593)

Foucault también dice, en la versión francesa de la entrevista anterior, que “el trabajo que se ha de hacer, es un trabajo de problematización y de perpetua reproblematicación. Eso que congela (*bloque*) al pensamiento es admitir implícita o explícitamente una forma de problematización y buscar una solución que pueda substituir a la que se acepta. O, si el trabajo del pensamiento tiene un sentido -diferente a aquel que consiste en reformar las instituciones y los códigos- es de retomar hasta la raíz la manera en que los hombres problematizan su comportamiento... Es la adhesión al principio de que el hombre es un ser pesante, hasta en sus prácticas más mudas, y que el pensamiento no es eso que nos hace creer eso que pensamos ni admitir eso que hacemos; sino que nos hace problematizar, igual, eso que somos nosotros mismos” (DyE, t IV, p. 612).

En las citas anteriores Foucault no se refiere al pensamiento en general sino concretamente al “pensamiento crítico”. El pensamiento no está separado de las acciones, de las prácticas, sino que es inmanente a ellas: es su forma. El pensamiento no se reduce a una representación de la realidad ni a una actitud del sujeto ni es solamente lo que da sentido a las cosas sino que es fundamentalmente lo que permite tomar distancia respecto de lo que ocurre y de lo que se hace para convertirlo en objeto de reflexión. el pensamiento es la libertad que permite buscar una solución nueva ante el problema que se enfrenta.

⁴⁵ En buena medida la respuesta al problema de las “problematizaciones”, es decir, a la pregunta de por qué en determinado lugar, momento y sobre determinado objeto surge una problematización o ese objeto es problematizado y no otro, se encontrará en el apartado dedicado a las relaciones entre los saberes y los poderes.

⁴⁶ Antes vimos que un de las críticas de Habermas es que la filosofía foucaultiana cae en un “presentismo”: proyecta sobre el pasado lo que existe en el presente, plantea que todo es igual a él y que el es el principio de inteligibilidad de todo; sin embargo, lejos de caer en un presentismo la filosofía foucaultiana es crítica del él.

Hacer historia del presente partir del presente (¿de dónde podríamos partir si no es de él?), es buscar cómo hemos llegado a ser lo que somos, qué ha sucedido para que exista lo que existe⁴⁷.

Lejos de intentar mostrar que el pasado es igual que el presente, que lo anticipa, que lo anuncia, etc., la ontología histórica del presente muestra las diferencias⁴⁸.

⁴⁷ Como dicen Dreyfus y Rabinow, en su libro *Michel Foucault: más allá de la hermenéutica y del estructuralismo*, “comienza de manera explícita y autorreflexiva con un diagnóstico de la situación presente” (*Op. cit.*, p. 109). Elige los temas de sus investigaciones “en virtud de sus intereses actuales” (*Ibid.*, p. 140). Acepta que “debemos inevitablemente leer nuestra historia en términos de nuestras prácticas actuales” (*Ibid.*, p. 143). Aísla los componentes esenciales de una práctica de hoy y sigue su desarrollo en la historia y se pregunta “¿cómo llegamos aquí?” (*Ibid.*, p. 140). La ontología histórica “acepta el hecho de que no somos nada más que nuestra historia y que, por tanto, nunca obtendremos una visión total ni de quienes somos ni de nuestra historia” y “historia que se centra en la prácticas culturales que han hecho de nosotros lo que somos” (*Ibid.*, p. 143). Pero no cae en el presentismo, en “proyectar sobre la historia los sentidos del presente” (*Ibid.*, p. 140).

En la parte final de su trabajo, en los apartados titulados “Paradigmas y prácticas” y “Poder y verdad”, abundan más sobre su interpretación.

Cabe mencionar que su interpretación de la filosofía foucaultiana como “analítica interpretativa” está marcada por una fuerte influencia del trabajo kuhniano y que incluso tratan de mostrar que lo que dice Foucault es parecido a lo que dice Kuhn, aunque casi siempre le dan ventaja a Kuhn. Conviene, entonces, mencionar, aunque brevemente, su interpelación del trabajo kuhniano.

Dreyfus y Rabinow dicen que Kuhn trató de mostrar que “una ciencia se vuelve normal cuando todos los investigadores en un área determinada están de acuerdo en que un fragmento del trabajo científico particular identifica importantes problemas en un campo y demuestra cómo pueden resolverse con éxito algunos de estos problemas. Kuhn llama paradigma o ejemplar a este logro reconocido por una comunidad... Los paradigmas definen a la ciencia normal como una actividad que consiste en encontrar ciertos fenómenos enigmáticos que en principio parecen resistirse a ser incorporados en la teoría. Pero que en última instancia la ciencia normal, por su definición misma, deberá ser capaz de explicar según sus propios términos. El ideal de ciencia normal es que todas estas anomalías eventualmente se muestren compatibles con la teoría” (*Ibid.*, p. 216).

Ahora bien, Dreyfus y Rabinow dicen que el nuevo método foucaultiano, la analítica interpretativa” consiste en “describir el discurso como la articulación histórica de un paradigma, y su manera de encontrar la analítica depende fuertemente del aislamiento y descripción de los paradigmas sociales y de sus aplicaciones prácticas” (*Ibid.*, p. 217).

En pocas palabras, lo que dicen Dreyfus y Rabinow es que Foucault parte de un “estado normal de las cosas”, es decir, de cierto paradigma que determina lo que está bien y lo que está mal; su trabajo no parte de la nada, y al hacer la historia el presente no puede evitar presuponer lo que es aceptado actualmente.

Pero existe una diferencia entre el procedimiento kuhniano y el foucaultiano: Kuhn no tiene que decidir si un paradigma o una ciencia normal “conlleva consecuencias favorable o dañinas”; la analítica interpretativa, en cambio, sí tiene que hacerlo. Y un gran problema de la filosofía foucaultiana es que “no hay un consenso obvio que permite determinar cuáles son los paradigmas centrales que organizan nuestra cultura, y, segundo, incluso si estuviéramos de acuerdo sobre lo importante de ciertos paradigmas, quedaría abierta la cuestión de cómo evaluar sus efectos” (*Ibid.*, p. 218).

Para resolver los problemas anteriores la analítica interpretativa tiene que emplear un “proyecto circular” (*Ibid.*, p. 219), el cual no es “un superfluo capricho moralizador, ni puede ser aun asunto de preferencias personales”. Este procedimiento implica tres pasos: 1) “el intérprete debe adoptar un punto de vista paradigmático, sobre la base de una especie de consenso social... Pero, desde luego, en cualquier sociedad dada en cualquier momento determinado, existirán diferentes grupos que establezcan consensos diferentes sobre el estado de las cosas” (*Ibid.*, p. 218); 2) “el investigador debe producir un diagnóstico disciplinado de lo que ha sucedido y sucede en el cuerpo social para dar cuenta del sentido compartido de bienestar o de malestar. Es aquí donde tiene lugar el ‘trabajo meticuloso, gris’ detallado en los archivos y laboratorios, con el fin de establecer lo que ha sido dicho y hecho, y en el presente, por quién, y con qué fin”; 3) “el investigador debe ofrecer al lector una explicación de por qué las prácticas que describe deben producir el malestar o la satisfacción compartidas que dieron origen a la investigación” y para eso requiere algún “paradigma concreto” (*Ibid.*, p. 219), pero no puede recurrir a algo trascendente, natural, etc., sino únicamente a las prácticas históricas que nos constituyen.

La analítica interpretativa debe localizar “las prácticas reacias” y ver si hay alguna manera de “reforzarlas”, ver si la verdad se puede convertir en un instrumento eficaz de resistencia haciéndola positiva y productiva (*Cf.*, *Ibid.*, p. 220).

El trabajo del intérprete analítico es, en principio, semejante al del médico pues como “el médico procede a partir de lo que dice el paciente sobre su estado, bueno o malo, de su salud, aunque no puede confiar completamente en lo que el paciente dice. El diagnóstico debe proporcionar entonces, una explicación teórica de por qué el paciente se siente así, lo que a su vez exige apelar a ejemplos de lo que todo el mundo considera como sano”. Pero existe una diferencia importante entre el médico y el intérprete analítico “un médico puede guardar distancia frente al paciente y tratarlo de manera objetiva, pero el que practica la analítica interpretativa no tiene tal posición exterior. El mal que quiere curar forma parte de una epidemia que también lo afecta” (*Ibid.*, p. 220). Foucault, así, no está fuera de las prácticas que estudia, pero, al mismo tiempo, no está totalmente determinado por ellas, pues al estudiarlas afloja el dominio que tienen sobre él, pues pone en cuestión su pretendida naturalidad y evidencia (*Ibid.*, p. 221). En efecto, “Foucault ha podido hacer el diagnóstico de nuestra situación actual porque la comparte. Nos ofrece, desde el interior, explicaciones guiadas por la práctica. Nos ofrece una genealogía de las tendencias organizadoras de nuestra cultura” y nos dice que “solo podemos recurrir a las prácticas culturales que han hecho de nosotros lo que somos” y “para saber lo que es eso, debemos abordar la historia del presente” (*Ibid.*, p. 222).

⁴⁸ En “El sujeto y el poder” Foucault dice que “la primera cosa es revisar lo que llamaría las ‘necesidades conceptuales’. quiero decir la conceptualización no debe estar fundada sobre una teoría del objeto -el objeto conceptualizado no es el

La filosofía foucaultiana se opone a la historia que hace historia del pasado en términos del presente, esto es, se opone al presentismo, el cual ve al pasado solamente como una prefiguración del presente y lo juzga a partir de este; la filosofía foucaultiana plantea, por el contrario, muestra que el pasado tenía una consistencia propia, que era una realidad efectiva, que merece, como el presente, ser considerado en su especificidad⁴⁹.

o) Aclaración sobre la *actitud* de la ontología histórica ante el pasado

Como mencioné desde el tercer capítulo y en la presentación de este mismo capítulo, una de las críticas que se derivan de la interpretación de Dreyfus y Rabinow consiste en acusar a la filosofía foucaultiana de haber pretendido adoptar, durante su “periodo arqueológico”, una actitud de “puesta entre paréntesis del sentido” o de “desprendimiento objetivista”, esto es, pretender situarse más allá de aquello que se estudia y considerarlo de manera “objetiva”, sin valorarlo: simplemente describiéndolo de forma neutral. Lo anterior sería fácilmente cuestionado apelando a concepciones hermenéuticas: en realidad, Foucault, como cualquier otro sujeto, está situado en cierta sociedad y en cierto momento histórico y se encuentra determinado por ellos.

La cuestión es si realmente la filosofía foucaultiana intenta hacer eso que le atribuyen algunos de sus intérpretes y, basándose en lo que mostré en las páginas anteriores, creo que la respuesta es inobjetable: no lo intenta.

Recordemos que la filosofía foucaultiana busca entender el presente y que para conseguirlo se pregunta cómo el presente llegó a ser lo que es, es decir, se ve involucrada en una historia del presente, pero una historia que no buscaría mostrar que el presente es igual al pasado o su prefiguración sino que se interesa, primordialmente, por las diferencias existen entre el presente y el pasado: busca mostrar que existen otras formas de ser diferentes a las actuales puesto que en el pasado existieron otras.

La filosofía foucaultiana plantea que en cada época y en cada sociedad existen prácticas que determinan lo que es y lo que somos y plantea que esas prácticas no son iguales ni en todas las sociedades ni en todas las épocas; es más, plantea que las prácticas de las sociedades occidentales actuales no son idénticas a las de su pasado reciente, y que incluso algunas que ahora existen antes no existían. Lo anterior significa que para entender al pasado es necesario no despreocuparse del “sentido” de las prácticas o hacer como si ese sentido no existiera, sino evitar a atribuirle sentidos que son propios del presente; esto es, es necesario entender al pasado en sus propios términos, buscando el sentido que tiene como parte de una configuración histórica determinada.

La filosofía foucaultiana busca mostrar que las prácticas del pasado sí tenían sentido (sentido dado por su relación con otras prácticas y con ciertas condiciones históricas y sociales), aunque medidas según los parámetros actuales parezcan sin sentidos. Así, lejos de evacuar el sentido del estudio de la historia, la filosofía foucaultiana busca hacerla inteligible y mostrar su parte de racionalidad; lejos de despreocuparse por el sentido, intenta mostrar que el presentismo es equivocado, que nos da una idea falsa del pasado: atribuye a las prácticas del pasado el sentido que tienen las prácticas actuales, lo cual equivale a no solo a no entender el pasado sino a tampoco entender el presente. En efecto, muchas de las cosas que para nosotros tienen sentido quizá no tenían en el pasado, o lo tenían por diferentes razones o de diferente manera.

Es verdad, para la filosofía foucaultiana la tarea de la historia no es determinar si aquello a lo que se le daba sentido en el pasado *realmente* lo tenía. Ciertamente es posible, y nadie podría impedirlo, que

criterio único de una buena conceptualización-. Tenemos que conocer las condiciones histórica que motivaron nuestra conceptualización. Necesitamos una conciencia histórica de nuestra circunstancia presente” (SyP, p. 209).

⁴⁹ Otra interpretación interesante del proceder de la filosofía foucaultiana, aunque menos sistemática que la de otros autores, es la que proporciona Poster en su libro *Foucault, el marxismo y la historia*. Ahí dice Poster que “Foucault brinda un nuevo sendero para pensar sobre la historia, escribirla y desplegarla en las controversias políticas actuales” pues “Foucault es un historiador antihistoriográfico, que al escribir la historia pone en riesgo todos y cada uno de los cánones del oficio” (*Op. cit.*, p. 107).

De manera más concreta, Poster dice que Foucault “intenta mostrar cómo el pasado fue diferente, extraño, amenazador. Trabaja para distanciar el pasado del presente, para perturbar la fácil, cómoda intimidad que los historiadores han disfrutado en la relación del pasado con el presente. Se esfuerza por alterar la posición del escritor, desde la de alguien que refuerza el presente coleccionado todos los significados del pasado y recorriendo la línea de inevitabilidad por obra de la cual se resuelven en el presente, a la de alguien que excluye tajantemente el pasado del presente y, demostrando el carácter de alienación del pasado, relativiza y socava la legitimidad del presente” (*Ibid.*, p. 109). Foucault plantea “la intranquilizadora pregunta de qué es lo que los historiadores hacen al pasado cuando rastrean su continuidad y asignan a esta sus causas” (*Ibid.*, pp. 109-110). Y Foucault responde que esa operación “supone un activo y deliberado trabajo con los materiales” pues la historia es “una creación, una ficción” (*Ibid.*, p. 110) y es “una práctica que tiene efectos, y estos efectos tienden... a borrar la diferencia del pasado y a justificar una cierta versión del presente” (*Ibid.*, p. 111).

alguien haga el juicio de lo que en el pasado realmente tenía sentido, medido con los parámetros actuales; pero eso no es lo que intenta la filosofía foucaultiana: su tarea es entender al presente y entenderlo a través de sus diferencias con el pasado.

Pero es importante aclarar que la filosofía foucaultiana no plantea una incomensurabilidad o discontinuidad absoluta entre las prácticas actuales y las pasadas o entre las prácticas de distintas sociedades. Es verdad, busca mostrar las diferencias que existen en la historia, sin embargo, así como pone de manifiesto las diferencias igual puede poner de manifiesto las continuidades. De hecho, esto último es lo que hace cuando muestra que algunas de las prácticas actuales surgieron en el pasado, aunque con el tiempo transformaron, tomando otro sentido. La filosofía foucaultiana no dice que las prácticas actuales surgieron de la nada, sin ninguna relación con lo que existía previamente, ni se afana en buscar su origen absoluto de todas las cosas. Simplemente identifica cierta práctica problemática, importante, etc., en el presente, marca un límite espacial, retrocede en el tiempo y busca un punto en el que las cosas eran diferentes y muestra cómo las prácticas que pueden ser consideradas como su antecedente se fueron transformando (junto con otras prácticas y debido a las propias transformaciones que sufrieron las condiciones sociales e históricas que las hicieron posibles) hasta dar lugar a lo que existe actualmente.

Lo que muestra la filosofía foucaultiana tiene, es verdad, un efecto relativizador pero no un objetivo relativista; tiene un efecto relativizador en el sentido de que cuestiona, limita y quizá termina por echar abajo las pretensiones absolutistas. En efecto, si parte de lo que antes tenía sentido hoy no lo tiene, en el futuro posiblemente pase lo mismo con lo que existe actualmente, pues nada tiene sentido de una manera absoluta sino solamente es ciertas condiciones históricamente determinadas. Es verdad, muchas cosas continúan siendo casi lo mismo que lo que eran en el pasado y posiblemente continuarán siéndolo en el futuro, pero nada es seguro: nuevas cosas aparecen y otras tantas desaparecerán⁵⁰.

Ahora bien, si lo anterior es cierto, entonces no solamente muchas de las críticas a la filosofía foucaultiana se vienen abajo sino que resultaría que la filosofía foucaultiana lejos de ser irracionalista y de plantear tesis absurdas como la “puesta entre paréntesis del sentido y la verdad”, es más racional que muchos de sus críticos racionalistas⁵¹.

p) ¿Realmente la filosofía foucaultiana hizo la ontología de nuestro presente?

Creo que a estas alturas debe estar más allá de cualquier duda el hecho de que según Foucault lo característico de la filosofía moderna es intentar hacer una ontología histórica del presente y que el propio trabajo foucaultiano intenta hacer esa ontología⁵².

⁵⁰ ¿Un ejemplo de lo que digo? Comencemos por las primeras páginas de *Historia de la locura*, en las que se habla de las prácticas de exclusión y de internamiento en el renacimiento, se muestra las justificaciones que se les daban, cuál era su sentido y su razón de ser y se muestra que, a pesar de que son distintas a las actuales, podemos, sin embargo, entenderlas. Foucault elige una práctica lo suficientemente lejana para que veamos las diferencias que existen respecto de las nuestras, pero no tan lejana para que veamos también las semejanzas; lo cual significa que en la historia ni ha habido siempre lo mismo ni todo es totalmente diferente; pero también significa que en el pasado no todo era un sin sentido y que quizá no todo en el presente quizá tenga sentido.

⁵¹ Después de lo anterior quizá parezca innecesario lo que voy a decir ahora, pero recordaré que en *La arqueología del saber*, de hecho, no se habla en ningún lugar de una “puesta entre paréntesis del sentido y de la verdad”, esto, a pesar de que el libro está lleno de reglas y reglas sumamente meticulosas; sin embargo no existe ninguna regla referente a eso. Quizá algún despistado piense que el rechazo de la hermenéutica lo implica, pero es claro que lo que la filosofía foucaultiana rechaza ahí es la búsqueda de un sentido profundo, oculto, etc., no la búsqueda o la existencia misma del sentido. Es verdad, lo que le interesa a la filosofía foucaultiana no es el sentido de algo, sino las condiciones que permiten que exista, pero eso no implica una “puesta entre paréntesis del sentido”.

⁵² Habermas, gran crítico de Foucault, como hemos visto, ha dicho, en “La flecha en el corazón del presente”, que “de todos los que en mi generación han realizado el diagnóstico de nuestra época, Foucault es quien ha definido mejor el espíritu del tiempo” (*Op. cit.*, p. 103).

Pero sobre esto pesa el juicio de Merquior, en su libro *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, en el sentido de que Foucault en realidad no hizo una ontología histórica del presente pues en realidad no se ocupó de las verdaderas cuestiones del presente, tales como la ciencia: “ninguna historia del presente puede ser realmente coherente si deja poco o ningún espacio a una descripción de la ciencia” (*Op. cit.*, p. 280). No solo eso sino que “con toda su frecuente trivialidad, las genealogías de Foucault siempre tienen un aire exótico: la razón es que nunca se ocupan de las preocupaciones centrales de nuestra, época, la ciencia la economía, el nacionalismo y la democracia”; así que pregunta Merquior “¿qué ‘ontología histórica del presente’ se puede hacer sin ellas?” (*Ibid.*, p. 281).

Merquior le hace un doble juego a Foucault: por un lado lo acusa de que sus libros estaban escritos para responder las necesidades del mercado de ideas parisino y que, al complacer a sus lectores, alcanzó el éxito; pero, por otro lado, lo acusa de no hablar de las verdaderas cuestiones del presente y que, por eso mismo, tuvo éxito y que, además, Foucault habló de puras “trivialidades”.

De todas formas, la objeción de Merquior está ahí.

Pero la pregunta es: ¿realmente Foucault hizo la “ontología histórica del presente” que se propuso? Creo que sí, si es que se entiende y se acepta que no es posible hacer una ontología histórica completa de todo el presente.

En *Historia de la locura* el diagnóstico del que se parte es el resurgimiento del “lenguaje de la locura”, en el arte principalmente; lo cual, es verdad, no es la preocupación “central” del presente pero sí de determinados grupos sociales -de la mayoría, diría, yo si se considera la importancia de la psicología en la cultura contemporánea-. Hablar de “antipsiquiatría” a propósito de ese libro sería tanto como hacer una retroproyección, pues en la época en que fue escrito no existía tal movimiento, pero el hecho de que haya existido después muestra la pertinencia del trabajo foucaultiano y que sí identificó una tendencia importante en el presente.

El nacimiento de la clínica no parece responder a ninguna necesidad del presente; se podría retroproyectar los problemas de la crítica a la “medicalización” y de la crisis de los “hospitales”, pero la verdad es que esos movimientos surgieron años después; sin embargo, como en el caso anterior, el que hayan existido muestra que ese trabajo estaba bien encaminado.

En *Las palabras y las cosas* el diagnóstico del presente del que parte se relaciona con el regreso del “ser del lenguaje” (en la literatura y en el pensamiento formal), con el fin del hombre, con los problemas de las ciencias humanas, etc.; de nuevo, ninguna de ellas es la preocupación “central” de nuestra cultura, pero sin duda son problemas importantes: el arte es importante en nuestras sociedades, el humanismo lo es mucho más, y también lo son las ciencias humanas. Además recordemos la gran importancia que tuvo el estructuralismo en el pensamiento de los años sesenta.

Vigilar y Castigar sí está escrito, indudablemente, para responder una cuestión actual: las prisiones, pero de manera más general “la sociedad disciplinaria”. El libro está escrito para contribuir a ciertas luchas en proceso en el momento de publicación de ese libro.

Igualmente *La voluntad de saber* se relaciona directa con el problema de la sexualidad, de la psicoanalización, el problema del “racismo”, los cuales son problemas fundamentales de las sociedades contemporáneas.

En *El uso de los placeres* es evidente que late una serie de preocupaciones del presente: el individualismo, la nueva moral, las relaciones sexuales, los movimientos gays, etc.

Lo anterior, sin mencionar una gran cantidad de artículos periodísticos en los que Foucault habló de cuestiones del presente inmediato.

En cuanto a las preocupaciones “centrales” de nuestra cultura, ¿es verdad que Foucault no dijo nada sobre ellas?

Por ejemplo, ¿es verdad, como dicen algunos críticos, que Foucault no habló de la “democracia”? ¿es verdad a pesar de que esos críticos lo acusan de ser un enemigo de ella? ¿No acaso según ellos Foucault tienen una “teoría del poder” y no acaso esta tendrá algo que ver con la democracia?⁵³

Foucault nunca pretendió hablar del Problema actual del Gran, Único y Verdadero problema, el Central, como quisieran algunos y como otros creen o pretenden haberlo hecho⁵⁴.

También es importante aclarar que el trabajo foucaultiano no se agota en una ontología histórica del presente, aunque ese es su objetivo fundamental, es decir, el trabajo foucaultiano no fue elaborado para responder a cierta situación, de tal suerte que una vez desaparecida esta, aquel perdería todo su valor, pues a pesar de que algunos textos foucaultianos fueron escritos hace más de treinta y cinco años, sin embargo, no solamente siguen conservando parte de sus actualidad sino también de su valor, histórico y filosófico.

q) ¿Es la ontología histórica del presente foucaultiana una forma de anti-modernismo?

En las páginas anteriores, además de justificar y explicar en qué consiste la ontología histórica del presente foucaultiana, he tratado de poner en cuestión la idea, común entre muchos que no han leído los textos foucaultianos (pero que no se privan del derecho a criticarlos), de que el trabajo foucaultiano es “posmodernista”: está en contra de la modernidad, trata de acabar con ella, anuncia su fin y la llegada de otra época, la posmoderna⁵⁵.

⁵³ ¿Foucault no habló de la ciencia? Bueno habló de la psiquiatría en *Historia de la locura*, de la medicina en *El nacimiento de la clínica*, de la economía, de la biología y de las ciencias del lenguaje en *Las palabras y las cosas* y de las ciencias humanas en prácticamente todos sus libros. En fin...

⁵⁴ Por otra parte, si es verdad que Foucault no lo hizo, mucho menos lo hicieron los admirados filósofos analíticos anglosajones que Merquior cita gustosamente cada vez que quiere darle lecciones de racionalidad a Foucault.

⁵⁵ “Posmodernista” sería alguien que estaría en contra de la modernidad por ser mala, porque habría dado lugar a la dominación y a la destrucción de las diferencias y que haría su crítica en nombre de experiencias no-modernas, pre-modernas, anteriores a la modernas, para-modernas, de otras culturas no modernas o pos-modernas, de experiencias más

En las páginas anteriores cité prolijamente textos en los que Foucault no habla tanto de la modernidad en general, como proceso histórico complejo, sino principalmente del pensamiento moderno y particularmente de la filosofía moderna. Mostré que para Foucault la modernidad es principalmente una “actitud” que queda reflejada en la ontología histórica del presente. Mostré que, según Foucault, la filosofía moderna es parte una tradición crítica que hace suya la cuestión de la Ilustración y señalé repetidamente que Foucault dice pertenecer a dicha tradición y que, por tanto, puede ser considerado, desde su propio punto de vista, como un “moderno”, como alguien que no solamente pertenece a la tradición filosófica moderna sino que intenta defender la actitud moderna contra las actitudes contra-modernas⁵⁶. Es decir, traté de mostrar, aunque en realidad ese no fue mi objetivo principal, que aunque sin duda Foucault fue un crítico de la modernidad, sin embargo, no fue ni quiso ser un anti-moderno. De hecho estuvo en contra de la posmodernidad, tal y como la he caracterizado arriba⁵⁷.

Pero, hay que reconocerlo, lo anterior no elimina la objeción acerca de que Foucault fue, a pesar de todo, un anti-moderno y de que eso nada lo puede cambiar, pues sería tanto como aceptar que los críticos de Foucault se han equivocado y que los franceses dicen lo que se supone que dicen. Foucault es un antimoderno a pesar de lo que dijo y punto.

Quizá sea inútil, pero trataré ese problema. Trataré la objeción de que Foucault “siempre atacó a la modernidad en sus libros”.

Hay que reconocerlo, en sus libros de los años sesenta Foucault asumió una actitud que pudo haber hecho pensar en el “posmodernismo”.

En *Historia de la locura*, por ejemplo, nos dice que en la “época clásica”, siglo XVII-XVIII, la locura fue ocultada pero que “bajo la conciencia crítica de la locura... no ha dejado de velar una sorda experiencia trágica” y nos dice que no se ha logrado reducirla (HL, t I, p. 52). Foucault además veía signos que anunciaban que la experiencia moderna de la locura, de hecho, toda la experiencia occidental, estaba a punto de desaparecer.

¿En qué sentido se podría hablar de anti-modernidad en *Historia de la locura*?

En el sentido de que ahí se plantea que en la edad media la locura no era excluida y que con el advenimiento de la modernidad, de su *ratio*, de la “conciencia crítica” fue encerrada. Lo sería en la medida en que nos muestra la otra cara de la modernidad, no la del progreso y de las luces sino la de la exclusión y de los tratamientos salvajes y hasta irracionales a los que han sido sometidos los locos. Lo sería también por hablar de una experiencia arcaica y originaria de la locura anterior y más verdadera que la moderna, por anunciar que esa experiencia no ha desaparecido y que amenaza con volver y poner en

allá de la modernidad. “Posmodernista” será también alguien que consideraría que la modernidad ya no vale, que nada de la modernidad sirve ya; que está, pues, caduca. Para el posmodernista entre la modernidad y la posmodernidad habría una ruptura absoluta, ninguna semejanza y ningún punto de contacto: todo diferente, todo nuevo.

⁵⁶ Mostré, también, que la autoinclusión de Foucault en el “discurso filosófico de la modernidad” no fue un gesto gratuito, de último momento, sino que desde mediados de los años sesenta, por lo menos, desde 1966, para ser más precisos, Foucault hablaba de que su filosofía era un “diagnóstico del presente” y que, por consiguiente, la consideraba como parte de la tradición crítica ilustrada.

⁵⁷ En la entrevista “Structuralism and Post-Structuralism” publicada en 1983 en la revista *Telos*, Raullet, el entrevistador, interroga a Foucault sobre la posmodernidad y Foucault responde “¿A qué se le llama posmodernidad? no estoy al tanto”. Raullet refiere lo que dicen Habermas, Bell y Lyotard y entonces Foucault comenta: “debo decir que me resulta muy embarazoso responderle. En principio, porque nunca he comprendido muy bien cuál era el sentido que se le daba en Francia a la palabra modernidad (*modernité*); en Baudelaire sí; pero después me parece que el sentido se pierde un poco. No sé cuál es el sentido que los alemanes dan a la modernidad. Sé que los americanos han planteado una especie de seminario donde estaría Habermas y donde estaría yo también. Sé que Habermas ha propuesto como tema la modernidad. Me siento muy embarazado, porque no veo muy bien lo que eso quiere decir ni igualmente -poco importa la palabra, se puede siempre utilizar una etiqueta arbitraria- cuál es el tipo de problema que se señala a través de esa palabra o qué sería común a las personas a las que se llama los posmodernos” (DyE, t IV, p. 446-447)⁵⁷.

Lo anterior merece algunos comentarios. Obviamente es una actitud retórica la que asume Foucault, pues obviamente sí sabía el significado de la palabra “modernidad”, tanto así es que en su obra, como hemos visto, existe una referencia constante a ella; a lo que se refería Foucault es que normalmente se le emplea de una manera vaga para designar muchas cosas diferentes.

En la misma entrevista, cuando Raullet le dice que la posmodernidad significa, según se piensa, una ruptura con la modernidad, un colapso de la razón, etc., Foucault dice: “creo que... una de las formas, y hay que decirlo, de los hábitos más nocivos del pensamiento contemporáneo, yo diría, quizá del pensamiento moderno, o en todo caso del pensamiento poshegeliano” es “el análisis del momento presente como siendo precisamente en la historia el de la ruptura, o el de la cima, de la realización, o el del amanecer que retorna” (DyE, t IV, p. 448). Foucault dice que hay que ser modestos y aceptar que el tiempo en el que vivimos es igual a todos los otros, lo cual no significa que es idéntico, sino que no es

Foucault, al decir eso, hasta cierto punto corregía algunos de sus textos, pero lo que es claro es que rechaza el posmodernismo tal y como normalmente se lo entiende.

peligro el reino de la *ratio*; es decir, la filosofía foucaultiana sería anti-moderna en la medida en que cuestionaría la modernidad y anuncia su próxima desaparición.

En *Las palabras y las cosas*, desde el principio Foucault anuncia el fin de la era del hombre y de su reinado; anuncia, al mismo tiempo, el retorno del ser del lenguaje (que desde el renacimiento había desaparecido), lo cual significaba que la episteme moderna estaba a punto de desaparecer. Foucault también cuestiona las historias de las ideas, aquellas que explican la historia de occidente como el progreso de la razón.

En *Vigilar y Castigar* Foucault cuestiona al “humanismo” de la Ilustración, pues muestra que no tuvo como resultado no el fin del castigo, sino simplemente el desplazamiento de su punto de aplicación: del cuerpo al “alma”. Foucault muestra que la modernidad no fueron solamente “luces” sino también mecanismos de control: “las luces (*Lumières*) que han descubierto las libertades inventaron también las disciplinas” (VC, p. 224, Tr., p. 225).

Dejemos por el momento de lado la cuestión de si lo que dice Foucault es verdadero o falso, y mejor preguntémosnos ¿es anti-moderno? Es decir, ¿poner en cuestión la idea que normalmente se tiene de la modernidad, decir que somos diferentes a como se era en el siglo XVIII, por ejemplo, significa estar en contra de la modernidad?

En pocas palabras ¿ser crítico de la modernidad, hacer uso de la razón que la Ilustración ensalzó, es ser contra-moderno? Sí es así, Foucault es un anti-moderno, pero entonces ¿quien no lo sería?

r) La ontología histórica del presente foucaultiana y la filosofía de la ciencia anglosajona

El objetivo principal de este capítulo fue probar que la filosofía foucaultiana no solamente *puede ser* llamada “ontología histórica del presente”, sino que *es* una “ontología histórica del presente”, pues esa es la forma concreta que asume la filosofía foucaultiana al ser aplicada a la historia, es decir, es la manera en que conjunta filosofía e historia. Un objetivo secundario fue mostrar que, lejos de ser un posmodernismo o un antimodernismo, la filosofía foucaultiana pretende ser continuadora de una de las tradiciones de la filosofía moderna: la tradición crítica que se pregunta por el presente y que lo hace a través de investigaciones históricas.

La ontología histórica del presente es una historia filosófica o una filosofía histórica, puesto que tiene como fin elaborar una historia que intenta responder a cuestiones filosóficas que tienen que ver con ciertas preocupaciones actuales. Es, pues, una filosofía que se sabe situada, y que busca en la historia la explicación a la pregunta acerca de lo que existe y actualmente y de lo que somos; por eso es “ontología”: indaga el ser del presente, lo que somos en él, nuestro ser actual.

Pero es necesario preguntarse cuáles son las implicaciones del cuestionamiento foucaultiano a la ontología de lo Eterno, de la concepción de la filosofía como ontología histórica del presente y de sus diferencias y semejanzas respecto de otros tipos de filosofía.

La filosofía moderna, nos dice Foucault, no puede pensar ya en lo Eterno ni puede pretender pensar apoyándose en él (como lo hizo durante mucho tiempo la filosofía), no lo puede pensar porque piensa a partir de lo finito, de su propia finitud histórica, pues ella cobra consciencia de que está situada en el presente.

Pero no solamente la filosofía moderna es finita temporalmente, sino que también es finita porque está determinada: está situada al interior de cierta sociedad en la cual mantiene cierto tipo de relaciones con otras prácticas sociales y, aunque goza de una autonomía relativa, sin embargo, hasta cierto punto, está determinada por ellas, pues son sus condiciones de existencia.

No obstante, a pesar de estar situada, determinada y a pesar de su finitud constitutiva, la filosofía moderna no puede evitar pensar en el presente pues al interior de él existe, reflexiona y actúa.

Ahora bien, la ontología histórica del presente a pesar de que ha renunciado a lo Eterno no ha renunciado por ello al intento por entender y explicar, sino que busca las condiciones de existencia del presente, es decir, cómo ha sido posible que haya llegado a ser lo que es, pero también busca sus propias razones de ser.

La filosofía moderna, entonces, tiene como una de sus principales características la reflexividad, ya que al rastrear las condiciones de existencia del presente, encuentra, al mismo tiempo, sus propias condiciones de existencia.

La filosofía como ontología histórica del presente no solamente busca conocer al presente sino que busca determinar cuál es su propio lugar y función en él, para poder actuar e intervenir en él.

Y la respuesta no la busca a través de una reflexión trascendental ni en algo trascendente, sino por medio de una investigación histórica, de una historia del presente. Así, paradójicamente, esta filosofía destinada entender al presente en su especificidad se ve obligada a estudiar el pasado pues la respuesta acerca de por qué el presente es lo que es, no está más allá de él, sino en su historia.

Pero la ontología histórica del presente no busca nuestra identidad perdida u olvidada, nos busca en la historia nuestro verdadero ser sino que, por el contrario, busca disociar nuestra identidad, intenta mostrar hasta qué punto el presente es diferente del pasado, cuál es su especificidad, qué diferencia introduce, como acontecimiento, en la historia. Lejos de caer en el presentismo que consiste proyectar sobre el pasado nuestras ideas, nuestras preocupaciones, etc., sobre el pasado, intenta exhibir que lo que existe en el presente no es ni eterno ni necesario ni universal sino que es contingente, particular y que podría ser de otra manera.

La ontología histórica del presente es eminentemente crítica del presente en el que se sitúa y que la hace posible. Lo anterior es posible porque el presente no es uno ni homogéneo ni inmutable sino que está compuesto por una miríada de acontecimientos y de diferencias. El objetivo de la filosofía foucaultiana es, precisamente, poner de manifiesto esas diferencias.

La ontología histórica del presente, en efecto, tiene una función crítica respecto del presente, pero es una crítica que no apela a algo más allá de él, a algo trascendente o profundo, a su Otro o a algo Exterior, sino que apela y es posible por las diferencias que se ocultan bajo la máscara de la identidad actual.

Lo anterior implica varias cosas pero una de ella es que la ontología histórica del presente supone un cuestionamiento de la separación sujeto-objeto que generalmente se admite en la filosofía (y que le achacan sus críticos), pues el ontólogo forma parte de su objeto de estudio, el presente, es determinado y constituido por él; sujeto y objeto, ontólogo y presente, están unidos, pero de distintas maneras, pues ellos mismos son históricos y están constituidos históricamente.

Pero la ontología histórica del presente no dice que a través de ella lo Absoluto o el Sistema han cobrado conciencia de sí mismos, sino que busca disipar las falsas identidades, nos muestra que nuestro presente, y nosotros mismos, es el resultado del encuentro contingente de una serie de diferencias y de acontecimientos.

Sin embargo, no cae en la actitud modernista e ilusoria de creer que es posible separarse totalmente del pasado, pues así como existen en la historia diferencias, específicas y parciales, también existen continuidades. La ontología histórica del presente supone, entonces, una cuestionamiento tanto de la filosofía de la Identidad y de la Continuidad como de la Diferencia y de la Discontinuidad.

La ontología del presente no se olvida de que nuestros intentos por separarnos del pasado y de la tradición están limitados por nuestra pertenencia a ese misma tradición y por las continuidades que existen, inevitablemente, entre el pasado y el presente.

Pero, ciertamente, lo característico de la filosofía foucaultiana es su actitud crítica ya que su punto de partida no es la tradición ni la tradición dominante sino las discontinuidades. La ontología histórica del presente, tal y como la concibe la filosofía foucaultiana no tiene como meta legitimar al presente sino volverlo problemático, romper la evidencia con la que lo aceptamos.

Lo anterior pone de manifiesto algunas de las principales *diferencias entre la ontología histórica del presente y la filosofía de la ciencia anglosajona*, tanto la tradicional como la pospositivista: la primera sí tematiza la función de la filosofía (como reflexión sobre los presupuestos de la ciencia) y la relación que existe entre la filosofía y lo no filosófico, es decir, por qué la filosofía debe salir de ella misma y recurrir a otra disciplinas, principalmente la historia ⁵⁸.

⁵⁸ Es verdad, en los filósofos tradicionales, como Popper y Lakatos, existe una respuesta implícita a esta cuestión: hacemos historia para mostrar y demostrar que, a pesar de que en la historia de la ciencia existen cambios, existe, sin embargo, progreso: el presente es superior al pasado, nos acercamos cada vez más a la verdad y, por tanto, la historia es racional. El deber del historiador es reconstruir racionalmente el pasado, y eso significa mostrar que la historia de la ciencia sigue una lógica interna y que los factores externos existen pero que son innesenciales.

La filosofía, identificada con la racionalidad, o, por lo menos, poseedora de la función de reconstruir la racionalidad, tiene primacía sobre la historia: no solo debe guiarla, en el sentido de que toda historia parte de determinados supuestos filosóficos, sino que debe legislarla, vigilarla, y, en su caso, incluso corregirla. La historia correcta es la historia reconstruida racionalmente, la que se centra en los problemas filosófico internos de la justificación del conocimiento científico.

En los pospositivistas la función de la filosofía y el porqué de su relación con lo no filosófico tampoco está tematizado por completo. Kuhn por una parte nos muestra que la historia tradicional de la ciencia tiene como función legitimar al presente o la ciencia normal y que para ello ocultar las revoluciones y debe ser continuista. Por otro lado, nos muestra que la ciencia depende de factores sociales e históricos, que en la historia existen revoluciones y discontinuidades, etc.; sin embargo, se limita a constatar esos hechos y no saca las consecuencias que tienen ellos para la concepción que tenemos de la ciencia y de la propia filosofía y el cuestionamiento que implican de la función social de ambas.

En Feyerabend, sin duda, encontramos más explícita la pregunta por la función de la filosofía y por las relaciones entre a filosofía y lo no filosófico: el problema con él es que saca algunas conclusiones extremas sobre dichas relaciones: tanto así que propugna por la desaparición de la filosofía.

En efecto, ¿la historización, la sociologización, la etnologización, la hermeneutización y la politización qué significan y que valor tienen?, ¿qué implica la consideración de la ciencia como un fenómeno social, histórico, cultural y político?, ¿qué implicaciones tiene eso para la concepción que tenemos de la ciencia y para la propia concepción que tenemos de la filosofía de la ciencia?, ¿qué función debe tener la filosofía?, ¿no debemos considerar a la propia filosofía como un fenómeno social, histórico, político y cultural? Pero, si es así, ¿cómo hacer filosofía? y ¿qué debe ser esta?

En cambio, la filosofía foucaultiana, por medio de su ontología histórica del presente, pone de manifiesto y saca las consecuencias de una filosofía que filosofa en y sobre el presente, que busca las condiciones de existencia del presente y también las suyas, y que por ello tiene que abrirse a lo no filosófico. La ontología histórica del presente foucaultiana no solamente conjunta los procesos característicos de la filosofía de la ciencia pospositivistas, sino que les da una justificación filosófica y los desarrolla una forma coherente.

Pero no solamente hace eso, sino que adopta una actitud crítica ante el presente y ante su historia sin caer en una postura utópica o anarquista. La ontología histórica del presente nos muestra que es posible hacer la crítica del presente desde el presente mismo si caer en la autocontradicción lógica o pragmática.

Se equivocan seriamente los contrarrevolucionarios cuando creen que las filosofías revolucionarias y de otras tradiciones, como la filosofía foucaultiana, al cuestionar al presente buscan por ello destruirlo. Se engañan cuando se autonombran defensores de la modernidad y acusan a los otros de antimodernistas, pues la modernidad implica una tradición crítica y es contraria al dogmatismo.

La filosofía foucaultiana, repito, cuestiona al presente y lo cuestiona haciendo uso de lo que existe en la actualidad. es verdad, la crítica solamente es posible por la diferencia: si no existieran diferencias no habría crítica. Pero no es necesario estar más a la del presente, en los Exterior, en el lugar de su Otro, para hacer sus crítica, pues es posible hacerla desde aquí apoyándose en las diferencias y las discontinuidades que existen en el presente. en efecto, cuestionamos las pretendidas identidades apelando a las diferencias.

Habría que dedicar más estudio y más estudios a la ontología histórica del presente foucaultiana, sin embargo, ya es hora de mostrar cómo funciona, cómo se puede aplicar a ese campo que es el suyo: el pensamiento, la verdad o el saber. Es hora ya de ver en qué consiste la ontología histórica de la verdad y de su explicación de las relaciones entre los poderes y los saberes, pero antes de eso es necesario hacer algunos rodeos: primero tendremos que hablar de los poderes y luego de los saberes.

TERCERA PARTE

CAPÍTULO 6

Los poderes

*“... no existe el poder, sino relaciones de poder”,
M. Foucault, “Precisazioni sul potere.
Riposta ad alcuni critici”.*

Foucault es conocido por muchos como “el filósofo del Poder”, pues se piensa que su trabajo se reduce a “una teoría del Poder” que nos dice que el Poder es la causa de todo, que toda relación humana es una relación del Poder, que el Poder nos domina sin que lo sepamos y que no hay escapatoria a él, si no es oponiendo al Poder otro Poder (la guerra de todos contra todos). Foucault, según esto, busca desenmascarar al Poder y mostramos que nuestra sociedad no es sino una Gran Encierro, una Gran Prisión.

Ante tales evidencias parece innecesario un estudio de la propuesta foucaultiana, pues si eso es lo que dice es perfectamente claro lo que quiere decir y es perfectamente claro, también, que está equivocado.

En el segundo capítulo indiqué de manera general, cuáles son las principales críticas que se le han hecho y que se le pueden hacer a la propuesta foucaultiana sobre el poder. En este capítulo trataré de responder a algunas de ellas, pero, sobre todo, trataré de deshacer algunos malentendidos.

En el primer capítulo vimos que uno de los procesos que caracterizan a la filosofía de la ciencia pospositivista es la “politización”, esto es, una preocupación por la función política de la ciencia, pero señalé que ese proceso se encuentra escasamente desarrollado y que la concepción de la política de la que parte es más bien elemental (incluso en Kuhn y Feyerabend, los cuales se supone que son los más politizados entre los filósofos de la ciencia anglosajones), pues toma como modelo de explicación de la política al sujeto psicológico, de tal suerte que la relación entre la política y la ciencia se reduce a la influencia de los “intereses” de los científicos en la ciencia¹. Señalé también que en este punto se encuentra una de las ventajas de la filosofía foucaultiana sobre la filosofía de la ciencia anglosajona, pues aunque esta última no cuenta con una “teoría del Poder” (como suponen intérpretes y críticos) sí cuenta con una “analítica de los poderes” que está usada para explicar las relaciones entre saberes y poderes. Pero para ver eso es primero necesario entender qué es lo que realmente dice la filosofía foucaultiana sobre el poder.

En este capítulo comenzaré, pues, haciendo algunas aclaraciones.

Primero, Foucault no propone una “teoría del Poder”, si se entiende por ello un intento por determinar qué es el Poder, pues eso supondría que el poder es uno y que es algo, que todas las relaciones de poder son manifestaciones de un único principio. La filosofía foucaultiana propone, por el contrario, una “analítica de los poderes”, es decir, un estudio de los múltiples, dispersos y cambiantes formas o relaciones de poder, pues la filosofía foucaultiana nos dice que el poder no es una sustancia, sino que es siempre una relación, algo que solamente existe en acto pues es una forma de acción.

Segundo, Foucault no habló explícitamente de una “analítica de los poderes”, no existe ningún texto foucaultiano que lleve ese título y ninguno de los grandes intérpretes ha dicho que así deben ser llamados a los estudios foucaultianos sobre el poder y, por el contrario, Foucault usó otros títulos para designar su trabajo; principalmente “microfísica del poder” y “genealogía del poder”.

¿Por qué entonces hablar de “analítica de los poderes” y no de “microfísica del poder”? El segundo término fue introducido por Deleuze y después fue adoptado por el propio Foucault (aunque

¹ Lo anterior también es cierto respecto de los filósofos de la ciencia tradicionales anglosajones (como Popper y Lakatos) así como respecto de los contrarrevolucionarios (como Laudan) pues la función política de la ciencia, a pesar de las apariencias, es un problema fundamental de ellas, aunque sea de manera implícita y negativa (ellos rechazan esa relación), como puede verse en el “problema de la demarcación”.

Foucault habló hablado antes, como después veremos, de “micropoderes”). Un libro de Foucault, primeramente publicado en italiano y que contiene numerosos textos de los años setenta, se tituló precisamente así. Pero dicho nombre tiene el inconveniente de hacer creer que la concepción foucaultiana del poder es “físicista”, es decir, que confunde las relaciones de poder con las relaciones de fuerza física, lo cual es falso.

Otra razón por la cual es preferible hablar de “analítica de los poderes” y no de “microfísica del poder” es que el último nombre es utilizado en los textos foucaultianos para referirse de manera específica al poder sobre el cuerpo o a “la política del cuerpo” y ese tipo de poder es uno entre muchos.

¿Por qué no “genealogía del poder”? Porque, como ya mencioné en el segundo capítulo, el término “genealogía” tiene connotaciones nietzscheanas que lo hacen más bien inútil. No estoy diciendo que la propuesta nietzscheana esté equivocada (habría que analizarla para determinar eso), simplemente digo que la foucaultiana es diferente a ella: para la filosofía foucaultiana “el poder” no es un principio metafísico, no es una “Voluntad” que anima a todos los seres, etc., como se supone sí lo es para Nietzsche².

¿Por qué no hablar tampoco de “gubernamentalidad”? La gubernamentalidad es la forma particular que asume el gobierno, el ejercicio del poder, en las sociedades modernas. Y, aunque si bien es cierto que la “analítica de los poderes” no es una teoría en abstracto, sino que ha sido elaborada específicamente para analizar las relaciones de poder en nuestras sociedades, hablar de “gubernamentalidad” para referirse en general a toda relación de poder sería inadecuado y dejaría escapar la especificidad de este término³.

Tercero, la analítica de los poderes foucaultiana no se limita a un “periodo”, el “genealógico” de los años setenta. Las principales tesis foucaultianas sobre el poder pueden encontrarse en su libro *Vigilar y castigar*, en el capítulo “El cuerpo de los condenados”; en “Cours du 7 janvier 1976 y “Cours du 14 janvier 1976”, y en su libro *La voluntad de saber*, en el capítulo cuarto “El dispositivo de la sexualidad”, principalmente en las secciones “I. La apuesta” y “II. El método”. Otra importante fuente es el texto foucaultiano “The Subject and Power” publicado como “Afterward” del libro de Dreyfus y Rabinow *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, en donde aparecen importantes aclaraciones sobre sus tesis anteriores⁴.

² Una de las ideas que se tiene comúnmente sobre Foucault es que fue un nietzscheano, un neo-nietzscheano, que intentó hacer algo semejante a él; un ejemplo claro de esto, dirán algunos, es su interés por el poder, pues ¿no fue ese el tema de Nietzsche?

En “Entretein sur la prison: le livre et sa méthode”, Foucault nos dice que “Nietzsche es el que ha dado como blanco esencial digamos al discurso filosófico, la relación de poder” y que “Nietzsche es el filósofo que ha llegado a pensar el poder sin encerrarse en el interior de una teoría política para hacerlo” (DyE t II, p. 753).

Es indudable la influencia de Nietzsche sobre la filosofía foucaultiana pero sería incorrecto reducirla a un simple desarrollo de la filosofía de aquel. Es particularmente peligroso pensar esto respecto de la analítica de los poderes foucaultiana pues la concepción del poder es diferente a la nietzscheana: de manera general podemos decir que Nietzsche habló de una “ontología de la voluntad de poder” mientras que Foucault propone una “analítica de los poderes (o de las relaciones de poder)”.

³ En algunos textos de finales de los años setenta, Foucault comenzó a hablar de la “gubernamentalidad” (*Gouvernementalité*). El término “gubernamentalidad” tiene varios significados en los textos foucaultianos: por un lado, designa a la relación entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros; pero también se refiere también a la forma específica que asumen las relaciones de poder en las sociedades modernas.

Por ejemplo en “Hermenéutica del sujeto” Foucault dice que lo que intenta es plantear “la cuestión del poder político situándola en el interior de la cuestión más general de la gubernamentalidad”, entendiéndolo por ello “un cuerpo estratégico de relaciones de poder” (HS, p. 88). De manera más específica Foucault habla de la gubernamentalidad” como las relaciones entre “el gobierno de uno mismo y de los otros”, relaciones que constituyen “la cadena de una trama” y que permiten “articular la cuestión de la política y la cuestión de la ética” (HS, p. 89).

En “Subjectivité et vérité” nos dice también que lo que se propone estudiar es “la gubernamentalidad de sí por sí en su articulación con las relaciones con el otro” (DyE, t IV, p. 214).

⁴ Las citas de “The Subject and Power” que incluyo en este capítulo son traducciones directas del original en inglés, aunque he tenido presente tanto la traducción francesa incluida en *Dits et écrits* como la traducción al español de Corina de Iturbe (*Michel Foucault: más allá del estructuralismo y de la hermenéutica*, Edit. UNAM) y la de Antonio Marquet (*El poder: cuatro conferencias*, Edit. UAM-A); sin embargo, estas dos últimas son poco fiables debido a que son traducciones indirectas; esto es, están basadas en la traducción francesa del libro de Rabinow y Dreyfus (*Michel Foucault: un parcours philosophique. Audelà de l'objectivité et de la subjectivité*, Edit. Gallimard) y no en el original en inglés. Lo cual es todavía más problemático si se toma en cuenta que mientras la primera parte de dicho texto, “Why study Power: The Question of the Subject”, fue escrita por Foucault directamente en inglés, la segunda parte, “How is Power Exercised?”, fue escrita por Foucault en francés y después traducida al inglés. Es decir, que las dos traducciones al castellano antes citadas son dos veces indirectas. Además repiten algunos errores (inexplicables: no solamente algunas oraciones completas están mal traducidas, sino que incluso algunas no aparecen en las traducciones) de la traducción al francés.

Pero es verdad que las ideas foucaultianas sobre el poder se encuentran sobre todo en los textos de los años setenta, sería incorrecto decir que toda la analítica de los poderes foucaultiana se limita a esos años, pues desde los textos de los años sesenta podemos encontrar importantes indicaciones al respecto, así como también las podemos encontrarlas en textos de los años ochenta. En concreto, en los textos de los ochenta encontramos importantes desarrollos, aclaraciones, correcciones y novedades que es necesario tomar en cuenta, pues, como ya dije, es falsa la idea de que las tesis foucaultianas sobre el poder se limitan a los textos de los años setenta (al “periodo genealógico”)⁵.

Un gran problema con las interpretaciones y críticas a la concepción foucaultiana del poder es que se basan casi exclusivamente en los textos de los años setenta y toman en cuenta, por mucho, a *La voluntad de saber*, olvidándose por completo de los textos posteriores o incluso de muchos textos de los años setenta, de menor estatuto teórico que sus libros. Esto es verdad, por ejemplo, para la interpretación de Dreyfus y Rabinow, de Deleuze, de Morey o las críticas de Habermas.

Ciertamente algunas interpretaciones y críticas se elaboraron a mediados de los años setenta, por lo cual lógicamente no pudieron tomar en cuenta los textos publicados hasta los años ochenta; pero ese no es nuestro caso y no podemos aceptar esas interpretaciones y críticas sin considerar los textos foucaultianos más recientes que hoy están disponibles y debemos juzgar hasta qué punto las interpretaciones deben modificarse, corregirse o hasta abandonarse y en qué medida los textos foucaultianos más recientes responden, escapan, etc., a las críticas que se le hicieron antes o si, por el contrario, repiten los mismos errores.

Cuarto, aclaro que no pretendo abordar aquí todo lo referente a la concepción foucaultiana del poder y todo lo que implica y que mucho menos trataré lo que se refiere a los mecanismos a través de los cuales se ejerce o se ha ejercido el poder en las sociedades modernas occidentales (lo que Foucault llama la Gubernamentalidad); también aclaro que no desarrollaré las concepciones del poder a las que se hace referencia en los textos foucaultianos; no cabe duda que será muy bueno hacerlo, pues dicha tarea se ha realizado pocas ocasiones y no siempre con la profundidad y el cuidado que merecería; sin embargo, mis objetivos son diferentes.

Limitaré mi análisis a la analítica de los poderes foucaultiana, y de esta solamente trataré lo que es necesario conocer para entender su propuesta sobre las relaciones entre los poderes y los saberes; así la función de este capítulo es proporcionar una de las herramientas fundamentales (la analítica de los poderes) necesarias para acercarse a lo que es el tema fundamental de mi tesis; es decir, que el tratamiento que hago en este capítulo de la cuestión del poder no es un fin en sí mismo, sino que está supeditado a la cuestión antes mencionada.

Algún día habrá que estudiar con el cuidado que merece la analítica de los poderes foucaultiana, pero lo que es claro es que no debemos (de poder podemos y hay intérpretes y críticos que así lo han hecho) limitarnos a exponer la interpretación de Deleuze en su famoso texto titulado “Un nuevo cartógrafo”, como si fuera la verdad de los textos foucaultianos.

Muchas de las críticas que se le han hecho a la filosofía foucaultiana, particularmente sobre su explicación de las relaciones entre los poderes y los saberes se pueden evitar aclarando en qué consiste su concepción del poder; por eso es necesario, como una primera etapa, explicar dicha concepción y es importante aclarar, ante todo, lo que no es⁶.

La concepción de poder a la que la filosofía foucaultiana se opone y de la que trata de separarse es la “concepción negativa” del poder, a la que también puede llamarse “jurídico-discursiva”, así que antes de exponer la analítica de los poderes foucaultiana expondré a esta; pero no desarrollaré las tesis de los autores que pueden considerarse como representantes de dicha concepción.

⁵ Así que, como he venido haciendo en este trabajo, recurriré a textos de distintos años (desde los sesenta hasta los ochenta) y de distinto estatuto teórico (no solamente libros, sino también entrevistas, etc.). Sin embargo, creo que hay que ser cuidadosos al considerar esos textos y evitar un error inverso al de su no consideración: hay que evitar sobrevalorarlos, esto es, pensar que son la verdad de todo el trabajo foucaultiano, que tienen primacía, por el simple hecho de ser posteriores, respecto de los textos anteriores; hay que evitar convertirlos en hipótesis retrospectivas, es decir, olvidarse de las diferencias que existen entre los diversos textos foucaultianos y plantear, que, a pesar de las apariencias, Foucault siempre quiso decir y hacer lo mismo: lo que dice y hace en sus últimos textos.

⁶ La principal crítica que se le hace a la filosofía foucaultiana respecto a su explicación de las relaciones entre saberes y poderes, es que supuestamente sostiene que el poder y el saber o la verdad son idénticos, al mismo tiempo que concibe al poder como un gran sujeto o principio metafísico, al cual nada escaparía. En este capítulo mostraré que para la filosofía foucaultiana las relaciones de poder son específicas y autónomas, que están unidas a otros tipos de relación, como las de saber, y que tienen un papel productor, pero que ello no significa que todo sea poder ni que el poder sea omnipotente, pues el poder no es sino una forma de acción y siempre presupone la posibilidad de resistir a él. Esta se puede considerar la hipótesis de trabajo de este capítulo.

Al final del capítulo presentaré algunas “aclaraciones” que valdrán como conclusiones.

a) El interés foucaultiano por la política

Es conocido el interés de Foucault por la política y es de sobra conocido su compromiso personal con determinadas causas políticas y además de la intervención que efectivamente realizó en ciertos movimientos políticos. La que es menos conocida y comprendida, a pesar de las apariencias, es su concepción del poder y de la política, lo cual queda de manifiesto en el hecho de que Foucault ha sido considerado como enemigo tanto de los políticos y teóricos de derecha como los de centro y de izquierda: para unos es un anarquista, para otros un tecnócrata, para unos más un neoconservador, ya que los análisis que propone de los fenómenos de poder no corresponden a las concepciones dominantes y tradicionales.

Se ha cuestionado la coherencia entre el comportamiento político de Foucault y sus ideas sobre la política, es decir, se le ha acusado de una contradicción pragmática, debido a que, según sus críticos, de ser ciertas sus ideas sobre la política, su propia práctica política sería imposible o no tendría sentido⁷. No trataré de justificar o de explicar el comportamiento político de Foucault en el pequeño espacio de este apartado. Solamente haré referencia a las razones “teóricas” de ese interés por la política y no a las razones “personales” o “biográficas”.

¿Por qué un filósofo se habrá interesado en la política?

Recordemos que Foucault decía, en “Foucault répond à Sartre”, que Sartre era un filósofo actual pues comprometió su actividad “con un tipo de comportamiento que era un comportamiento político” (DyE, t I, p. 663, VyS, p. 40). En efecto, dice Foucault, en los últimos años nos hemos dado cuenta de que “la idea de que dedicarse... a actividades propiamente teóricas y especulativas es distanciarse de la política creo que es una idea totalmente falsa”; por tanto, “un pensamiento político no puede ser políticamente correcto más que si es científicamente riguroso” y “toda forma de acción política no tiene más remedio que articularse estrechamente con una rigurosa reflexión teórica” (DyE, t I, pp. 667-668, VyS, p. 45). Frente a “las políticas de la docta ignorancia” según las cuales el conocimiento, la teoría, etc., son ideologías burguesa y que, por tanto, si se quiere cuestionar al sistema hay que renunciar al conocimiento, la filosofía foucaultiana no dice que la práctica política necesita del conocimiento, pues solamente puede existir una práctica política correcta si existe un conocimiento correcto de la situación política (DyE, t I, p. 668, VyS, p. 46).

En su diálogo con Chomsky, “Naturaleza Humana: Justicia vs. Poder” de 1974, ante la pregunta acerca de por qué está tan interesado por la política Foucault responde “¿por qué no habría de estarlo? O sea, ¿qué clase de ceguera, de sordera, de densidad ideológica, tendría que oprimirme, para impedirme que me interesara por aquello que es probablemente el tema más crucial de nuestra existencia?” (NH, p. 181). En efecto, para Foucault “la esencia de nuestra vida consiste, después de todo, en el funcionamiento político de la sociedad en que nos encontramos” (NH, p. 182). Pero señala también que el funcionamiento político de la sociedad no es suficientemente conocido.

Foucault nos dice que una de las principales funciones de la teoría, mejor dicho, de los intelectuales, es desenmascarar el funcionamiento y los efectos del Poder, ahí donde no se los percibe⁸. Lo que nos dice Foucault, es necesario repetirlo, no es que todo es Poder, que todo es un máscara del Poder o que detrás de todo se oculta el Poder, sino que las relaciones de poder permean todas las relaciones humanas, que existen relaciones entre ellas y otros tipos de relaciones, y que esas relaciones frecuentemente son desconocidas.

En su diálogo con Chomsky, Foucault nos dice que “el poder político va mucho más hondo de lo que uno sospecha; hay centros, e invisibles, poco conocidos puntos de apoyo; su verdadera resistencia, su auténtica solidez, quizá se encuentre donde uno no la espera” (NH, p. 186). Por eso dice que una de las tareas más “inmediatas y urgentes, por encima de cualquier otra, es... indicar y mostrar, incluso allá donde se encuentran ocultas, todas las relaciones del poder político que en realidad controlan al cuerpo

⁷ Algunas opiniones de Foucault sobre cuestiones políticas pueden sonar muy extrañas y hasta descabelladas si se las toma aisladamente. Por ejemplo, en su diálogo con Chomsky, Foucault habla de la democracia. Recordemos que ahí Foucault asumió una posición cerca al marxismo tradicional, pero un marxismo con un ligero toque de Nietzsche. Foucault dice que no cree “lo más mínimo que nadie pueda considerar a la nuestra como una sociedad democrática”; en efecto, agrega: “si uno entiende por democracia el ejercicio efectivo del poder por una población que no está dividida ni organizada jerárquicamente en clases, entonces, está bastante claro que nos encontramos muy alejados de la democracia” (NH, p. 184). Foucault habla, entonces, sorprendentemente, en términos marxistas, de un marxismo muy tradicional: lucha de clase, revolución, dictadura del proletariado, etc., y, sorprendentemente también, identifica a la democracia con el “comunismo”.

⁸ En “Pouvoirs et stratégies” Foucault dice que “se trata de construir no un sistema sino un instrumento: una lógica propia de las relaciones de poder y de las luchas que se establecen alrededor de ellas” (DyE t III, p. 427).

social, lo oprimen o lo reprimen”. En efecto, “es costumbre, al menos en la sociedad europea, considerar que el poder queda localizado en las manos del gobierno y que se ejerce a través de un determinado número de instituciones estatales, tales como la administración pública, la policía, las fuerzas armadas, el aparato, estatal, en suma”. Pero, nos dice Foucault, “el poder político también se ejercita mediante la mediación de determinado número de instituciones, que dan la sensación de no tener nada en común con el poder político y de parecer como si fueran independientes cuando no lo son” (NH, p. 185). Así “la auténtica tarea política dentro de una sociedad tal como la nuestra es la de criticar el funcionamiento de las instituciones, las cuales aparecen a la vez como neutrales e independientes; hay que criticarlas y atacar de manera tal que la violencia política, que siempre se ha ejercitado oscuramente a través de las susodichas instituciones quede desenmascarada; así se podrá luchar contra ellas” (NH, p. 186)⁹.

En “Pouvoirs et stratégies” Foucault nos dice que lo que caracteriza a los movimientos políticos actuales es “el descubrimiento de que las cosas más cotidianas... son políticas” y que “hacerlas objeto de una acción política, es en lo que consiste la política hoy día” (DyE, t III, p. 428).¹⁰

En “The Subject and Power” también dice que es políticamente necesario “el análisis de las relaciones de poder, en una sociedad dada, su formación histórica, la fuente de su fuerza y de su fragilidad, las condiciones que son necesarias para transformar a algunas de ellas o para abolir a otras”. Y también nos dice ahí que “el análisis, la elaboración, y el cuestionamiento de las relaciones de poder y del ‘agonismo’ entre las relaciones de poder y la intransitividad de la libertad es una tarea política permanente inherente a toda existencia social” (SyP, p. 223).

Sin duda una de las principales aportaciones de la filosofía foucaultiana ha sido no solamente proporcionarnos una concepción diferente del poder y de la actividad política o nuevos instrumentos para analizarlas, sino, principalmente, el haber llamado la atención sobre su importancia¹¹.

b) La relación entre el trabajo foucaultiano y la práctica política

En su texto de 1968, “Réponse à une question”, Foucault dice que lo importante no es saber “si yo soy reaccionario ni tampoco si mis textos lo son (en sí mismos, intrínsecamente, a través de cierto número de signos bien codificados)”, sino que lo importante es la pregunta sobre “las relaciones entre lo que digo y una cierta práctica política”. Y Foucault nos dice que a esa pregunta se le pueden dar dos respuestas “una concerniente a las operaciones críticas que mi discurso efectúa en el dominio que es el suyo (la historia de las ideas, de las ciencias, del pensamiento, del saber...): ¿lo que pone fuera de circulación no es indispensable para una política progresista? La otra concerniente al campo de análisis y al dominio de los objetos que mi discurso intenta hacer aparecer: ¿cómo pueden articularse con el ejercicio efectivo de una política progresista?” (DyE, t I, p. 683).

Lo que nos dice Foucault en el texto anterior es que su trabajo “teórico” es en sí mismo político, que tiene consecuencias políticas y relaciones con la política, debido a las operaciones críticas que realiza

⁹ En la entrevista “Asiles, Sexualité, Prisons” nos dice igualmente que el poder se ejerce muchas veces “de manera disimulada” (DyE, t II, p. 772), y que al ignorar las relaciones de poder uno se arriesga a “dejarlas actuar en estado salvaje” (DyE, t II, p. 799).

¹⁰ En el “Préface” al libro de Debarde y Henning, *Les Juges Kakis* de 1977, Foucault nos habla de dos “estrategias” para poner de manifiesto la violencia del Estado. En efecto, nos dice Foucault, “la fuerza calmada del Estado, se lo sabe, oculta su violencia; sus leyes, el ilegalismo; sus reglas, lo arbitrario. Todo un hormigueo de abusos, de excesos, de irregularidades forma no la inevitable desviación, sino la vida esencial y permanente del ‘Estado de derecho’”. Y Foucault pregunta: “¿cómo extraer este ilegalismo de la legalidad que lo abriga? ¿Cómo arrancar esta violencia de la penumbra y de la familiaridad que la hace casi invisible? ¿Cómo hacerla salir entre la grisalla de mecanismos generales que le dan el aire de ser inevitable, por tanto, a fin de cuentas, tolerable?” (DyE, t III, p. 139).

Primero, “se puede descifrar la violencia oculta para inducir la a salir de las formas regladas con las que forma cuerpo. Se puede provocarla, llamar de su parte una reacción tan fuerte que ella escapará a toda medida, y se volverá inaceptable al punto que, en efecto, no se la podrá aceptar más. Se puede exasperar el estado de miedo y llevarlo hasta el rojo. Estrategia de la guerra por la ‘ascensión a los extremos’” (DyE, t III, p. 139).

Segundo, “en lugar de volver más amenazantes los mecanismos de poder, bajar el umbral a partir del cual se soporta lo que existe ya, trabajar en volver más irritables las epidermis y más receptivas las sensibilidades, agudizar la intolerancia a los hechos del poder y a los hábitos que los atenúan, hacerlos aparecer en lo que tienen de pequeño o de frágil, y por consecuencia, de accesible; modificar los equilibrios de los miedos, no por la intensificación que terroriza, sino por una medida de la realidad que, en sentido estricto del término, ‘enoja’” (DyE, t III, p. 140). Es decir, “se trata de multiplicar en el tejido político los ‘puntos de repulsión’ y extender la superficie de las disidencias posibles; se trata en la batalla contra las instituciones de poder, de utilizar eso que los tácticos llaman el ‘orden mince’” (DyE, t III, p. 140).

La segunda estrategia es, lo sabemos ya por la idea de lo “intolerable” que supone ontología del presente, la propia de la filosofía foucaultiana.

¹¹ En “Precisazioni sul potere. Riposta ad alcuni critici” Foucault que lo que busca es mostrar que “el problema del poder es complejo, y mostrar en qué sentido lo es, con todas las consecuencias que eso puede tener hasta en la política actual” (DyE, t III, p. 630).

en su campo de estudio. Es decir que la actividad política y la teoría no están divorciadas y que se puede actuar políticamente al teorizar sobre ella.

A la pregunta acerca de cómo ese trabajo de “termita” que realiza sobre los saberes y particularmente sobre la ciencia “puede concernir a la política y se inscribe entre los problemas que son hoy los suyos”, Foucault responde que “existe actualmente un problema que no carece de importancia para la práctica política: aquel del estatuto, de las condiciones de ejercicio, de funcionamiento, de institucionalización de los discursos científicos. He aquí eso de lo que he emprendido el análisis histórico” (DyE, t I, p. 688)¹². En este texto de finales de los años sesenta, Foucault nos dice que el estudio de las ciencias o de los saberes, es relevante para la práctica política.

De ahí la centralidad que tiene la cuestión de las relaciones entre los saberes y las prácticas y condiciones sociales, particularmente las relaciones de poder en la filosofía foucaultiana.

Antes he señalado que una de las características de la filosofía foucaultiana es su autorreflexividad y en el caso de poder no es la excepción, pues ella no solamente nos da una “teoría” de la política sino que teoriza sobre su propia actividad política¹³.

c) ¿Siempre le *interesó* a Foucault el *tema* del poder?

Intérpretes y críticos, sobre todo de los años setenta o que se basan exclusivamente en los textos de esos años, están de acuerdo en que el tema Foucault siempre fue el Poder, y que, a pesar de que hubiera parecido otro (el saber o el discurso) y que ese siempre fue *su* tema. Dichas interpretaciones y críticas, hay que admitirlo, están justificadas por un buen número de textos foucaultianos.

Aquí encontramos una nueva forma de cuestionar la interpretación de Dreyfus y Rabinow, según la cual en los años sesenta, debido a la ilusión formalista, Foucault se olvidó de lo extradiscursivo y, por consecuencia, de lo político y del poder, y que fue hasta los años setenta, cuando pasó de sus “periodo arqueológico” a su “periodo genealógico” que comenzó a interesarse, de una manera nietzscheana, en el poder.

Dicha interpretación es incorrecta pues, como veremos, desde sus primeros libros *Historia de la locura* y *El nacimiento político* el interés por la política y por el poder está presente; pero no solamente eso sino que en los propios textos “arqueológicos” en los que supuestamente se explica el “método arqueológico” encontramos claramente tematizada la problemática política. Basta con mencionar “Réponse à une question” pues la última parte de dicho texto está enteramente dedicada a dicha cuestión.

También es falsa la idea de que en sus textos de los años ochenta, de su “periodo ético”, Foucault, ante los problemas de su “teoría del poder”, abandonó toda preocupación por el poder, y pasó a un interés por el sujeto, recuperando lo que antes había negado: la libertad y la posibilidad de acción de los individuos. Es falsa, porque, como después veremos, en los textos de los ochenta, como es claro en *El uso de los placeres*, la problemática de las relaciones de poder es central (del gobierno de uno y de los otros), aunque hay que aceptar que la de la ética lo es más¹⁴. Es falsa también porque las famosas

¹² Foucault aclara, en “Réponse à une question” de 1969, que la práctica política “no tiene un papel de crítica universal. No es en nombre de una práctica política que se puede juzgar la cientificidad de una ciencia (a menos que ella pretenda ser, de una u otra manera, una teoría de la política)” y que “en nombre de una práctica política se puede poner en cuestión el modo de existencia y de funcionamiento de una ciencia” (DyE, t I, p. 691). Volveré sobre esto en el siguiente capítulo.

¹³ Recordemos que en algunos textos Foucault definió su trabajo como un “estructuralismo del estructuralismo”, como un estructuralismo que tendría como fin diagnosticar el presente de nuestra cultura. Por eso es importante tomar en cuenta lo que dice sobre el estructuralismo en relación a su función política.

En su entrevista de 1967 “La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est ‘aujourd’hui’”, Foucault dice que es evidente que “el estructuralismo tiene implicaciones políticas”, pues “un análisis político teórico y exacto de la manera en que funcionan las estructuras económicas, políticas e ideológicas, es una de las condiciones absolutamente necesarias para la acción política misma, sobre todo porque la acción política es una manera de manipular y eventualmente de cambiar, de trastornar y de transformar las estructuras. En otros términos, la estructura se revela en la acción política al mismo tiempo que ella forma y modifica las estructuras. No considero, por tanto, al estructuralismo como una actividad exclusivamente teórica para los intelectuales encerrados en un cuarto, el estructuralismo puede muy bien y debe necesariamente articularse con algo como una práctica” (DyE, t I, p. 655). En efecto, dice Foucault, “el estructuralismo debe poder dar a toda acción política un instrumento analítico que es sin duda indispensable” ya que “la política no está necesariamente liberada a la ignorancia” (DyE, t I, p. 658).

Es decir, el estructuralismo tiene una función política en la medida en que el conocimiento de las “estructuras” es fundamental para la actividad política, la cual actúa al interior de ella y busca modificarlas. La práctica política no se puede desarrollar eficazmente sin cierto tipo de conocimiento, que el estructuralismo, por ejemplo, proporciona. Lo cual es válido para la propia filosofía foucaultiana, la cual no renuncia ni al saber ni a la verdad, en favor del poder y de la lucha política, por el contrario, considera que el conocimiento es un componente esencial de la lucha política.

¹⁴ La concepción foucaultiana de la moral sin duda es diferente en los textos de los años sesenta respecto de los textos de los años ochenta, pues en los primeros era considera de una manera negativa y restrictiva, en cambio, en los últimos años asume una forma positiva y más amplia. En los textos de los años sesenta y setenta daba una primacía a la política, y

“aporías” de la “teoría del poder” de Foucault (recuérdese a Habermas), son más prejuicios de los críticos que problemas reales del trabajo foucaultiano, pues presuponen una incompreensión de su propuesta.

Pero sin duda existen textos foucaultianos en los que se afirma que su tema es *única, verdadera y auténticamente* el poder y que no es otro¹⁵.

En *La verdad y las formas jurídicas*, además de aclarar que no es un estructuralista, Foucault dice que Deleuze, Guattari, Lyotard (los llamados “filósofos del deseo” o “deseantes”) y él tienen en común el que hacen “investigaciones de dinastía”, es decir, que intentan “hacer aparecer aquello que ha permanecido hasta ahora más escondido, oculto y profundamente investido en la historia de nuestra cultura: las relaciones de poder” (VFJ, p. 38).

En “Entrevista a Michel Foucault” de 1977, Foucault dice “¿de qué he podido hablar, por ejemplo, en *Historia de la locura* o en *El nacimiento de la clínica* sino del poder?”; aunque reconoce que prácticamente no empleó esa palabra en dichos libros (DyE, t III, p. 146)

En “Cours du 7 janvier 1976” dice que la apuesta de sus “genealogías anteriores” era “¿qué es este poder cuya irrupción, fuerza, despliegue, absurdidad han concretamente aparecido en el curso de estos últimos cuarenta años a su vez sobre la línea de derrumbamiento del nazismo o sobre la línea de retroceso del stalinismo?” (DyE t III, p. 169). Y Foucault agrega que “lo que intenté recorrer desde 1970-1971, fue *grosso modo*, el ‘cómo’ del poder” (DyE t III, p. 175).

En “Pouvoir et savoir” de 1977, otra entrevista, dice que su “verdadero problema” es “aquel que es, por otra parte, actualmente el problema de todo el mundo: el del poder” (DyE, t III, p. 400)

Finalmente en sus conversaciones con Trombadori, dice que en *Historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica* “el verdadero hilo conductor se encontraría en ese problema del poder” (DyE, t IV, p. 83).

Antes defendí la tesis de que la filosofía foucaultiana no tiene un “tema” u objeto de estudio exclusivo: ni el saber (el discurso o la verdad) ni el poder ni el sujeto. Pero esto parece ser desmentido por las anteriores declaraciones (y otras muchas que se podrían citar); sin embargo, es importante notar que Foucault está reinterpretando su trabajo anterior a partir de su interés por el poder de los años setenta, es decir, que está proponiendo una “relectura” de su trabajo y que no nos está diciendo lo que “verdadera, auténtica y únicamente es, y siempre ha sido, su trabajo”. Foucault construye una identidad o continuidad ficticia (como las todas las identidades y coherencias históricas) para su trabajo.

Como dice en “Non au sexe roi”, entrevista de 1977: “si quisiera tomar una pose e investirme de una coherencia un poco ficticia, diría que eso ha sido siempre mi problema: efectos de poder y producción de la verdad” (DyE t III, p. 263)¹⁶.

consideraba a la moral como algo secundario, subsidiario de ella, o incluso, casi como una “ideología”, esto es, como algo que servía para ocultar la cuestión de la política. En los textos de los años ochenta, por el contrario, la moral cobra una gran importancia e incluso eclipsa la cuestión de la política.

Por ejemplo, en un texto de finales de los años sesenta, en “En intervju med Michel Foucault”, nos dice que “la noción misma de moral no puede cubrir enteramente los problemas de nuestro tiempo. Por el momento no hay más que dos dominios que concierne directamente a la actividad humana, cuando ella es a la vez colectiva e individual. Esos dos dominios son la política y la sexualidad. Desde que se posee una teoría de la práctica política y una teoría de la vida sexual, se tiene también necesariamente las bases de una moral. Pero si por moral se entiende ese conjunto de problemas que tratan del pecado, de la virtud, de la buena o de la mala conciencia, entonces creo que la moral ha dejado de existir en el curso del siglo XX” (DyE, t I, pp. 655-656).

En un texto de los años ochenta, “Politics and Ethics: an Interview”, dice que lo que le interesa es “más la moral que la política o, en todo caso, la política como ética” (DyE, t IV, p. 587).

Pero no debemos contentarnos con constatar esos hechos, sino que debemos buscar la explicación de ellos. Y creo que una explicación se encuentra en que en los años sesenta Foucault partía de una definición limitada de la “moral”, como “código moral” o como “moralidad”, mientras que en los años ochenta Foucault propondrá que el componente esencial de ella es la “ética” o la relación del individuo consigo mismo. Al mismo tiempo que en los años sesenta Foucault partía de una concepción del poder ligeramente diferente a la de los años ochenta.

¹⁵ En sus conversaciones con Trombadori Foucault dice: “nunca he pretendido que el poder era eso que habría de explicar todo. Mi problema no era reemplazar un explicación por lo económico por una explicación por el poder... el poder, para mí, es eso que hay que explicar” (DyE, t IV, p. 83).

¹⁶ Pero frente a los textos anteriores existen otros textos foucaultianos en donde se afirma que el tema, interés, etc., del trabajo foucaultiano no era ni nunca fue el poder, sino que realmente siempre fue, pese a las apariencias: fue el sujeto.

En su texto “Sexuality and Solitude” de 1981, Foucault afirma que “en el curso de los próximos años, estudiaré las relaciones de poder partiendo de las tecnologías de sí” (DyE, t IV, p. 171). Aquí no se señala una ruptura, sino una continuidad.

Pero en su texto “The Subject and Power” de 1982, Foucault dice que “quisiera decir, ante todo, lo que ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No ha sido analizar el fenómeno del poder ni elaborar los fundamentos de tal análisis”. Su objetivo, dice Foucault, ha sido elaborar “una historia de los diferentes modos por los cuales en nuestra

d) Autocuestionamiento

Uno de los mitos que existen sobre la filosofía continental, y particularmente sobre la francesa, es que ella desconoce la crítica y, sobre todo, la autocrítica. Ese mito es fundamentalmente falso respecto de la filosofía foucaultiana pues, como hemos visto y seguiremos viendo, en los textos foucaultianos no solamente encontramos cambios y transformaciones, sino respuestas a las críticas, aclaraciones y también autocorrecciones¹⁷. Esto lo podemos ver claramente en sus ideas sobre el poder.

Foucault reconoce, con pesadumbre, en la entrevista “Non au sexe roi”, que se lo considera “el historiador melancólico de las prohibiciones o del pensamiento represivo, alguien que cuenta siempre las historias en dos términos: la locura y su encierro, la anomalía y su exclusión” (DyE t III, p. 257). En el capítulo segundo hemos comprobado eso.

La cuestión es que, si bien es verdad que Foucault, en algunos textos, habló de la exclusión y presentó una concepción negativa del poder, sin embargo, en textos de mediados de los setenta comenzó a presentar un cuestionamiento a dicha concepción y una concepción diferente del poder. Sin embargo, muchos críticos e intérpretes no se dieron ni se han dado por enterados de ello.

En “Les rapports du pouvoir passent à l’intérieur des corps” de 1977, Foucault dice que “creo haber mezclado, en ese *Orden del discurso*, dos cuestiones o, más bien, a una pregunta que creo legítima

cultura los humanos son convertidos en sujetos”. Así, su interés por el poder queda reducido a una de los “tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos”, es decir, las “prácticas divisorias” (*dividing practices*) pues “el sujeto es dividido ya sea en su interior o ya sea de los otros” (SyP, p. 208). En resumen, “no es el poder, sino el sujeto, lo que es el tema general de mi investigación” (SyP, p. 209).

Foucault reconoce que “es cierto que los mecanismos de subjetivación no pueden ser entendidos fuera de su relación con los mecanismos de explotación y de dominación”, pero Foucault afirma que “no constituyen meramente el ‘término’ de mecanismos más fundamentales. Ellos establecen relaciones complejas y circulares con otras formas” (SyP, p. 213). Foucault afirma, entonces, la autonomía de los, mecanismos de subjetivación y, por consiguiente, de la cuestión del sujeto, respecto de otros tipos de mecanismos y respecto de otras cuestiones.

Foucault acepta que es verdad que llegó a involucrarse con la cuestión del poder, pero señala que eso fue debido a que “el sujeto humano está situado en ... relaciones de poder que son muy complejas” y debido a que “para las relaciones de poder no teníamos herramientas de estudio” (SyP, p. 209). Y nos dice que es necesario “expandir las dimensiones de una definición de poder si se quiere usar esta definición en el estudio de la objetivación del sujeto” (SyP, p. 209).

Es decir, Foucault nos dice que si trató el problema del poder no es porque le interesara en sí mismo, sin porque era necesario hacerlo para abordar la cuestión del sujeto, y dado que para estudiar al poder no existían herramientas adecuadas se vio en la necesidad de profundizar en ese problema.

Foucault nos dice, entonces, que su verdadero, auténtico y único tema, interés, etc., ha sido siempre el sujeto y no el poder (aunque antes no había dicho algo diferente). Alguien podría gritar indignado ante tal cambio, pero creo que lo anterior, más que mostrar una incoherencia lógica insalvable, lo que nos muestra es que el trabajo foucaultiano puede ser interpretado de diferentes maneras, según se ponga el énfasis en determinado lugar. Creo que también muestra que Foucault no nos propone una “teoría del poder” sino solamente un instrumento de análisis de él.

¹⁷ En “La folie, l’absence d’œuvre” de 1964 Foucault dice que “no hay una sola cultura en el mundo en la que sea permitido hacer todo. Y se sabe bien después de mucho tiempo que el hombre no comienza con la libertad sino con el límite y la línea infranqueable” (DyE, t I, p. 415, HL, t II, p. 332). Estas formulaciones son casi idénticas a las que aparecen en *El orden del discurso* de 1970, sin embargo, son anteriores por dos años a *Las palabras y las cosas*, el libro supuestamente más “arqueológico”.

En “La folie et la société” conferencia dictada en 1970 en Tokio Foucault dice que la etnología contemporánea (Foucault se está refiriendo principalmente a la estructuralista) se ha interesado por “eso que se podría llamar la estructura negativa de una sociedad: ¿qué es rechazo en una sociedad? ¿Qué es excluido? ¿Cuál es el sistema de sus prohibiciones? ¿Cuál es el juego de sus imposibilidades? Este análisis de la sociedad, a partir de su sistema de exclusión, a partir de lo que tiene de negativo, ha permitido a los sociólogos y, sobre todo, a los etnólogos, caracterizar de una manera sin duda mucho más precisa que la escuela precedente, las diferencias culturales y las diferencias sociales” (DyE, t III, p. 478).

Foucault ahí también afirma, como en su textos de 1964 y como en *El orden y del discurso*, que “no hay una sociedad sin reglas; no hay una sociedad sin un sistema de coacciones: no existe, se lo sabe bien, una sociedad natural: toda sociedad al colocar obligaciones, coloca al mismo tiempo un juego de elisiones. En toda sociedad, cualquiera que sea, habrá siempre un cierto número de individuos que no obedecerán al sistema de obligaciones, por la simple razón de que, para que un sistema de obligaciones sea efectivamente un sistema de obligaciones, es necesario que sea tal que los hombres tengan siempre una cierta tendencia a escapar de él. Si la obligación fuera aceptada por todo el mundo, es claro que no sería una obligación. Ninguna sociedad puede funcionar como sociedad más que con la condición de que recorte en ella misma una serie de obligaciones que dejan fuera de su dominio y fuera de su sistema a ciertos individuos, comportamientos, conductas, palabras, actividades o caracteres. No puede haber una sociedad sin margen, porque la sociedad se recorta siempre entre la naturaleza de tal forma que habrá un resto, un residuo, algo que se le escapa” (DyE, t III, p. 483).

Lo que descubre la etnología es “un sistema de elecciones y de exclusiones y que, en una sociedad, las afirmaciones y las negaciones componen un sistema complejo, que la afirmación no es anterior a la negación, lo que se reconoce y lo que se valoriza no es primero en relación a lo que se rechaza y a que lo que se excluye sino que, en realidad, toda sociedad coloca de alguna manera, sobre las cosas, sobre el mundo, sobre los comportamientos, una reja con sus casillas negras y sus casillas blancas, una reja con sus positividad y sus negatividades” (DyE, t III, p. 479).

(la articulación de los hechos del discurso sobre los mecanismos de poder) he propuesto una respuesta inadecuada... Hasta ese momento me parece, aceptaba la concepción tradicional del poder, el poder como mecanismo esencialmente jurídico, lo que dice la ley, lo que dice no, con toda esa sarta (*kyrielle*) de efectos negativos: exclusión, rechazo, barrea, denegaciones, ocultaciones" (DyE t III, pp. 228-229). Foucault reconoce que "la locura es un caso privilegiado: durante el período clásico, el poder se ejerció sobre la locura sin duda al menos bajo la forma mayor de la exclusión" (DyE t III, p. 229). Pero nos dice que en el siglo XIX "la tecnología concerniente a la locura, de negativa se convirtió en positiva, de binaria se convirtió en compleja y multiforme" (DyE t III, p. 230).

Es decir, Foucault generalizó lo que era verdad para determinada tecnología de poder, en cierto momento histórico. Foucault no niega que la locura haya sido excluida o que hayan pesado sobre ella determinados mecanismos de exclusión; lo que sostiene es que eso solamente ocurrió durante un cierto periodo y que ello no implica que no existieran mecanismos positivos de poder.

Y fue principalmente, nos dice Foucault, al estudiar las prisiones, se dio cuenta de que la concepción negativa del poder era insuficiente y que era necesario estudiar las relaciones de poder "en términos de tecnología, en términos de táctica y de estrategia". Así, dice Foucault, abandonaría "todo lo que en el orden del discurso puede presentar las relaciones de poder en el discurso como mecanismos negativos de rarefacción" (DyE t III, p. 229).

En su entrevista con Pasquino y Fontana, Foucault también reconoce que *Historia de la locura*, "me servía implícitamente de esta noción de represión" (DyE t III, p. 149).

En conclusión, el cuestionamiento a la concepción negativa del poder, no es solamente un cuestionamiento a los "ingenuos pensadores anteriores", sino, ante todo, un autocuestionamiento y una autocorrección. Pero dicha autocorrección debería obligar a sus intérpretes a modificar sus interpretaciones y a los críticos sus críticas; por lo menos debería despertar en los lectores la sospecha de que quizá la concepción foucaultiana del poder es diferente a como se la ha pintando.

e) Filosofía y política

Antes he dicho que una de las disciplinas filosóficas que más se ha desarrollado desde el siglo XVIII ha sido la filosofía de la ciencia. Pues bien, otra de las disciplinas filosóficas que han tenido un gran desarrollo en este siglo ha sido la filosofía política.

En *Técnicas de sí* Foucault dice que "desde Kant el papel de la filosofía ha sido el de impedir que la razón sobrepase los límites de lo que está dado en la experiencia" y que "el papel de la filosofía también ha sido el de vigilar los abusos del poder de la racionalidad política" (TY, p. 96). En "The Subject and Power" Foucault igualmente nos dice que "desde Kant el papel de la filosofía es prevenir que la razón vaya más allá de los límites de lo que está dado en la experiencia; pero desde el mismo momento -esto es, a partir del desarrollo del estado moderno y de la gestión política de la sociedad- el papel de la filosofía es también vigilar los poderes excesivos de la racionalidad política. Lo cual es una expectativa muy alta" (SyP, p. 210).

La pregunta tradicional de la filosofía ha sido "¿cómo puede el discurso de la verdad, o la filosofía entendida como discurso por excelencia de la verdad, fijar los límites de derecho del poder?" (GR, p. 34).

La filosofía ha tenido, desde los griegos, una vocación anti-despótica, la cual ha asumido tres formas: 1) "el filósofo ha sido anti-despótico sea definiendo él mismo el sistema de leyes según cuales, en una ciudad, el poder podría ejercerse, definir los límites legales al interior de los cuales podría ejercerse sin peligro es el papel del filósofo legislador": "filósofo moderador del poder"; 2) "el filósofo puede ser anti-despótico tomando el papel de consejero del príncipe, enseñándole esa sabiduría, esa virtud, esa verdad que serán capaces, cuando gobierne, de impedirle abusar de su poder. Es el filósofo pedagogo"; 3) "el filósofo puede ser anti-despótico diciendo que, después de todo, sean cuales sean los abusos que el poder puede ejercer sobre él y sobre los otros, que él, el filósofo, en tanto que filósofo, y en su práctica filosófica, en su pensamiento filosófico, permanecerá, en relación al poder, independiente: se reirá del poder. Eso fueron los cínicos" (DyE, t III, p. 537).

Ahora bien, Foucault observa que a pesar de las pretensiones anti-despóticas de la filosofía, sin embargo, desde el siglo XIX han aparecido los "Estados filosóficos" de tipo más bien totalitario. Las filosofías occidentales "se han presentado a ellas mismas, según una relación de oposición esencial al poder y a su ejercicio ilimitado; pero el destino del pensamiento, ha hecho que entre más se les escucha, más el poder, más las instituciones políticas, penetran en su pensamiento, más sirven para autorizar las formas excesivas de poder" (DyE, t III, p. 540).

Foucault dice que "a partir de la Revolución francesa, a partir del fin del siglo XVIII y del inicio del siglo XIX, se ve entonces constituirse regímenes políticos que tienen ligas no simplemente ideológicas, sino orgánicas, habría que decir organizacionales, con los filósofos". En efecto, "el siglo XIX

ha visto aparecer en Europa algo que no había existido hasta entonces: los Estados filosóficos, quiero decir, los Estados-filosofías, las filosofías que son al mismo tiempo Estados. Estados que se piensan, se reflexionan, se organizan y definen sus elecciones fundamentales a partir de posiciones filosóficas, al interior de sistemas filosóficos y como la verdad filosófica de la historia” (DyE, t III, pp. 538-539). A pesar de que “todas esas filosofías han llegado a ser Estados eran sin excepción filosofías de la libertad” (DyE, t III, p. 539)¹⁸.

Se podría argumentar que verdaderamente “la filosofía no tiene nada que ver con el poder, que la vocación profunda, esencial de la filosofía es, tener relaciones con la verdad, o interrogar al ser” y que “si ella ha sido fácilmente traicionada” es porque ha ido “allá donde no debería ir y planteándose cuestiones que no eran las suyas” (DyE, t III, p. 540). Pero evidentemente las cosas son más complejas.

Aclaro: Foucault no está diciendo que la filosofía o los filósofos son simples ideólogos, no los está responsabilizando de los estados totalitarios, ni está diciendo que dichos estados se derivan directamente de los textos filosóficos, lo que está diciendo es que la tarea tradicional de la filosofía, la ilustrada, debe revisarse.

Por ello es legítimo y recomendable “interrogarse históricamente sobre los lazos extraños que en Occidente se han anudado entre esas filosofías y el poder ¿cómo esos lazos entre la filosofía y el poder se han podido transformar en el momento mismo en que la filosofía se daba como principio si no el contrapoder, al menos la moderación del poder, en el momento en que la filosofía debería decir al poder allá tu te quedas, no irás más lejos?, ¿se trata de una traición de la filosofía? ¿O es debido a que la filosofía ha sido siempre, secretamente, a pesar de lo que haya dicho, una especie de filosofía del poder? ¿Es que, después de todo, decir al poder: quédate allá, no es tomar, precisamente, virtualmente, secretamente, también, el lugar del poder, convertirse en la ley, y por consecuencia realizarse como ley?”.

Pero Foucault considera que, a pesar de todo, “quizá se podría pensar que hay todavía para la filosofía una cierta oportunidad de jugar un papel en relación con el poder, que no sería el papel de fundamento o de conducción del poder. Puede ser que la filosofía pueda jugar aún un papel del lado del contra-poder”; pero, señala Foucault, esto solamente será posible “a condición de que ese papel no consista más en hacer valer, de cara al poder, la ley misma de la filosofía, a condición de que la filosofía cese de pensarse o como pedagogía o como legislación” (DyE, t III, p. 540)¹⁹.

f) Rechazo de las concepciones existentes sobre el poder

La filosofía foucaultiana cuestiona y trata de separarse de las concepciones existentes del poder, tanto las concepciones de derecha como las de izquierda, lo cual no significa que las rechace totalmente o

¹⁸ Foucault se refiere al hegelianismo, a Nietzsche, al marxismo, etc.

¹⁹ En su entrevista “Pouvoirs et stratégies” de 1977, al plantearse la cuestión del Gulag, Foucault hace algunas aclaraciones sobre la crítica a las tecnologías políticas, principalmente nos previene sobre algunos defectos en los que puede caer esta. En efecto, Foucault advierte que bajo del pretexto de las “denuncias sistemáticas” no se debe instalar un eclecticismo acogedor, en el que pueden resguardarse numerosas maniobras (DyE t III, p. 418).

La analítica de los poderes debe:

a) Rechazar preguntarse partiendo de los textos de algunos teóricos “por qué error, desviación, desconocimiento, distorsión especulativa o práctica, la teoría ha podido ser hasta ese punto traicionada”; “por el contrario hay que interrogar a esos discursos, por muy antiguos que sean, a partir de la realidad” (DyE t III, p. 419). Lo que hay que preguntar es “qué es lo que en ellos ha permitido, lo que continúa justificando, lo que permite hoy día aceptar siempre la intolerable verdad”. En efecto, la cuestión de una tecnología política “no debe plantearse en términos de error (reduccionismo teórico) sino de realidad”.

b) “Rechazar localizar la interrogación exclusivamente al nivel de las causas”. Si se pregunta ¿cuál es la causa de X tecnología política? se hace de ella “una suerte de absceso, infección, degeneración, involución. No se la piensa más que negativamente; obstáculo a corregir”. La cuestión debe plantearse en términos negativos “el problema de las causas no puede ser dissociado del de su funcionamiento ¿a qué sirve, qué función asegura, en qué estrategias se integra?” (DyE t III, p. 419). Ningún tecnología es “un residuo o una consecuencia. Es un presente pleno” (DyE t III, p. 419).

c) “Rechazar darse... un principio de filtraje, un ley que sería interior a nuestro propio discurso o a nuestro propio sueño. quiero decir: renunciar a la política de las comillas”, es decir, no creer que basta con colocar comillas “infamantes e irónicas”. En realidad, nos dice Foucault, lo único que merece esas comillas es el idealismo que tenemos en la cabeza.

Hay que preguntarse por lo que permite, sobre el terreno, resistir, aquello que lo hace insoportable, que da el coraje para sublevarse “sobre qué se apoyan, qué es lo que les da su energía, qué es lo que opera en sus resistencia, qué es lo que los hace levantarse?” (DyE t III, p. 420).

Hay “rechazar la disolución universalizante en la ‘denuncia’ de todos los encierros posibles... no es una pregunta a plantearse uniformemente a toda sociedad que sea. Ella debe ser planteada específicamente”. Hay que hacer valer “la especificidad de la cuestión... contra todo reduccionismo teórico (que hace de ella un error visible a partir de los textos), contra todo reduccionismo historicista (que hace de ella un efecto de coyuntura aislable a partir de sus causas), toda denuncia utópica... toda disolución universalizante” (DyE t III, p. 420) (que plantearía la oposición entre el “seudo” y el verdadero”).

que proponga algo completamente diferente a ellas. Pero sí intenta hacer “una crítica de las concepciones corrientes del poder” (DyE, t IV, p. 214).

Foucault, en la ya mencionada entrevista con Pasquino y Fontana, dice “no se ve de qué lado, a la derecha o a la izquierda, se habría podido plantear el problema del poder. A la derecha, no era planteada más que en términos de Constitución, de soberanía, etc., por tanto, en términos jurídicos; del lado del marxismo, en términos de aparatos del Estado” (DyE t III, p. 146). Pero en ambos casos, dice Foucault, “la manera en la que se ejercía concretamente y en detalle, con su especificidad, con sus técnicas y sus tácticas, no se la buscaba, se contentaba con denunciar al otro, al adversario de una manera polémica y global” (DyE t III, p. 146)

Foucault observa que “el análisis político en el curso de los últimos cien años, o casi, ha estado siempre dominado sea por las teorías económicas, sea por una filosofía de la historia, digamos por los edificios importantes y un poco solemnes, como el marxismo” (DyE, t III, p. 377).

En un pasaje de “The Subject and Power”, ya citando antes, Foucault nos dice que muy pronto se dio cuenta que “para las relaciones de poder no teníamos herramientas de estudio. Podíamos recurrir solo a las maneras de pensar el poder basadas en modelos legales; esto es ¿qué es lo que legitima al poder? O podíamos recurrir a la manera de pensar el poder basadas en modelos institucionales; esto es ¿qué es el estado?” (SyP, p. 209).

En *El uso de los placeres* dice que “fue necesario... un desplazamiento teórico para analizar eso que se describe a menudo como las manifestaciones del ‘poder’; me había conducido a interrogarme sobre todo por las relaciones múltiples, las estrategias abiertas y las técnicas racionales que articulan el ejercicio de los poderes” (UP, p. 12, Tr., p. 9). También nos dice que “el análisis de la relaciones de poder de sus técnicas permitía enfrentarlas como estrategias abiertas, escapando a la alternativa de un poder concebido como dominación o denunciado como simulacro” (UP, pp. 10-11, Tr., p. 8).

La propuesta foucaultiana intenta ser, entonces, una propuesta diferente a las existentes.

g) La concepción negativa del poder

Antes he dicho que la concepción del poder que la filosofía foucaultiana cuestiona y de la que trata de separarse es la “concepción negativa del poder”. Dicha concepción se encuentra, según Foucault, en el pensamiento liberal, pasando por el marxismo, el psicoanálisis y la etnología, en el freudomarxismo. Se podrían mencionar los nombres de Hobbes, de Rousseau, etc., como representantes de ella, pero aquí la trataré de manera general, sin hacer referencia a autores particulares.

Una analítica del poder, nos dice Foucault, no puede constituirse más que liberándose de la representación del poder “jurídico-discursiva”, que se caracteriza por la idea de que el poder es negativo, represivo, y que tiene su modelo en la ley, que prohíbe y dice no, etc. (VS, p. 109, Tr., p. 100).

En *La voluntad del saber* Foucault menciona cinco rasgos principales de la concepción negativa del poder²⁰; en *Vigilar y castigar* también mencionaba otros cinco, así como en sus cursos de 1976 mencionaba otros tantos rasgos. Dichos rasgos en parte coinciden, así que en lugar de presentarlos por separado o elegir uno de ellos como el verdadero (como suele hacerse), lo que haré será tratar de sintetizarlos.

- *La relación negativa.* El primer rasgo de la concepción negativa del poder es, precisamente, el concebirlo como algo negativo, como algo que no puede sino limitar, reprimir, negar, etc.

En efecto, en *La voluntad del saber* nos dice que uno de los principales rasgos de la concepción negativa del poder es “la relación negativa” entre el poder y aquello sobre lo que se ejerce: “no se establece nunca una relación más que sobre el modo negativo; rechazo, exclusión, negación, barrera, o aún ocultación o máscara. El poder no ‘puede’ nada... salvo decir no; si algo produce, son lagunas o ausencias; elide elementos, introduce discontinuidades, separa lo que está unido, traza fronteras. Sus efectos toman la forma general del límite y de la carencia” (VS, p. 110, Tr., p. 101). Es decir no se piensa al poder sino “en términos negativos: rechazo, delimitación, barrera, censura. El poder es lo que dice no. Y el enfrentamiento con el poder así concebido no aparece más que como transgresión” (DyE t III, p. 423).

- *El naturalismo.* La concepción negativa del poder se caracteriza también por su “naturalismo”, es decir, por la idea de que existe algo, anterior e independiente del poder, una “naturaleza” o algo en sí

²⁰ Es importante aclarar que Foucault en dicho texto se refiere básicamente al dispositivo de la sexualidad, y que no es del todo adecuado, como voy a hacer, generalizar los rasgos de ese dispositivo a todos los dispositivos o formas de poder, pues una de las principales características de la filosofía foucaultiana es estudiar siempre casos concretos y a partir de sus análisis obtener instrumentos de análisis y conceptos. Sin embargo, creo es válido, hasta cierto punto, realizar su generalización, pero sin olvidar nunca que debe ser adecuar a cada caso concreto.

mismo, sobre lo cual se ejerce el poder, reprimiendo, impidiendo, etc., y que, entonces, esa naturaleza podría ser liberada, al levantar las represiones, prohibiciones, etc., que hace pesar sobre ella el poder, y que al hacer esto reaparecería libre y pura, como era antes de la acción del poder. La concepción naturalista del poder presupone, pues, a la concepción negativa y conduce a una idea liberacionista.

Lo anterior es lo que nos dice en "Entrevista a Michel Foucault": "una especie de locura viva, voluble y ansiosa que la mecánica del poder... habrían llegado a reprimir y a reducir al silencio" (DyE t III, p. 149).

También en "Non au sexe roi" nos dice que el naturalismo es "una cierta teoría, la idea de que bajo el poder, sus violencias y sus artificios, se debe encontrar las cosas mismas en su vivacidad primitiva... y también cierta elección estético-moral: el poder es malo, es feo, es pobre, estéril, marchito, muerto; y eso sobre lo que se ejercer el poder es bello, es bueno, es rico" (DyE t III, p. 265).

En *La voluntad del saber*, por su parte, nos dice que dicha concepción se caracteriza por la idea de que existe "una energía rebelde" y que el ejercicio del poder es "el juego entre una energía salvaje, natural y viviente, ascendiendo sin cesar desde lo bajo y un orden en lo alto que busca obstaculizarla" (VS, pp. 107-108, Tr., p. 99)²¹.

- *La unidad del dispositivo*. Otra característica de la concepción negativa del poder es presuponer que el Poder existe, que es una cosa o una sustancia, que es algo único, que todos los fenómenos de poder son manifestaciones de ese único principio, el cual actúa en todos lados y en todo momento de la misma manera. Eso es lo que llama Foucault "la unidad del dispositivo".

Según esto el poder se ejercería de la misma forma en todos los niveles, independientemente de los aparatos y de las instituciones: "de arriba abajo, en sus decisiones globales como en sus intervenciones capilares, cualesquiera que sean los aparatos o las instituciones sobre los que se apoya, actuaría de manera uniforme y masiva", habría, pues, "una forma general del poder" (VS, pp. 111-112, Tr., p. 103). La concepción negativa del poder presupone "la existencia primera de un punto central en un foco de soberanía que irradiaría las formas derivadas y discordantes" (VS, p. 122, Tr., p. 113). Lo cual "permite hacer valer el esquema de poder que es homogéneo en cualquier nivel que se sitúe y en cualquier dominio que sea" (DyE t III, p. 423).

El poder es "más o menos confusamente pensado como sistema unitario, organizado alrededor de un centro que es al mismo tiempo la fuente, y que, llevado por su dinámica, intenta extenderse siempre" (DyE, t IV, p. 214). Se busca, por tanto, "la forma única, el punto central del que todas las formas de poder derivarían por consecuencia o desarrollo" (DyE, t III, p. 124). Habría "al principio de las relaciones de poder, y como matriz general, una oposición binaria y global entre los dominadores y los dominados" que "se repetiría, de arriba abajo, y sobre grupos cada vez más restringidos hasta las profundidades del cuerpo social" (VS, p. 124, Tr., p. 114).

- *La instancia de la regla: la concepción jurídica del poder*. Si el poder es negativo, si su forma de acción tiene por objeto prohibir, limitar, etc., su modelo no puede ser sino la ley que establece la separación entre lo permitido y lo prohibido, que impide ciertos tipos de acción, que dice no, etc.

Otro rasgo de la concepción negativa del poder es lo que Foucault llama en *La voluntad de saber* "La instancia de la regla", es decir, "el poder sería, esencialmente... lo que dicta la ley, que establece un régimen binario de lo permitido y de lo prohibido. Lo que implica, entre otras cosas, "que el poder actúa pronunciando la regla", esto es, que domina mediante el lenguaje "o más bien por un acto del discurso que crea, por el hecho mismo de articularse, un estado de derecho. Habla y eso es la regla" (VS, p. 102, Tr., p. 110). Así "se define al poder como una ley que dice no" (DyE t III, p. 149) y como "teniendo sobre todo el poder la de la prohibición" (DyE t III, p. 149). En resumen, se caracteriza por "la reducción de los procedimientos de poder a la ley de la prohibición" (DyE t III, p. 423).

Según esto, "la operación fundamental del poder" es "una cuestión de palabras; enunciación de la ley, discurso de la prohibición. La manifestación del poder revela la forma pura del 'tú no debes'" (DyE t III, p. 423). Así, se supone que "el 'tú no debes', la oposición 'tú debes'/'tú no debes' es, en el fondo, la matriz de toda regulación de la conducta humana" (DyE, t IV, p. 184).

Y si el poder es equivalente a la ley, entonces "la forma pura del poder se encontraría en la función del legislador"; por eso Foucault la llama "jurídico-negativa" (VS, p. 102, Tr., p. 110). Pero con ello se "subjetiva" al poder (DyE t III, p. 423) pues "el poder es concebido como un gran sujeto absoluto

²¹ El humanismo está ligado al naturalismo, nos dice Foucault en "Naturaleza humana: Justicia vs. Poder", pues presupone que "existe una cierta naturaleza humana, que esa naturaleza humana ha adquirido derechos dentro de la sociedad actual, los derechos y las posibilidades que le permitirían su propia relación" (NH, p. 188).

-real imaginario, o puramente jurídico, no importa- que articula la prohibición”; un poder negativo supone, entonces, “un soberano cuyo papel es prohibir” (DyE t III, p. 423).

Otra de las concepciones del poder que la filosofía foucaultiana pone en cuestión es la concepción jurídica del poder, esto es, aquella que toma por modelo explicativo del poder al derecho y que concibe al ejercicio del poder jurídicamente.

En efecto, la concepción negativa del poder conduce a la concepción jurídica del poder: “cuando se define los efectos de poder por la represión, se da una concepción puramente jurídica de ese mismo poder” (DyE t III, p. 149).

Pero, dice Foucault, “el derecho no es ni la verdad ni la justificación del poder... La forma de la ley y los efectos de la prohibición... deben ser situados entre otros mecanismo no jurídicos” (DyE t III, p. 424).

En *La voluntad de saber* nos dice que “el análisis, en términos de poder, no debe postular, como datos iniciales, la soberanía del Estado, la forma de la ley o la unidad global de una dominación”, debido a que según Foucault “esas no son más que las formas terminales” (VS, p. 121, Tr., p. 112).

El problema, dice Foucault, es “corto circuitar o evitar ese problema, central para el derecho, de la soberanía y de la obediencia de los individuos sometidos a esa soberanía, y hacer parecer, en lugar de la soberanía y de la obediencia, el problema de la dominación y de la sujeción” (DyE t III, p. 178). Su analítica de los poderes intenta hacer eso, precisamente ²².

• *El poder como una propiedad: el economicismo.* Otra de las concepciones del poder que la filosofía foucaultiana cuestiona y rechaza es la que podríamos llamar “economicista”, esto es, la que toma como modelo a la economía para explicar el poder o que convierte a las relaciones de poder en simples medios de las relaciones económicas.

Foucault observa que “curiosamente, se conocen mejor las estructuras económicas de nuestra sociedad, han sido inventariadas y se las destaca mucho más que las estructuras del poder político” (VFJ, p. 38).

Foucault pregunta: “¿el análisis de los poderes puede, de una manera u otra, derivarse de la economía?” (DyE t III, p. 170). La respuesta de Foucault a esta pregunta es negativa: no, las relaciones de poder no se derivan de la economía, sino que son diferentes a ellas y son autónomas. Foucault rechaza la idea de que las relaciones de poder están subordinadas a la economía, es decir, que simplemente tienen la función de mantener las relaciones de producción y que su modelo principal es la economía (DyE t III, p. 170). En resumen, Foucault nos dice que “el poder no es simplemente mantenimiento y reconducción de las relaciones económicas; sino, en sí mismo, primeramente, relaciones de fuerza” (DyE t III, p. 170).

Es verdad que “las relaciones de poder ‘sirven’... pero no porque estén ‘al servicio’ de un interés económico, dado como primitivo, sino porque ellas pueden ser utilizadas en las estrategias” (DyE t III, p. 425).

Frente a la concepción simplista según la cual la política y las relaciones de poder serían parte de la “superestructura”, que reflejaría la “infraestructura” económica, dice que “un sistema de poder que penetra por tanto en la vida de los individuos y que lleva sobre su relación al aparato de producción, no se trata para nada de una superestructura” (DyE, t II, p. 430). Las formas de poder no están “por encima

²² En el tercer capítulo vimos como una de las formas en que Foucault presentó su trabajo fue en la forma de una “etnología de la cultura occidental”. Esta caracterización de su trabajo la encontramos desde mediados de los sesenta hasta principios de los setenta, pues a partir de mediados de los setenta aparece una cuestionamiento de la concepción del poder que subyace a la etnología, es decir, a la concepción del poder como un conjunto de reglas, lo cual supone, a su vez, una concepción negativa del poder. En dicho capítulo también di algunos argumentos en contra de la idea de que la filosofía foucaultiana puede ser entendida de esta manera; pues bien, en la analítica de los poderes encontramos otros argumentos en contra de tal idea.

La concepción negativa del poder, dice Foucault en “Pouvoirs et stratégies”, permite una serie de “beneficios epistemológicos”, principalmente “la posibilidad de ligarla a una etnología centrada sobre el análisis de las grandes prohibiciones de la alianza, y a un psicoanálisis centrado en los mecanismo de la represión” (DyE t III, p. 423). En efecto, dice Foucault en “As malhas do poder” de 1981, “la etnología ha intentado siempre detectar los sistemas de poder, en las sociedades diferentes a la nuestra, como siendo sistemas de reglas”; así el problema de la etnología sería saber “dónde está el poder, quién lo detenta, cuáles son las reglas que rigen el poder, cuál es el sistema de leyes que el poder establece en el cuerpo social”. Así la concepción del poder esta ligada a un tipo de etnología: la “etnología de la regla, etnología de la prohibición” (DyE, t IV, p. 184).

Se podrá decir que la crítica a la concepción negativa del poder no es nueva, que el psicoanálisis de Lacan, por ejemplo, la realizó mucho antes; y, en efecto, reconoce Foucault en *La voluntad de saber*, los psicoanalistas se han opuesto a la concepción negativa del poder como “represión”, pues suponen al poder y al deseo ligados: “la ley es constitutiva del deseo y de la carencia que lo instaura. La relación de poder estaría ya allí donde está el deseo” (VS, p. 108, Tr., p. 99). Pero desde el punto de vista foucaultiano ello no basta, pues con ello se sigue aceptando “la instancia de la regla”.

de las relaciones de producción, no las expresan tampoco pueden reconducirlas” sino que “están fuertemente arraigadas no solo en la existencia de los individuos sino también en las relaciones de producción pues para que existen estas es necesario que existan las relaciones de poder (VFJ, pp. 139-140).

Foucault además nos dice que no pueden entender “el desarrollo de las fuerzas productivas propias del capitalismo, ni imaginar sus desarrollo tecnológico” sin “los aparatos de poder” (DyE, t III, p. 201)²³.

Aclaremos, Foucault no niega las relaciones entre las relaciones de poder y las relaciones económicas, y mucho menos niega la importancia de las segundas. Lo que hace es afirmar la especificidad y autonomía de las relaciones de poder, lo que hace es negarse aceptar que las relaciones de poder son un mero reflejo de las relaciones económicas.

El economicismo de las teorías del poder se refleja de manera clara en la concepción del poder como “propiedad”.

Foucault dice que a pesar de las grandes diferencias entre la concepción jurídica del poder y la concepción marxista su punto en común es “el economicismo de la teoría del poder” (DyE t III, p. 170). En efecto, dicha concepción se encuentra representada principalmente por cierto tipo de marxismo, pero también en el iusnaturalismo o contractualismo del pensamiento liberal.

El contractualismo o iusnaturalismo es economicista pues concibe al poder como una propiedad o un bien, es decir, como “algo que se adquiere, que se arranca o que se comparte, algo que se guarda o se deja escapar” (VS, p. 123, Tr., p. 114). Para dicha concepción el poder es algo que “se intercambia” o “se retoma” (DyE t III, p. 170). El poder estaría “localizado aquí o allá”, “entre las manos de algunos” y sería “apropiado como una riqueza o un bien” (DyE t III, p. 181). Así el poder dividiría a los seres humanos en dos grupos: “aquellos que lo tienen y lo detentan explícitamente, y después los que no lo tienen y lo sufren” (DyE t III, p. 180)²⁴.

● *¿Por qué se acepta la concepción negativa del poder?* Foucault encuentra que en la concepción negativa se define al poder de “un modo extrañamente limitativo. Primero, porque sería un poder pobre en sus recursos, economizador de sus procedimientos, monótono en las tácticas que utiliza, incapaz de invención y como condenado a repetirse así mismo. Luego, porque sería un poder solo tendría el poder de decir ‘no’; incapaz de producir nada, apto solamente para plantear límites, sería esencialmente antienergía; tal sería la paradoja de sus eficacia: no poder nada, salvo hacer que el sometido no pueda nada tampoco. En fin, porque se trataría de un poder cuyo modelo sería esencialmente jurídico, centrado sobre el solo enunciado de la ley y el solo funcionamiento del interdicto”. Todos sus efectos se reducirían al “efecto de la sumisión” (VS, pp. 112-113, Tr., p. 104).

La concepción negativa del poder conduce a dos consecuencias: 1) “sea la promesa de una ‘liberación’”, una idea equivocada de la acción política; 2) la idea de que no hay escapatoria al poder (VS, p. 109, Tr., p. 101).

Entonces Foucault se pregunta “¿por qué se acepta tan fácilmente esta concepción jurídica del poder? ¿Y, por consiguiente, la elisión de todo lo que podría constituir la eficacia productiva, la riqueza estratégica, la positividad? En una sociedad como la nuestra en la que los aparatos de poder son tan numerosos, sus rituales tan visibles y sus instrumentos tan seguros, en esta sociedad que fue, sin duda, más inventiva que todas las otras en mecanismos de poder sutiles y finos ¿por qué esta tendencia a no reconocerlo más que bajo la forma negativa y descarnada de lo prohibido? ¿Por qué reducir los dispositivos de la dominación nada más al producto de la ley de la prohibición?” (VS, pp. 112-113, Tr., p. 104-105).

Foucault encuentra una razón histórica para ello, esencialmente consiste en que, efectivamente, el poder que se desarrolló en la Edad Media, fue un poder negativo, un poder que se ejerció a través de la

²³ Ahora bien, si es verdad que las relaciones de producción no pueden dar cuenta de las relaciones de poder ¿por qué existe este economicismo en las teorías del poder?

Una de las razones que Foucault encuentra en “Pouvoir et savoir” para el predominio de la concepción economicista del poder es que “el siglo XIX habría encontrado como problema mayor el de la miseria, el de la explotación económica, el de la transformación de la riqueza, el del capitalismo a partir de la miseria en aquellos mismos que producen la riqueza” (DyE, t III, p. 400). Así, “los intentos conceptuales, teóricos que teníamos en el espíritu no nos permitían tomar ese problema del poder, puesto que el siglo XIX, que nos había legado esos instrumentos, no había percibido ese problema más que a través de esquemas económicos” (DyE, t III, p. 401).

²⁴ En *Vigilar y castigar* Foucault dice que comúnmente se considera al poder como “propiedad”, que “se posee” y que “el ‘privilegio adquirido’ o conservado de la clase dominante” que “sus efectos de dominación” son atribuidos a una “apropiación” y que su ejercicio es concebido como “una conquista que se apodera de un territorio” (VC, p. 32, Tr., p. 33).

ley, que se formuló por medio del derecho y las concepciones modernas del poder se elaboraron tomando como modelo el ejercicio ese tipo de poder. Así, “a pesar de los esfuerzos realizados para separar lo jurídico de la institución monárquica y para liberar lo político de lo jurídico, la representación del poder continuó atrapada por ese sistema” (VS, p. 116, Tr., p. 107), es decir, “en el poder y el análisis político, no se ha cortado la cabeza al rey” (VS, p. 117, Tr., p. 108).

Sin embargo, dice Foucault, “pensar el poder a partir de esos problemas, es pensarlo a partir de una forma muy particular de nuestras sociedades: la monarquía jurídica” (VS, p. 117, Tr., p. 108) y aunque muchas de sus formas han subsistido “hemos entrado, desde hace siglos, en un tipo de sociedad donde lo jurídico puede cada vez menos codificar al poder y servirle de sistema de representación” (VS, p. 118, Tr., p. 109). En efecto, nos dice Foucault, “el problema no es recodificar los fenómenos actuales con los viejos conceptos históricos. Hay que designar, en lo que pasa actualmente, lo que hay de específico, dirigirse a esa especificidad y luchar contra ella, intentando analizarla y encontrarle las palabras y las descripciones que le conviene” (DyE, t III, pp. 386-387).

Por eso dice Foucault que “hay que construir una analítica del poder que no tome más al derecho por modelo, por código” (VS, p. 119, Tr., p. 110). Es necesario liberarse de la representación jurídica y negativa del poder y hay que hacerlo a través de una historia de las técnicas de poder que muestre que el poder es más complejo y positivo (VS, p. 119, Tr., p. 110)²⁵.

h) La analítica de los poderes foucaultiana

Una vez expuestos los principales rasgos de la concepción negativa del poder, pasará a presentar las características propias de la concepción foucaultiana del poder, es decir, de la analítica de los poderes.

Desde el principio indiqué que Foucault nunca habló de manera explícita de una “analítica de los poderes” para referirse a su estudio de los fenómenos de poder, que no existe ningún texto foucaultiano que lleve ese título y que ninguno de los grandes intérpretes ha dicho que así debe ser llamado dicho estudio. Sin embargo, el título no es totalmente arbitrario, pues en muchos textos Foucault habló de hacer un “análisis” del poder y confrontó ese trabajo con los intentos por elaborar una teoría del poder.

Precisamente en *La voluntad del saber* nos dice que su objetivo “es avanzar menos hacia una ‘teoría’ que hacia una ‘analítica’ del poder”. Y Foucault aclara que ello significa “la definición de un dominio específico que forman las relaciones de poder y la determinación de los instrumentos que permiten analizarlas” (VS, p. 109, Tr., p. 100). En otro texto nos dice que su objetivo es “efectuar un análisis diferencial de deferentes niveles de poder en la sociedad” (DyE, t II, p. 812). En “Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps”, una entrevista, dice que para él lo esencial es “una reelaboración de la teoría del poder” (DyE, t III, p. 231).

En “Le jeu de Michel Foucault” nos dice que su problema no es construir “una teoría de poder” pues “si se intenta edificar una teoría del poder se estará siempre obligado a considerarlo como surgido en un punto y en un momento dado, y se deberá hacer la génesis, después la deducción” (DyE, t III, p. 302).

En “The Subject and Power” se pregunta “¿necesitamos una teoría del poder?”. Y responde que “puesto que una teoría supone *a priori* una objetivación, no puede ser tomada como un base para el trabajo analítico. Pero este trabajo analítico no puede proceder sin una conceptualización progresiva. Y esta conceptualización implica un pensamiento crítico -una constante revisión-” (SyP, p. 209). Y agrega “la primera cosa es revisar lo que llamaría las ‘necesidades conceptuales’”, es decir, “tenemos que conocer las condiciones histórica que motivaron nuestra conceptualización. Necesitamos una conciencia histórica de nuestra circunstancia presente” (SyP, p. 209). Necesitamos partir de un “diagnóstico del presente”. En ese sentido lo que hace la analítica de los poderes es tratar de responder a la pregunta “¿cuáles son las relaciones de poder que actúan en una sociedad como la nuestra?” (DyE, t III, p. 377)

La filosofía foucaultiana no nos propone una *teoría* general del poder, sino que un *análisis* específico de las relaciones de poder reales, efectivas e históricamente. Foucault no propone un esquema ideal sino que plantea la necesidad de realizar investigaciones históricas sobre cómo efectivamente se ha ejercido el poder, en un momento y sociedad determinadas.

En ese sentido en un texto poco conocido, “La philosophie analytique de la politique” de 1978, Foucault habla de “una filosofía analítica-política”, “una filosofía que descansaría más sobre las relaciones de poder que sobre los juegos de lenguaje” y la cual “tendría como tarea analizar lo que pasa cotidianamente en las relaciones de poder, una filosofía que intentaría mostrar de qué se trata, cuáles son esas relaciones de poder, las formas, las apuestas, los objetivos” (DyE, t III, p. 541). Es decir, en lugar de

²⁵ Aquí, de nuevo, encontramos un autocuestionamiento foucaultiano, pues Foucault, en textos como “Préface à la transgression”, siguiendo a Bataille, aceptó implícitamente la concepción negativa del poder, en términos de la ley, la soberanía, la transgresión, etc.

preguntarse “qué es el poder” en abstracto, presuponiendo que es una esencia inmutable, lo que se propone es investigar la manera en que efectivamente se ejerce el poder.

La filosofía, nos dice Foucault debe plantearse como tarea “analizar, elucidar, volver visible, y por lo tanto, intensificar las luchas que se desarrollan alrededor del poder, las estrategias de los adversarios al interior de las relaciones de poder, las tácticas utilizadas, los focos de resistencia”. La filosofía debe dejar de plantear las cuestiones en términos de “el bien o del mal, sino en términos de existencia”; en lugar de preguntarse “¿el poder es bueno o malo, legítimo o ilegítimo, cuestión de derecho o de moral?”, debe liberarla de todos los obstáculos morales y jurídicos, y plantear simplemente “en el fondo, las relaciones de poder ¿en qué consisten?” (DyE, t III, p. 540).

Ahora bien, “las tecnologías políticas... tienen su historia, sus transformaciones, su funcionamiento y sus efectos” (DyE t III, p. 419). Por eso dice Foucault que un tipo de estudio como la analítica de los poderes que propone “no puede hacerse más que poco a poco, a partir de una reflexión (necesariamente histórica en alguna de sus dimensiones) sobre las situaciones dadas” (DyE t III, p. 427).

Foucault nos dice que es necesario “intentar reemplazar los análisis políticos que se puede hacer sobre la sociedad actual no tanto en el cuadro de una teoría coherente, sino sobre el fondo de una historia real” pues “es el fracaso de los grandes sistemas teóricos para hacer el análisis político actual lo que nos remite ahora a una especie de empirismo, que no es quizá muy glorioso, el empirismo de los historiadores” (DyE, t III, p. 377).

La analítica de los poderes parte, entonces, de la definición del dominio específico que constituyen las relaciones de poder y del ejercicio del poder e intenta determinar los instrumentos que permiten analizarlos.

La analítica de los poderes no es una teoría sobre la naturaleza esencial del poder sino que es un estudio de las relaciones de poder efectivas en una sociedad y momento históricamente determinados: estudia su función, lo que las mantiene y lo que permite cambiarlas. La analítica de los poderes el estudio de la manera en la que los seres humanos son gobernados, por sí mismos y por los otros; es el estudio de las técnicas y tecnologías de poder, en diferentes contextos institucionales e históricos, que permiten actuar sobre las acciones de los individuos o de los grupos. Para ella la tarea de la filosofía no es tanto vigilar, denunciar o limitar los excesos del poder sino, más bien, analizar la racionalidad política existente, hacer una “crítica de la razón política”.

La analítica de los poderes nos obliga a revisar y quizá a cambiar nuestra ideas sobre la política y sobre el ejercicio del poder.

• *El poder no solo reprime: también produce.* Frente a la concepción negativa del poder la filosofía foucaultiana nos presenta una concepción positiva del poder: el poder produce, incita, etc. Dicha concepción no niega los efectos negativos del poder, no dice que nunca se ha reprimido, que el poder jamás prohíbe, etc., sino que se propone corregir el simplismo que subyace a la concepción negativa del poder y busca devolver su complejidad a las relaciones de poder.

En *La verdad y las formas jurídicas* Foucault dice que “el poder no oprime por dos razones”: 1) “porque da placer, al menos a algunas personas. Hay toda una economía libidinal de poder, toda una erótica del poder”; 2) “el poder puede crear” (VFJ, p. 169).

En “Entretein sur la prison: le livre et sa méthode” nos dice que “si el poder no tuviera por función más que la de reprimir, sino trabajara más que bajo el modo de la censura, de la exclusión, del obstáculo, de la represión, a la manera de un gran superyo, si no se ejerciera más que de un modo negativo, sería muy frágil”; en efecto, “si es fuerte, es que produce efectos posibles al nivel del deseo... y también al nivel del saber” (DyE t II, p. 757).

En “Entrevista a Michel Foucault” pregunta “si el poder no fuera nunca más que represivo, si no pudiera otra cosa sino decir no, ¿cree verdaderamente que se llegaría a obedecerlo? Eso que hace que el poder prenda, que se lo acepte, es que no pesa solamente como una potencia que dice no, sino que atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos” (DyE t III, p. 149)

En “Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps”, nos dice que en el siglo XIX “la tecnología concerniente a la locura, de negativa se convirtió en positiva, de binaria se convirtió en compleja y multiforme” (DyE t III, p. 230). La filosofía foucaultiana no niega los mecanismos ni los efectos negativos del poder, sino que simplemente intenta “desplazar los acentos y hacer aparecer los mecanismos positivos, allá donde, comúnmente, se acentúa más bien los mecanismos negativos” (DyE t III, p. 230)²⁶.

²⁶ En “Non au sexe roi” Foucault señala que “las prohibiciones existen numerosas y fuertes. Pero ellas forman parte de una economía compleja, donde figuran al lado de las incitaciones, de las manifestaciones, de las valorizaciones. Son las

En “Sexualité et vérité”, ante el reproche de que ha negado la represión, dice que no ha pretendido de ninguna manera que no hay represión, sino que se pregunta “si, para descifrar las relaciones de poder... el conjunto de análisis estaba obligado a orientarse sobre el concepto de represión; o bien si no se podría mejor comprender las prohibiciones, las exclusiones y las disimulaciones insertándolas en una estrategia más compleja y más global que no esté ordenada sobre el rechazo como meta principal y fundamental” (DyE, t III, p. 137).

El carácter “positivo” o “productivo” del poder es, evidentemente, uno de los rasgos fundamentales para entender la explicación foucaultiana sobre las relaciones entre los saberes y los poderes.

- *Poderes y no un Poder.* Una de las principales críticas a la filosofía foucaultiana es acusarla de proponer una metafísica del Poder, es decir, afirmar que existe un único Poder que domina y explica todo. Frente a esto pueden citarse numerosos textos foucaultianos en donde no solo se niega esto, sino que cuestiona la idea de que existe un Poder, incluso se cuestiona la idea de su existencia, y se propone, en cambio, la idea de que lo que realmente existen son los poderes o, mejor dicho, las relaciones de poder, múltiples, dispersas y cambiantes.

Foucault reconoce que la palabra “poder” (*pouvoir*) “amenaza con introducir muchos malentendidos. Malentendidos concernientes a su identidad, su forma, su unidad” (VS, p. 121, Tr., p. 112)²⁷.

Una de las acusaciones que frecuentemente se le han hecho a Foucault es la proponer “una ontología del Poder con P mayúscula” y construir “círculo ontológico deduciendo el poder del poder” (DyE, t III, p. 630). Es decir, se supone que Foucault plantea que “habría de un lado un Poder... suerte de instancia lunar, supraterrrestre, y después las relaciones de infelices obligados a plegarse al poder” (DyE, t III, p. 631). En efecto, reduciendo los análisis de las tecnologías de poder a una especie de metafísica del Poder uno queda atrapado en un enfrentamiento dual “entre ese poder y las resistencias mudas, sordas, de las que no se dice nunca nada” (DyE, t III, p. 630).

La analítica de los poderes, en cambio, lo que propone es un análisis no del Poder sino de las relaciones de poder, pues para ella el Poder no existe. Esto lo podemos comprobar en los textos en los que supuestamente Foucault propuso una metafísica del poder.

En *La verdad y las formas jurídicas* nos dice que “no hay poder sino que, dentro de una sociedad, existen relaciones de poder extremadamente numerosas y múltiples, colocadas en diferentes niveles apoyándose unas sobre las otras y cuestionándose mutuamente. Relaciones de poder muy diferentes se actualizan en el interior de una institución”; en efecto, “las relaciones de poder son sutiles, múltiples y se dan en distintos niveles; no podemos hablar de un poder sin describir las relaciones de poder, tarea larga y difícil que acarrearía un largo proceso” (VFJ, p. 169)²⁸.

Hay que ser nominalista, dice Foucault en *La voluntad del saber*, “el poder no es una institución, no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se le presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada” (Vs, p. 123, Tr., p. 113).

En “Le jeu de Michel Foucault” nos dice que “el poder, eso no existe. Quiero decir, la idea de que hay, en un sitio dado, o emanando de un punto dado, algo que es el poder, me parece reposar sobre un análisis amañado, y que, en todo caso, no da cuenta de un número considerable de fenómenos. El poder

prohibiciones las que siempre se señalan. Quisiera hacer un poco para cambiar el decorado; atrapar, en todo caso, el conjunto de dispositivos” (DyE t III, p. 257)

En “Asiles. Sexualité. Prisons” nos dice que el poder “no consiste solamente en reprimir -impedir, oponer obstáculos, castigar- sino en penetrar más profundamente en eso, creando el placer, produciendo el saber. De tal manera que es muy difícil liberarse del poder, porque, si el poder no tuviera por función más que excluir, impedir o castigar... una toma de conciencia sería suficiente para suprimir sus efectos, o aun para subvertirlo”. Pero el poder “no se limita a reprimir, a limitar los accesos a la realidad, a impedir... el poder trabaja el cuerpo, penetra el comportamiento, se entremezcla con el deseo y el placer, y es en ese trabajo en donde hay que sorprenderlo” (DyE, t II, p. 772).

²⁷ En *La voluntad de saber* Foucault aclara primero lo que no quiere decir con esa palabra: “no quiero decir ‘el Poder’, como conjunto de instituciones y de aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos es un estado dado”; “no entiendo un modo de sujeción, que por oposición a la violencia, tendría la forma de la regla”; “no entiendo un sistema general de dominación ejercido por un elemento o grupo sobre otro, y cuyas efectos, por derivaciones sucesivas, atravesando el cuerpo social entero” (VS, p. 121, Tr., p. 112).

²⁸ En “As malhas du poder” nos dice que “no existe un poder, sino varios poderes. Poderes quiere decir las formas de dominación, las formas de sujeción, que funciona localmente” (DyE, t IV, p. 186); en efecto, lo que existen son “formas locales, regionales de poder, que tienen su propio modo de funcionamiento, su procedimiento y su técnica. Todas esas formas de poder son heterogéneas. No podemos, entonces, hablar del poder, si queremos hacer un análisis del poder sino que debemos hablar de los poderes e intentar localizarlos en su especificidad histórica y geográfica” (DyE, t IV, p. 187).

es en realidad las relaciones, un conjunto, más o menos piramidal, más o menos coordinado... (y sin duda más bien mal coordinado), de relaciones” (DyE, t III, p. 302). Y a dichas relaciones “hay que, en principio, dejarlas valer en su multiplicidad, sus diferencias, su especificidad, su reversibilidad, como relaciones de fuerza que se entrecruzan, reenvían las unas a las otras, convergen o al contrario se oponen y tienden a anularse” (DyE, t III, p. 124).

Lo que sostiene Foucault es que “no hay poder, sino relaciones de poder que nacen necesariamente como efectos y condiciones, de otros procesos”, que el poder “no es otra cosa que la fotografía instantánea de luchas y en continua transformación” (DyE, t III, p. 633)²⁹.

En la entrevista “Structuralisme et poststructuralisme” Foucault aclara que nunca habló de “un Poder (con una gran p) que dominaría el conjunto del cuerpo social y que le impondría su racionalidad” (DyE, t IV, p. 450). Aclara también que no es un “teórico del poder”; incluso dice que “en el límite diría que el poder no me interesa como cuestión autónoma, y si he sido conducido a hablar en varias ocasiones de esta cuestión del poder, es en la medida en la que el análisis político que estaba dado en los fenómenos de poder no me parecía capaz de dar cuenta de los fenómenos más finos y de los detalles” (DyE, t IV, p. 451).

Creo que es claro: Foucault no propone ni una teoría ni mucho menos una metafísica del poder.

- *Cómo se ejerce el poder (y no qué es el poder)*. La analítica de los poderes no se pregunta “¿qué es el poder?” o cuál es su esencia (preguntas que suponen que el Poder existe y que es algo), sino que se pregunta por “¿cómo se ejerce?”, por el poder como acto y como ejercicio.

En “Cours du 7 janvier 1976” Foucault nos dice que no hay que preguntar “¿qué es el poder?” porque dicha pregunta “sería precisamente una pregunta teórica que coronaría el conjunto” y que “la apuesta es determinar cuáles son en sus mecanismos, en sus efectos, en sus relaciones esos diferentes dispositivos de poder que se ejercen en diferentes niveles de la sociedad, en dominios y con extensiones tan variadas?” (DyE t III, p. 169).

En “The Subject and Power” Foucault dice que “para algunas personas, las preguntas sobre el ‘cómo’ del poder los limitaría a describir sus efectos, sin nunca relacionar estos efectos ni a las causas ni a una naturaleza básica. Esto haría del poder una sustancia misteriosa a la cual se vacilaría en interrogar en sí misma, sin duda porque preferirían no ponerla en cuestión. Procediendo de esta manera, la cual no es nunca explícitamente justificada, ellos parecen sospechar una especie de fatalismo. Pero su gran desconfianza indica la presuposición de que el poder es algo que existe con tres distintas cualidades: su origen su naturaleza básica y sus manifestaciones” (SyP, p. 216-217). Y aclara que si otorga “cierta posición privilegiada a la cuestión del ‘cómo’, no es porque se quiera eliminar las cuestiones del ‘qué’ y del ‘por qué’”, sino que lo que se quiere es “presentar estas cuestiones de manera diferente; mejor aún, saber si es legítimo imaginar a un poder que unifica en sí mismo un qué, un por qué y un cómo”. Incluso dice que “comenzar el análisis con el ‘cómo’ es sugerir que el poder como tal no existe. Por lo menos es preguntarse lo que se tiene en mente cuando se usan estos términos omniabarcantes y reificados; es sospechar que una configuración extremadamente compleja de realidades se deja escapar cuando se repite sin término la doble cuestión: ¿qué es el poder? y ¿de dónde viene el poder?; esta pequeña cuestión ¿qué pasa? a pesar de ser chata y empírica, una vez que se la escruta se ve que evita acusaciones de una metafísica o de una ontología del poder fraudulenta; y que más bien se intenta una investigación crítica sobre la temática del poder” (SyP, p. 217).

Así, la analítica de los poderes pregunta “‘cómo’ no en el sentido de ‘cómo se mantiene en sí mismo’ sino ‘¿Cómo se ejerce?’ y ‘¿Qué pasa cuando los individuos ejercen (como se dice) el poder sobre otros?’” (SyP, p. 217).

En resumen, “aproximarse al tema del poder por el análisis del ‘cómo’ es, por lo tanto, introducir varios cambios críticos en relación a la suposición de un poder fundamental. Es darse a uno mismo como objetivo de análisis a las relaciones de poder y no al poder en sí mismo” (SyP, p. 219)³⁰.

- *El poder como acción*. ¿Qué entiende, entonces, Foucault por ‘poder’?

En *La voluntad de saber* nos dice por “poder” entiende “la multiplicidad de las relaciones de fuerza que son inmanentes al dominio en el que se ejercen, y son constitutivas de su organización; el

²⁹ En “The Subject and Power” nos dice que “algo llamado Poder, con o sin mayúsculas, el cual supuestamente existiría universalmente en una forma concentrado o difusa, no existe” (SyP, p. 219).

En *Hermenéutica del sujeto* dice que entiende poder “en el sentido más amplio del término y no simplemente político, en lo que estas relaciones tienen de móviles, de transformables, de reversibles” (HS, p. 88).

³⁰ Hay que hacer, nos dice Foucault, “un análisis no de la representación del poder, sino del funcionamiento real del poder” (DyE, t IV, p. 186).

juego que por medio de luchas y de enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que esas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que forman una cadena o un sistema, o, al contrario, los desfases, las contradicciones que las aíslan las unas a las otras; las estrategias, por último, en las que toman efecto, y cuyo diseño general o la cristalización institucional toma cuerpo en los aparatos estáticos, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales” (VS, p. 122, Tr., p. 113)³¹.

Foucault en el texto anterior nos habla, fundamentalmente de las relaciones de poder y no exactamente del ejercicio del poder. Ya sabemos para la filosofía foucaultiana el poder no es una sustancia, no es una propiedad, ¿entonces qué es?

En *Vigilar y castigar* Foucault nos dice que el poder que “se ejerce”, que debe ser concebido, por consecuencia, como “estrategia” y que sus efectos de dominación deben ser atribuidos “a las disposiciones, a las maniobras, a las tácticas, a las técnicas, a los funcionamientos”, que debe ser descifrado como “una red de relaciones siempre tensas, siempre en actividad más que un privilegio que se podría detentar” (VC, p. 32, Tr., p. 33).

Foucault nos dice que el poder “se ejerce y no existe más que en su acto” (DyE t III, p. 170) y que “se ejerce a partir de puntos innumerables, y en el juego de relaciones desiguales y móviles” (VS, p. 123, Tr., p. 114). El poder solo existe en acto, en su ejercicio, y existe como resultado de una relación entre diferentes puntos, que no son iguales y que no están fijos. Si el poder tiene un ser, es un ser relacional y pasajero.

Pero “si el poder se ejercita ¿qué es este ejercicio?, ¿en qué consiste?, ¿cuál es su mecánica?” (DyE t III, pp. 170-171).

Fue hasta su texto “The Subject and Power” que Foucault aclaró de manera precisa lo que entendía por “ejercicio del poder”.

En dicho texto Foucault comienza diciendo que el poder propiamente dicho es aquel que “pone en juego relaciones entre individuos (o entre grupos)” pues si se habla de poder “suponemos que ciertas personas ejercen poder sobre otros”; en efecto, el término poder “designa relaciones entre parejas” (SyP, p. 217). Pero aclara que “el ejercicio del poder no es simplemente una relación entre compañeros, individuales o colectivos; es una manera en la cual ciertas acciones modifican a otras” (SyP, p. 219). Las relaciones de poder son, por consecuencia, “modos de acción más o menos considerados y calculados, los cuales estaban destinados a actuar sobre las posibilidades de acción de otras personas” (SyP, p. 239). El poder es un “particular modo de acción” (SyP, p. 239). Así, Foucault define al poder como “una manera en la que ciertas acciones pueden estructurar el campo de las acciones posibles. Por eso, lo que sería propio de una relación de poder es que esta es un modo de acción sobre acciones” (SyP, p. 222).

Lo importante es que “el poder solo existe cuando es puesto en acto. Incluso si, claro, está integrado en un campo de posibilidades dispares, apoyándose sobre estructuras permanentes” (SyP, p. 220). Precisamente “lo que define a la relación de poder es que es un modo de acción la cual no actúa directa e inmediatamente sobre los otros. En vez de eso actúa sobre sus acciones, una acción sobre una acción, sobre acciones que pueden aparecer en el presente o en el futuro” (SyP, p. 220). El poder, entonces, “es una estructura total de acciones apoyándose sobre acciones posibles; incita, induce, seduce, hace más fáciles o más difíciles; de manera extrema, constriñe y prohíbe absolutamente; no obstante, siempre es una manera de actuar sobre un sujeto actuante o sobre sujetos actuantes en virtud de sus acciones o de su capacidad de acción” (SyP, p. 221).

En resumen, el ejercicio del poder es un tipo de “conducta” (*behavior*) que “es al mismo tiempo ‘dirigir’ a los otros (de acuerdo con mecanismos de coerción los cuales son, en grados variados, estrictos) y una manera de comportarse en el interior de un cuerpo más o menos abierto de posibilidades. El ejercicio del poder consiste en guiar las posibilidades de conducta y coordinar las posibilidades que pueden surgir” (SyP, p. 221)³².

³¹ Las relaciones de poder son, nos dice Foucault en “Subjetivité et vérité”, “un dominio de las relaciones estratégicas entre los individuos o los grupos -relaciones que tienen por objeto la conducta del otro o de los otros y que tienen recursos, según los cuadros institucionales donde ellos se desarrollan, según los grupos sociales, según las épocas, y los procedimientos y tecnología divisorias” (DyE, t IV, p. 214).

³² Y a esa actividad Foucault la llama, en “The Subject and Power”, “Gobierno” (*Government*) entendiendo dicha palabra en el sentido que se le daba en el siglo XVI, es decir, como “la manera en la que la conducta de los individuos o de los grupos puede ser dirigida” (SyP, p. 239).

La analítica de los poderes se propone, “tomando como punto de partida la posibilidad de acción sobre la acción de otros (lo cual es coextensivo de cada relación social)”, analizar las “formas múltiples de disparidades individuales, de objetivos, de la aplicación dada del poder sobre nosotros mismos y sobre los otros, de la institucionalización parcial o

Foucault define, entonces, el ejercicio del poder como un tipo de acción, que tiene como fin actuar sobre otras acciones, pero, de manera más precisa, como la manera en que las posibilidades de acción se estructuran.

● *Especificidad de las relaciones de poder.* En las páginas anteriores he mostrado que Foucault rechaza la identificación de las relaciones de poder con las relaciones jurídicas o económicas. La analítica de los poderes foucaultiana nos dice que las relaciones de dominación tienen su configuración propia, una autonomía relativa y merecen ser estudiadas por separado.

En *La voluntad de saber*, Foucault indica que “las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto de otros tipos de relaciones (procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales)”, es decir, “las relaciones de poder no están en posición de superestructura, con un simple papel de prohibición o de reconducción”; por el contrario, “ellas les son immanentes; son los efectos inmediatos de las divisiones, desigualdades y desequilibrios, que se producen, y son recíprocamente las condiciones internas de esas diferenciaciones” y “tienen, allá donde actúan, un papel directamente productor” (VS, pp. 123-124, Tr., p. 114).

Foucault sostiene, en “Pouvoirs et stratégies”, que “las relaciones de poder están intrincadas con otro tipo de relaciones (de producción, de familia, de sexualidad) en las que juegan un papel a la vez de condicionante y de condicionado” (DyE t III, p. 425).

Foucault pregunta en “Precisazioni sul potere”: “¿las relaciones de poder no representan respecto, por ejemplo, de las relaciones de producción un nivel de realidad a la vez complejo y relativamente, pero solo relativamente, independiente?” y avanza la hipótesis de que “existe una especificidad de las relaciones de poder, un espesor, una inercia, una viscosidad un desarrollo y una inventiva que les es propia y que era necesario analizar” (DyE, t III, p. 629)

En “The Subject and Power” Foucault dice que muy pronto le pareció que “mientras que el sujeto humano está situado en relaciones de producción y de significación, está igualmente situado en relaciones de poder que son muy complejas” (SyP, p. 209) y que “pasen o no a través de los sistemas de comunicación, las relaciones de poder tienen una naturaleza específica. Relaciones de poder, relaciones de comunicación, capacidades objetivas no debe ser confundidas” (SyP, pp. 217-218)³³. Pero aclara que “esto no quiere decir que se trate de tres dominios separados” sino que “se trata de tres relaciones que de hecho siempre se traslapan, se soportan recíprocamente y cada una usa a las otras como instrumento”; además nos dice que “la coordinación entre esos tres tipos de relación no es ni uniforme ni constante. En una sociedad dada no hay un tipo general de equilibrio entre actividades finalizadas, sistemas de comunicación y relaciones de poder” (SyP, p. 218).

● *Capilaridad del poder.* Frente a la unidad del dispositivo propia de la concepción negativa del poder, a la idea de que existe un único poder, un Gran Poder, que es el principio de todas las manifestaciones de poder, que se ejerce de la misma manera en todos los niveles³⁴, la analítica de los poderes dice que el poder viene de todos lados.

universal en una variedad de grados, la organización más o menos deliberada, uno puede definir diferentes formas de poder. Las formas y las situaciones específicas del gobierno de hombres por otros en una sociedad dada, son múltiples; ellas están superpuestas, se cruzan, imponen sus límites, a veces cancelan a las otras, otras veces las refuerzan” (SyP, p. 224).

³³ Foucault también distingue a las relaciones de poder de las relaciones de comunicación: “sin duda la comunicación es una cierta manera de actuar sobre otra persona u otras personas. Pero la producción y circulación de elementos de significado puede tener como su objetivo o como su consecuencia ciertos resultados en el dominio del poder; estos últimos no son simplemente un aspecto de los primeros” (SyP, pp. 217-218).

³⁴ En el texto “póstumo” “La Fobie d’État”, Foucault dice que no se debe comenzar a analizar “en sí misma y por sí misma la naturaleza, la estructura y las funciones del Estado” ni considerar al estado como “una especie de universal político y por inferencias sucesivas” (VHI, p. 309) y que tampoco se debe tratar de “deducir todo ese conjunto de prácticas de una entidad que sería algo así como la esencia del Estado en sí misma y por sí misma” pues “el Estado no tiene esencia”. en efecto, nos dice Foucault, “el estado no es un universal; el Estado no es en sí mismo una fuente autónoma de poder; el Estado no es otra cosa que los hechos; el perfil, el desglosamiento móvil de una perpetua estatización o de perpetuas estatizaciones, de transacciones incesantes que modifican, desplazan, conmocionan o hacen decantarse insidiosamente, poco importa” (VHI, p. 309). El estado “no tiene entrañas” porque “no es otra cosa más que el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidad múltiple”. En la actualidad, dice Foucault, “ya no se trata de arrancar al Estado su secreto, cuento de pasar al exterior, y plantear al problema, del Estado, de investigaciones del problema del Estado a partir de las prácticas de gubernamentalidad” (VHI, p. 310).

Y Foucault dice, en “Michel Foucault. El filósofo responde”, que no cree que “el conjunto de los poderes que se ejercen al interior de una sociedad -y que aseguran en esta sociedad la hegemonía de una clase, de una élite o de una casta- se resumen completamente en el sistema de Estado. El Estado, con sus grandes aparatos judiciales, militares y otros, representa solamente la garantía, la armadura de toda una red de poder que pasa por otros canales, definición de esas vías principales” (DyE, t II, p. 812). Y nos también dice, en “L’Oeil du pouvoir”, que “se empobrece la cuestión del poder

Por ello es necesario, nos dice Foucault en “Cours du 14 janvier 1976”, “captar el poder en sus extremidades, en sus últimos lineamientos, allá donde deviene capilar” (DyE t III, p. 178) y hay que “tomar al poder en sus formas y en sus instituciones más regionales, allá donde el poder desbordando las reglas del derecho que lo organizan y lo delimitan, se prolonga más allá de sus reglas, se inviste en las instituciones, toma cuerpo en las tecnologías y se da los instrumentos de intervención material, eventualmente violenta” (DyE t III, p. 179). El poder, en efecto, “debe ser analizado como algo que circula o, más bien, como algo que funciona en cadena” (DyE t III, p. 180), pues “el poder funciona, el poder se ejerce en una red”. Hay que hacer, entonces, “un análisis ascendente del poder; es decir, partir de los mecanismos infinitesimales que tienen su propia historia, su propio trayecto, su propia técnica y táctica y después ver cómo esos mecanismos de poder, que tienen por lo tanto, su solidez de alguna manera, su tecnología propia, han sido y son aún investidos, colonizados, utilizados, doblados, transformados, desplazados, extendidos por los mecanismos más generales y las formas de dominación global” (DyE t III, p. 181).

En *La voluntad del saber* nos dice que “el poder viene de abajo” y que “las relaciones de fuerza múltiples que se forman y juegan en los aparatos de producción, las familias, los grupos restringidos, las instituciones sirven de soporte a amplios efectos de divergencia que recorren el conjunto del cuerpo social. Ellos forman entonces, un línea de fuerza general que atraviesa los enfrentamientos locales, y los unen” (VS, pp. 114-115, Tr., p. 124).

• *Inteligibilidad no subjetiva de las relaciones de poder.* Foucault plantea la tesis de que las relaciones de poder son inteligibles, racionales, pero a la vez no son subjetivas. Esto es, que no encuentran su explicación y su sentido en el interés, el querer de los sujetos. Pero también que las explicaciones no pueden limitarse a identificar a los sujetos que ejercen el poder, lo que desean y se proponen, etc.

“No se trata -nos dice Foucault en “Cours du 14 janvier 1976”- de analizar el poder al nivel de la intención o de la decisión”. Las preguntas pertinentes no son “¿quién por tanto, tiene el poder? ¿Qué es lo que tiene en la cabeza? ¿Qué es lo que buscan los que tienen el poder?” ni tampoco son “¿por qué algunos quieren dominar? ¿Qué es lo que buscan? ¿Cuáles es su estrategia de conjunto?”.

Lo que hay que hacer es estudiar el poder ahí donde su “intención”, “si hay intención, está enteramente investido al interior de las prácticas reales; estudiar el poder del lado de su cara externa, allá donde está en relación directa e inmediata con lo que se puede llamar, provisionalmente, su objetivo, su blanco, su campo de aplicación, allá, dicho de otra manera, donde se implanta, produce sus efectos reales” (DyE t III, p. 179)

En *La voluntad del saber* también plantea que “las relaciones de poder son a la vez inteligibles y no subjetivas”. Es decir, no son “inteligibles, por ser el efecto causal de otra instancia que los explicaría, la consciencia o la voluntad de un sujeto”, sino que son inteligibles porque “están de parte a parte, atravesadas por el cálculo, no hay poder que se ejerza sin una serie de miras y de objetivos”. Pero no resultan de “la elección o de la decisión de un sujeto individual”, no hay que buscar quién presida, gobierna, toma las decisiones, etc., “la racionalidad del poder es la de las tácticas... que se encadenan las unas a las otras, se llaman y se propagan, encuentran más allá su apoyo y su condición, dibujando finalmente dispositivos de conjunto” (VS, p. 115, Tr., p. 125). Así la lógica de las relaciones de poder es perfectamente clara pero “no hay personas para concebirlas y muy pocas para formularlas; carácter implícito de las grandes estrategias anónimas, casi mudas” (VS, p. 125, Tr., p. 116).

• *Omnipresencia.* Otra característica de las relaciones de poder, según Foucault, es su omnipresencia, es decir, que están presentes en toda relación social y en toda sociedad, por consecuencia. Lo cual no significa que todo sea poder o que toda relación social sea una relación de poder, pues evidentemente existen relaciones que no son de poder.

Una de las características que la filosofía foucaultiana señala en las relaciones de poder, es su “omnipresencia”. Esta característica merece varias aclaraciones, pues muchas críticas se han dirigido, con razón, a dicha cuestión.

Hay que reconocer que en momentos Foucault fue más allá de la simple constatación de su omnipresencia y casi llegó a afirmar toda relación humana es una relación de poder.

cuando se la plantea únicamente en términos de legislación, o de constitución, o en los solos términos del Estado o del aparato del Estado. El poder es algo mucho más complicado, mucho más denso y difuso que un conjunto de leyes o un aparato de Estado” (DyE, t III, p. 201).

Por ejemplo, en “Asiles, Sexualité, Prisons” Foucault nos dice que “cuando se hace el amor, se pone en juego a las relaciones de poder” (DyE, t II, p. 799) y que, incluso, “todas las relaciones de poder están esencialmente cargadas de erotismo” (DyE, t III, p. 802)³⁵.

Pero lo que debemos retener de lo que dice Foucault en ese texto es más bien la afirmación de que cuando habla del “funcionamiento del poder” no se refiere solamente “al problema del aparato del Estado, de la clase dirigente, de las castas hegemónicas... sino a toda una serie de poderes más y más tenues, microscópicos, que se ejercen sobre los individuos en sus comportamientos cotidianos y hasta en sus cuerpos”; en efecto, nos dice Foucault, “vivimos sumergidos en la malla política del poder y es ese poder el que está en cuestión... Ese es el gran problema contemporáneo” (DyE, t II, p. 771).

En “As malhas do poder” Foucault también dice que “las relaciones de poder no deben ser consideradas de una manera poco esquemática como, de un lado, están los que tienen el poder y, del otro, los que no lo tienen” pues “lo que da solidez a las relaciones de poder es que no terminan nunca, y no hay de un lado unos y del otro muchos; pasan por todos lados” (DyE, t IV, p. 201).

En “Pouvoirs et stratégies” nos dice que “el poder está ‘siempre ya ahí’; no se está nunca ‘fuera’, no hay ‘márgenes’ para la pirueta de aquellos que están en la ruptura” pero aclara que ello no significa que “hay que admitir una forma inacabable de dominación o un privilegio absoluto de la ley” o que de todas formas se está atrapado (DyE t III, p. 425), sino, simplemente, que “el poder es coextensivo del cuerpo social”

Hay “omnipresencia del poder”, nos dice en *La voluntad del saber*, no porque el poder sea omnipotente, sino “porque se produce a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto a otro”; en efecto, “el poder está en todos lados” porque “viene de todos lados” (VS, p. 122, Tr., p. 113).

En “The Subject and Power” Foucault dice que “las relaciones de poder están enraizadas profundamente en el nexo social” y que no son una superestructura social “cuya desaparición radical uno podría quizá soñar” pues “vivir en sociedad es vivir de modo que la acción sobre los otros es posible” (SyP, p. 222)³⁶. En efecto, nos dice Foucault, “una sociedad sin relaciones de poder solo puede ser una abstracción” (SyP, p. 223).

En “Un système fini face à une demande infinie” nos dice que “el hecho de que toda relación humana es en cierto grado una relación de poder” y que “evolucionamos en un mundo de relaciones estratégicas perpetuas”, pero que ello no significa que “toda relación de poder no es mala en sí misma” sino que “comporta siempre peligros” (DyE, t IV, p. 374)³⁷.

• *El modelo de la guerra.* Frente a los modelos jurídicos, económicos, etc., la filosofía foucaultiana nos dice que el mejor modelo para entender las relaciones de poder es el modelo de la guerra³⁸.

Pero es importante aclarar que cuando Foucault habla de la “guerra” no se refiere a una guerra ideal, a la “guerra de todos contra todos” o a una hipótesis contrafáctica, sino a las guerras reales, efectivamente emprendidas en la historia.

³⁵ En “Les rapports du pouvoir passent à l’intérieur des corps” Foucault nos dice, desde el título mismo de la entrevista, que “entre cada punto de un cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en familia, entre un maestro y un alumno, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple de un gran poder soberano sobre los individuos: ellas son más bien el suelo móvil y concreto sobre las que se vienen a anclar, las condiciones de posibilidad por las que pueden funcionar” (DyE t III, p. 232). Así “decir que ‘todo es político’ es referirse a toda esta omnipresencia de las relaciones de fuerza y a su inmanencia en un campo político” (DyE t III, p. 234).

³⁶ Pero Foucault aclara en “The Subject and Power” que “decir que no puede haber una sociedad sin relaciones de poder no es decir ni que las que están establecidas son necesarias, ni, de ningún modo, que el poder constituye una fatalidad en el corazón de las sociedades, de tal modo que no podría ser minado” (SyP, p. 223).

³⁷ Ahora bien, dice Foucault en “Interview de Michel Foucault”, la omnipresencia de las relaciones de poder no significa que todo sea malo sino que “al interior de una sociedad, de una institución política, todo es peligroso. El poder no es ni bueno ni malo en sí mismo. Es algo peligroso. El ejercicio del poder no es un mal que se toca sino una materia peligrosa, es decir, cuyo mal uso es siempre posible y puede tener consecuencias negativas más o menos graves” (DyE, t IV, p. 694).

³⁸ Es conocido el cuestionamiento que Foucault hizo al humanismo. No es el momento de abordar todas las razones de dicho cuestionamiento. Pero en su analítica de los poderes encontramos una de ellas. En efecto, en su diálogo “Par-delà le bien et le mal” dice que entiende por humanismo “el conjunto de los discursos por los cuales se dice al hombre occidental: ‘si bien tú no ejerces el poder, puedes a pesar de todo ser soberano. Mejor: entre más renuncies a ejercer el poder o mejor estés sometido a lo que se te impone, más serás soberano’. El humanismo es lo que ha inventado paso a paso esas soberanías sometidas”; y agrega: “el humanismo es todo eso por lo que en Occidente se ha obstruido el deseo de poder -prohibida la voluntad de poder, excluida la posibilidad de tomarlo-” (DyE t II, p. 226). Y lo que se debe buscar, dice Foucault, es “un ‘desometimiento’ (*desassujettissement*) de la voluntad de poder” (DyE t II, p. 227).

Foucault encuentra que en el pensamiento político y en el debate político se utilizan nociones o metáforas como “guerra de todos contra todos” o “lucha por la vida” o esquemas formales como “las estrategias” para analizar “las relaciones de fuerza” (DyE, t III, p. 268)³⁹.

Foucault observa que “se utiliza mucho en ciertos discursos políticos, el vocabulario de las relaciones de fuerza; la palabra ‘lucha’ (*lutte*) es una de las que se repiten más a menudo” pero que “se vacila a veces en sacar las consecuencias o incluso en plantear el problema que está sobreentendido por ese vocabulario: a saber ¿hay que analizar, sí o no, esas ‘luchas’ como peripecias de una guerra, hay que descifrarlas según un rejilla que sería la de la estrategia y de la táctica? ¿La relación de fuerza en el orden de la política es una relación de guerra?” (DyE, t III, p. 206).

Foucault dice que si es verdad que las relaciones de poder son esencialmente relaciones de fuerza, “los esquemas que se debe utilizar no deben ser tomados prestados de la psicología o de la sociología sino de la guerra. Y del arte de la guerra” (DyE, t III, p. 87). En efecto, Foucault pregunta, “si el poder es en sí mismo puesta en juego y desplegamiento de una relación de fuerzas... ¿no hay que analizarlo en principio y ante todo en términos de combate, de entrenamiento o de guerra” (DyE t III, p. 171). En el mismo texto, más adelante, Foucault pregunta “¿es del lado de la relación belicosa, del modelo de la guerra, del esquema de la lucha que se puede encontrar un principio de inteligibilidad y de análisis del poder político?” (DyE t III, p. 175)⁴⁰.

La respuesta de Foucault a estas preguntas, como se habrá ya adivinado, es positiva.

Frente a la hipótesis “Reich” (los mecanismos de poder serían esencialmente represivos)⁴¹, Foucault defiende la hipótesis “Clausewitz”: “la base de la relación de poder es el entrenamiento belicoso de fuerzas” (DyE t III, p. 172).

Foucault plantea como hipótesis que “el poder es la guerra, es la guerra continuada por otros medios”⁴². Lo cual implica que: 1) “las relaciones de poder tal como se inscriben en una sociedad como la nuestra, tienen esencialmente como punto de anclaje una cierta relación de fuerzas establecida en un momento dado, histórico, preciso, en la guerra y por la guerra” (DyE t III, p. 171), es decir, que “la política es la sanción y la reconducción del desequilibrio de las fuerzas manifiesto en la guerra”; 2) “al interior de esta ‘paz civil’, las luchas políticas, los enfrentamientos relativos al poder, las modificaciones de las relaciones de fuerza... todo eso, en un sistema político, no debería ser interpretado más que como

³⁹ Foucault dice, en “Le jeu de Michel Foucault”, que analizar las relaciones de poder en términos de lucha, como hace el marxismo, es mucho mejor que otras aproximaciones teóricas, pero que lo que le sorprende “en la mayor parte de los textos, si no de Marx, al menos marxistas, es que se mantiene en silencio (salvo quizá Trotski) lo que se entiende por lucha. Cuando se habla de lucha de clases ¿qué quiere decir aquí lucha? ¿Enfrentamiento dialéctico? ¿Combate político por el poder? ¿Batalla económica? ¿Guerra? ¿La sociedad civil atravesada por la lucha de clases? ¿Sería la guerra continuada por otros medios?” (DyE, t III, p. 311).

⁴⁰ Foucault en el resumen de su curso en el Collège de France de 1975-1976, “Il faut défrendre la société”, plantea las siguientes preguntas: “¿la guerra puede valer como instrumento de análisis de las relaciones de poder?”; “¿la guerra debe ser considerada como un estado de cosas primero y fundamental en relación al cual todos los fenómenos de dominación, de diferenciación, de jerarquización social deben ser considerados como derivados?”; “¿los procesos de antagonismo, de enfrentamiento o de luchas entre individuos, grupos o clases revelan en última instancia los procesos generales de la guerra?” (DyE, t III, p. 125); “¿el conjunto de las nociones derivadas de la estrategia o de la táctica pueden constituir un instrumento válido y suficiente para analiza las relaciones de poder?”; “las instituciones militares y guerras, de una manera general los procedimientos puestos en obra para llevar adelante la guerra ¿son de cerca o de lejos, directa o indirectamente, el núcleo de las instituciones políticas?” (DyE, t III, p. 125).

⁴¹ Foucault ve en los análisis en términos de “amor al poder”, “la falta de un análisis histórico preciso” y considera que “es una cierta forma de no platearse el problema del poder o más bien de plantearse de manera que no pueda ser analizarlo” (“Pouvoirs et stratégies”, DyE t III, p. 422).

⁴² A estas alturas quizá alguien se pregunta qué entiende Foucault por “política”. En realidad dicho término no forma parte del vocabulario foucaultiano; si bien es cierto que lo empleó en los años sesenta, sin embargo, desde los años setenta prefería hablar de relaciones de poder.

En “Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps” nos dice que “el conjunto de las relaciones de fuerza en una sociedad constituye el dominio de la política, y que una política es una estrategia más o menos global que intenta coordinar y finalizar esas relaciones de fuerza”. Ahora bien, Foucault dice que “la política no es lo que determina en última instancia (o lo que sobredetermina) las relaciones elementales y por naturaleza neutras. Toda relación de poder implica a cada momento una relación de poder (que es en cierto modo su corte instantáneo) y cada relación de poder reenvía, como a su efecto pero también como a su condición de posibilidad, a un campo político del que ella forma parte” (DyE t III, p. 233). Igualmente en una entrevista titulada en portugués “El poder, una bestia magnífica” dice que atribuye “a la política el sentido de lucha por el poder” (DyE, t III, p. 380).

La cuestión para Foucault, según nos dice en “Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps”, no es tratar de acabar con la política sino, más bien, de “inventar... las estrategias que permitirán a la vez modificar esas relaciones de fuerza y coordinar la manera en la que esta modificación sea posible y se inscriba en la realidad. Es decir, el problema no es definir una posición política... sino imaginar y hacer existir nuevos esquemas de politización” (DyE, t III, p. 234).

la continuación de la guerra”; 3) “la decisión final no puede venir más que de la guerra, es decir, de una prueba de fuerzas donde las armas, a fin de cuentas, deben ser jueces. El fin de la política sería la última batalla, es decir, que la última batalla suspendería al fin, y al fin solamente, el ejercicio del poder como guerra continuada” (DyE t III, p. 172).

La guerra y la política, dice Foucault, son dos estrategias diferentes “para integrar las relaciones de fuerza desequilibradas, heterogéneas, inestables, tensas” (VS, p. 123, Tr., p. 114).

Ahora bien, en el esquema de la “guerra” “la oposición pertinente no es la de lo legítimo y de lo ilegítimo... sino la oposición de lucha y sumisión” (DyE t III, p. 173).

En *Vigilar y castigar* también nos dice que al poder se le debe dar por modelo la “batalla perpetua”, que se debe estudiar “el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas y a veces reconduce la posición de los que son dominados”, pues “los invade, pasa por ellos y a través de ellos; toma apoyo sobre ellos tanto como ellos mismos, en su lucha contra él, toman apoyo a su vez en las *prises* que se ejercen sobre ellos” (VC, p. 32, Tr., pp. 33-34).

Foucault reconoce que “sobre una serie de puntos está insuficientemente elaborado... porque creo igualmente que esas dos nociones de ‘represión’ y de ‘guerra’ deben ser considerablemente modificadas sino, quizá, al límite, abandonadas” (DyE t III, p. 173) ⁴³.

El modelo que propone para entender no solamente las relaciones de poder, sino incluso la historia es el modelo “de la guerra y de la batalla”, pues la historia que nos atraviesa nos determinan “es belicosa”; lo cual no quiere decir que sea “absurda e incoherente. Es al contrario inteligible y debe ser analizada hasta en sus menores detalles: pero, según una inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas” (DyE t III, p. 145) ⁴⁴.

Ahora bien si se toma como modelo a la guerra, entonces la historia debe ser descrita “como si estuviera haciendo una batalla: cuando no se atiene a la descripción, cuando se quiere intentar explicar la victoria o la derrota, hay que plantear los problemas en términos de estrategias, y preguntar: ¿por qué eso funciona? ¿Por qué se ha conseguido?” (DyE, t III, pp. 311-312) ⁴⁵.

⁴³ En el “Cours du 14 janvier 1976” Foucault dice que lo que se propone hacer (cosa que en realidad no cumplió, y más bien abandonó con el tiempo) es “el análisis de las instituciones militares en su funcionamiento real, histórico, en nuestras sociedades, desde el siglo XVI hasta nuestro días” (DyE t III, p. 175).

⁴⁴ La filosofía foucaultiana está sin duda a años luz de la “filosofía tradicional, universitaria, espiritualista, como se quiera, en la que la relaciones entre individuados eran esencialmente consideradas como relaciones de comprensión, relaciones de tipo diálogo, de tipo verbal, de tipo discursivo: se comprende, o no se comprende” (“Radioscopie de Michel Foucault”, DyE, t II, p. 799). Foucault está a años luz de Habermas y Gadamer.

⁴⁵ Alguien, con razón, se preguntará cuál es la concepción de la “justicia” de Foucault. Es decir, si Foucault rechaza la concepción jurídica del poder, y si tradicionalmente se opone la justicia a los excesos del poder, entonces ¿cómo oponerse a dichos excesos sin recurrir a la justicia? ¿Qué sentido tiene hacer un cuestionamiento del poder, como hace la filosofía foucaultiana, sin apelar a la justicia?

En su diálogo con Chomsky, Foucault trata el tema. El título que se le dio a la entrevista “Justicia vs. Poder” nos da una idea de los malentendidos a los que puede dar lugar la postura foucaultiana: Foucault sería un descendiente directo de Calicles, pues frente a la Justicia opondría el Poder, la Voluntad del más fuerte.

Lo que dice Foucault a propósito de la “naturaleza humana” creo que es válido respecto a lo que después dice sobre la justicia. Foucault dice que si se acepta la idea de que existe una “justicia” en sí, universal y eterna, si uno cree en eso, “¿no se arriesgará a definir(*la*)... en términos tomados prestados de nuestra sociedad, de nuestra civilización, de nuestra cultura?” (NH, p. 188). La verdad es que esa noción ha sido construida “dentro de nuestra civilización, en el interior de nuestro tipo de conocimiento y nuestra forma de filosofía, y que como resultado forman parte de nuestro sistema de clases; y uno no puede, por muy lamentable que resulte, presentar las nociones para describir o justificar una lucha que debería -y que debería en principio- derribar los fundamentos mismos de nuestra sociedad. Esta es una extrapolación para la cual no puedo yo encontrar una justificación histórica” (NH, p. 202). Por eso dice Foucault que la idea de justicia es “en sí una idea que en realidad ha sido inventada y puesta a funcionar, en diferentes tipos de sociedad, como un instrumento de un determinado poder político y económico, como un arma contra ese poder” (NH, p. 199).

Foucault acepta que “es verdad que en todas las luchas sociales existe una cuestión de ‘justicia’. Por decirlo con mayor precisión, la lucha contra la justicia, clacista, contra la injusticia, forma parte siempre de la lucha social... Pero si la justicia está en juego en una lucha, es en tanto que resulta un instrumento de poder, no es en la esperanza de que, finalmente, una día en esta sociedad o en otra, la gente será recompensada, de acuerdo con sus méritos o castigada según sus faltas. Mejor que pensar en la lucha en términos de ‘justicia’, uno debe enfatizar la justicia en términos de lucha por el poder” (NH, p. 195). Y Foucault nos dice que “el proletariado no lucha una guerra contra la clase dominante porque estime que dicha guerra es justa; el proletariado guerrea contra la clase gobernante porque, por primera vez en la historia quiere tomar el poder y dado que así derribará el poder de la clase dominante, considera que semejante guerra es justa” (NH, p. 196). Así “uno no habla en términos de justicia, sino en términos de poder” (NH, p. 198).

En *La verdad y las formas jurídicas* nos dice que “para los auténticos revolucionarios apoderarse del poder significa arrancar un tesoro de las manos de una clase para entregarlo a otra” (VFJ, p. 170).

Pero Foucault aclara que “la pura y simple afirmación de una ‘lucha’ no puede servir de explicación primera y última para el análisis de las relaciones de poder. Ese tema de la lucha no se convierte en operativo más que si se establece concretamente, y a propósito de cada caso, quién está en lucha, a propósito de qué, cómo se desarrolla la lucha, en qué lugar, a propósito de qué, según qué racionalidad” (DyE, t III, p. 206). Así el análisis debe hacerse “en términos de genealogía de las relaciones de fuerza, de los desarrollos estratégicos, de tácticas” (DyE t III, p. 145)⁴⁶.

i) Diferencias entre el poder y la violencia

Una de las críticas que ha recibido la analítica de los poderes foucaultiana es que ella confunde las relaciones de poder con las relaciones de fuerza física, es decir, que confunde e identifica al poder con la fuerza o la violencia.

Ciertamente en algunos textos de los años setenta no existe una distinción clara entre ellas. De hecho Foucault habló de las relaciones de poder como relaciones de fuerza y habló del poder como algo fundamentalmente físico. En ese sentido tienen razón algunos críticos al señalar la necesidad de una aclaración de Foucault al respecto. Y, en efecto, ella se dio en el texto, fundamental como se habrá visto, “The Subject and Power”. Pero se equivocan la mayoría al seguir cuestionado la propuesta foucaultiana sin haber tomado en cuenta esta aclaración y por no haber corregido, a su vez, sus críticas.

En “Pouvoir et corps” Foucault dice que “nada es más material, nada es más físico, más corporal que el ejercicio del poder” (DyE, t II, p. 756). Pero Foucault se está oponiendo aquí a la idea de que el ejercicio del poder se limita al nivel de la representación o a los efectos ideológicos sobre la conciencia.

En “The Subject and Power” Foucault dice que “con respecto a este poder es necesario distinguir el que se ejerce sobre las cosas y da la capacidad de modificarlas, de usarlas, de consumirlas, de destruirlas -un poder que surge de aptitudes directamente inherentes al cuerpo o transmitidas por instrumentos externos. Digamos aquí que se trata de una ‘capacidad’” (SyP, pp. 217-218)

Foucault nos dice que “una relación de violencia actúa sobre el cuerpo o sobre las cosas; fuerza, dobléa, rompe, destruye, o cierra la puerta a todas las posibilidades. Su polo opuesto solo puede ser la pasividad, y si encuentra alguna resistencia no tiene otra opción sino tratar de minimizarla” (SyP, p. 220). En cambio, “una relación de poder solo puede ser articulada sobre la base de dos elementos los cuales son indispensables, si es realmente una relación de poder; que ‘el otro’ (aquel sobre el cual el poder es ejercido) sea reconocido y mantenido hasta el fin como una persona que actúa; y que, de cara a la relación de poder, todo un campo de respuestas, de reacciones, de resultados y de posibles invenciones puede abrirse” (SyP, p. 221). En pocas palabras una relación del poder siempre implica la posibilidad de la resistencia o la existencia de la libertad.

Por cierto que para Foucault el poder tampoco “está en función del consenso. En sí mismo no es una renuncia de la libertad una transferencia de derechos, el poder de cada uno y de todos delegado a unos pocos... La relación de poder puede ser el resultado de un consenso *a priori* o permanente, pero no es por naturaleza la manifestación de un consenso” (SyP, p. 220)⁴⁷.

⁴⁶ Si el modelo de las relaciones de poder es la guerra, entonces el concepto de “estrategia” o de “táctica” tiene que ser central. De nuevo, en “The Subject and Power”, Foucault lo precisa lo que entiende por “estrategia”.

La palabra “estrategia” (*strategy*) puede emplearse en tres sentidos: 1) “para designar los medios empleados para conseguir cierto fin” (SyP, p. 224); 2) “para designar la manera en la que participante en un cierto juego actúa con miras a lo que él piensa debería ser la acción de los otros y lo que considera que los otros piensan que será la suya; es de esta manera que uno busca tener la ventaja sobre los otros” (SyP, p. 224); 3) “para designar los procedimientos usados en una situación de confrontación para privar al oponente de sus medios de combate y para obligarlo a renunciar a la lucha; por consiguiente, es una cuestión de medios destinados a obtener una victoria”. La estrategia existe “en las situaciones de enfrentamiento -guerra o juegos- donde el objetivo es actuar sobre el adversario de manera que se vuelva imposible la lucha para él” (SyP, p. 225). Incluso Foucault define a la “estrategia” como “la elección de las soluciones ganadoras”. En efecto, “uno puede llamar estrategia de poder a la totalidad de los medios puestos en acción para implantar efectivamente el poder o para mantenerlo. Uno puede también hablar de una estrategia propia de las relaciones de poder en la medida de que constituyen modos de acción sobre los otros. Uno puede, por consiguiente, interpretar los mecanismos puestos en juego en las relaciones de poder en términos de estrategias. Pero lo más importante es, obviamente, la relación entre relaciones de poder y estrategias de confrontación” (SyP, p. 225).

⁴⁷ Foucault nos dice, en “Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps”, que “hay que desconfiar de toda la temática de la representación que obstaculiza los análisis del poder. Ese fue durante mucho tiempo la propuesta del saber: cómo las voluntades individuales podían ser representadas en una voluntad general”; sin embargo, el problema de la representación “no da cuenta ni de la complejidad de los mecanismos ni de su especificidad ni de sus apoyos, complementariedades, y a veces bloqueos, que esta diversidad explica”; en verdad, “el poder no se construye a partir de las voluntades... el poder se construye y funciona a partir de los poderes, de multitudes de cuestiones y de efectos de poder” (DyE t III, p. 232).

Así, “a pesar de que el consenso y la violencia son los instrumentos o los resultados, no pueden constituir el principio o la naturaleza básica del poder”, pues “en sí mismo, el poder no es violencia, no es consentimiento que, implícitamente, se renueva” (SyP, p. 221).

La filosofía foucaultiana, última instancia, lejos de conducir o identificar al poder con la violencia (o con el consenso) los diferencia y establece su autonomía, aunque también sus relaciones de mutua implicación.

j) Las resistencias

Otro problema relacionado con la concepción foucaultiana del poder se encuentra en las “resistencias”: en efecto, ¿qué son?, ¿qué función cumplen?, ¿por qué existen?, ¿la filosofía foucaultiana es coherente cuando habla de ellas?, etc.

En los textos de los años setenta Foucault no habló de la libertad, sino de las “resistencias” (*resistences*)⁴⁸. Las resistencias son la contrapartida del poder: si las relaciones de poder son múltiples, dispersas y cambiantes; si no existe el Poder sino las relaciones de poder, igualmente no existe la Resistencia sino las resistencias.

En *Vigilar y castigar*, el mismo texto en el que Foucault presentó su concepción del poder, nos dice que las relaciones de poder “no son unívocas, difieren sus puntos innumerables de enfrentamiento, focos de inestabilidad cada uno de los cuales comporta sus riesgos de conflicto, de luchas, de inversiones al menos transitorias de las relaciones de poder (VC, p. 32, Tr., p. 34)⁴⁹. Y esos “puntos de enfrentamiento”, esos “focos de inestabilidad” y de “riesgo” son precisamente las resistencias.

Ahora bien, Foucault indica, en “L’œil du pouvoir”, que “es necesario analizar... el conjunto de resistencias... en términos de táctica y de estrategia, diciéndose que cada ofensiva de un lado sirve de punto de apoyo a una contraofensiva del otro lado. El análisis de los mecanismos de poder no tiende a mostrar que el poder es a la vez anónimo y siempre vencedor. Se trata al contrario de marcar las posiciones y los modos de acción de cada uno, las posibilidades de resistencia y de contraataque de unos y de las otras” (DyE, t III, p. 206).

En *La voluntad del saber*, otro texto en el que Foucault presentó su concepción del poder (y en el cual se basan fundamentalmente tanto los intérpretes como los críticos), nos dice que “donde hay poder, hay resistencia” y que la resistencia “no está nunca en posición de exterioridad en relación al poder”; en efecto, debido al carácter “estructuralmente relacional de las relaciones de poder”, “ellas no podrían existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: éstos juegan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo” y “esos puntos de resistencia están presentes en toda la red del poder. No hay, por tanto, en relación al poder un lugar del gran Rechazo” (VS, p. 116, Tr., p. 126).

Las resistencias por definición no pueden existir más que en el campo estratégico de las relaciones de poder” (VS, p. 116, Tr., p. 126), lo cual significa que “las resistencias no dependen de algunos principios heterogéneos, pero no son por eso engaño o promesa necesariamente frustrada”, sino que “son el otro término, en las relaciones de poder”. Además están “distribuidas de manera irregular”, son móviles y transitorias y surcan las “estratificaciones sociales y las unidades individuales”, aunque pueden ser “codificadas” (VS, p. 117, Tr., p. 127)⁵⁰.

⁴⁸ En algunos textos de los años setenta Foucault habló de la “plebe” (*plèbe*) para referirse a aquello que resiste al poder. sin embargo, en su texto “Pouvoirs et stratégies” hace algunas aclaraciones al respecto. Nos dice que “no hay, sin duda, que concebir a la ‘plebe’ como el fondo permanente de la historia, el objetivo final de todas las sujeciones, el foco nunca apagado de todas las revueltas. No existe, sin duda, una realidad sociológica de la ‘plebe’. Pero hay siempre algo, en el cuerpo social, en las clases, en los grupos, en los individuos mismos lo que escapa de cierta manera a las relaciones de poder; algo que no es la materia primera más o menos dócil o resistente, sino que es el movimiento centrífugo, la energía inversa, lo que escapa (*l’échappée*)” (DyE t III, p. 421). En efecto, “la plebe no existe, sin duda, pero existe ‘de la’ plebe. Hay de la plebe, en los cuerpos, y en las almas, hay en los individuos, en el proletariado, y hay en la burguesía, pero con una extensión, unas formas, una energía, irreductibilidades diversas. Esta parte de la plebe, es menor el exterior en relación a las relaciones de poder, que su límite, su reverso, su contragolpe; es lo que responde a todo avance del poder por un movimiento por el que se libera de él; es lo que motiva todo nuevo desarrollo de las redes de poder”. Por ello, dice Foucault, “partir del punto de vista de la plebe, que es el del reverso y el del límite en relación al poder, es por tanto indispensable para hacer el análisis de los dispositivos; a partir de ahí pueden comprenderse su funcionamiento y sus desarrollos” (DyE t III, p. 422).

⁴⁹ Foucault aclara, en *Vigilar y castigar*, que “el derrumbamiento de esos ‘micropoderes’ no obedece, por tanto, a la ley de todo o nada; no está adquirida de una vez por todas por un nuevo control de los aparatos ni por un nuevo funcionamiento o una destrucción de las instituciones; en revancha, cada uno de sus episodios localizados no pueden inscribirse en la historia si no por los efectos que induce sobre toda la red en la que están prendidos” (VC, p. 32, Tr., p. 34).

⁵⁰ En su entrevista “Non au sexe roi” nos dice que no plantea “una sustancia de la resistencia frente a la sustancia del poder” sino que simplemente dice “desde que hay una relación de poder hay una posibilidad de resistencia. No estamos

Contra posibles críticas Foucault nos dice, en una entrevista de los años ochenta, “Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and the Politics of Identity”, que lo que afirma no es que el poder siempre vence o que no se puede escapar a él, sino, por el contrario, que “no estamos atrapados” y aclara que “eso quiere decir que tenemos siempre la posibilidad de cambiar la situación; que esa posibilidad existe siempre. No podemos ponernos afuera de la situación, ninguno de nosotros es libre de toda relación de poder. Pero podemos siempre transformar la situación. No he querido decir, por tanto, que estamos siempre atrapados, sino, al contrario, que estamos siempre libres. En fin, en breve, que hay siempre la posibilidad de transformar las cosas” (DyE, t IV, p. 740). En efecto, “si no hubiera resistencia, no habría relaciones de poder. Porque todo sería simplemente una cuestión de obediencia. Desde el momento en que el individuo está en la situación de no hacer lo que quiere, debe utilizar las relaciones de poder. La resistencia viene, por tanto, primero y ella permanece superior a todas las fuerzas del proceso; ella obliga, bajo su efecto, a cambiar a las relaciones de poder. Considero, por tanto, que el término ‘resistencia’ es la palabra más importante, la palabra-clave de esta dinámica” (DyE, t IV, p. 741).

Resumamos lo que nos dice Foucault: toda relación de poder implica la posibilidad de resistencia, pues sin esa posibilidad no existe relación de poder; siempre existe, entonces, posibilidad de resistir, pero no existe una gran Resistencia, sino que cada resistencia es siempre específica y delimitada a determinada situación.

Frente a muchas interpretaciones y críticas Foucault incluso define el poder “como serie de relaciones complejas, difíciles, nunca funcionalizadas y que en cierto sentido no funcionan nunca. El poder no es omnipotente, omnisapiente, al contrario. Si las relaciones de poder han producido formas de investigación, análisis de los modelos de saber, es precisamente porque no es omnisapiente sino que era ciego, porque se encontraba en un *impasse*. Si se ha asistido al desarrollo de tantas relaciones de poder, de tantos sistemas de control, de tantas formas de vigilancia, es precisamente porque el poder era siempre impotente” (DyE, t III, p. 629).

Muchas de las críticas a la filosofía foucaultiana, podemos afirmarlo ya, están profundamente equivocadas, pues en los mismos textos en los que Foucault plantea su concepción del poder señala al mismo tiempo el papel de las resistencias. Muchas interpretaciones están igualmente equivocadas pues Foucault no apela a un Otro del Poder ni a un Afuera, sino a resistencias, minúsculas e inmanentes como lo son los poderes⁵¹.

nunca atrapados por el poder: se puede siempre modificar la empresa, en las condiciones determinadas y según una estrategia precisa” (DyE t III, p. 267). En “Pouvoir et Savoir” nos dice también que “las relaciones de poder suscitan necesariamente, llaman a cada instante, abren la posibilidad a una resistencia, y es porque hay la posibilidad de resistencia y resistencia real que el poder de aquel que domina intenta mantenerse, con tanta más fuerza, cuanto la astucia y la resistencia es más grande” (DyE, t III, p. 407) En efecto, reitera en “Pouvoirs et stratégies” que “no hay relaciones de poder sin resistencias, ellas son tanto más reales y más eficaces cuando se forman allí mismo en donde se ejercen las relaciones de poder; la resistencia al poder no tiene que venir de más allá para ser real, sino que ella no está atrapada por ser compatriota del poder” (DyE t III, p. 425). Las resistencias no están más allá de las relaciones de poder sino que les son inmanentes, pero no por eso son falsas resistencias, pues no hay otras resistencias que estas.

⁵¹ En algunos textos de finales de los años setenta, Foucault comenzó a hablar de los “sublevamientos”. En “Inutile de se soulever?” de 1979, uno de los polémicos escritos sobre la revolución iraní, Foucault dice que “los sublevamientos (*soulevements*) pertenecen a la historia”, pero que, “en cierta forma, es escapan a ella” pues “el movimiento por el cual un solo hombre, un grupo, una minoría o un pueblo entero dice: ‘No obedezco más’ y se arroja a la cara de un poder que considera injusto, arriesgando su vida -ese momento me parece irreductible... porque el hombre que se subleva no tiene, finalmente, explicación; existe un desgarramiento que interrumpe el hilo de la historia, y sus largas cadenas de razonamientos, para que un hombre pueda, ‘realmente’, preferir el riesgo de la muerte a la certeza de tener que obedecer”. Foucault dice también que “todas las formas de libertad adquiridas o reclamadas... tienen sin duda ahí un punto último de anclaje, más sólido y más próximo que los ‘derechos naturales’”; en efecto, “si las sociedades se mantienen, viven, es decir, si los poderes no son ‘absolutamente absolutos’ es porque detrás de todas las aceptaciones y las coerciones, más allá de las amenazas, de las violencias y de las persecuciones, existe la posibilidad de ese momento en el que la vida no se negocia más, en donde los poderes no pueden más y donde, ante los patibulos y la metralla, los hombres se sublevan”. Lo anterior, el hecho de que cada sublevamiento “está ‘fuera de la historia’ y en la historia, porque cada uno se juega la vida, la muerte”, explica por qué los sublevamientos se han relacionado con movimientos religiosos y se han expresado en un lenguaje semejante al suyo, como ya vimos al hablar de la “espiritualidad de la política”: “se comprende por qué los sublevamientos han podido encontrar tan fácilmente en las formas religiosas su expresión y su dramaturgia. Promesas de más allá, regreso del tiempo, espera del salvador o el imperio de los últimos días, reino sin divisiones del bien, todo eso ha constituido durante los últimos siglos, allá donde la forma de la religión se presentaba, no una vestimenta ideológica, sino la forma misma de vivir los sublevamientos” (DyE, t III, p. 791). Es decir, cuando Foucault habla de la “espiritualidad de la política” no propugna por el fundamentalismo religioso, sino que se pregunta por qué ciertos movimientos políticos recurren al lenguaje y a justificaciones religiosas.

k) Libertad y poder

Antes he mencionado que hasta los años sesenta, Foucault mantuvo un actitud negativa frente a las ideas tradiciones sobre la libertad (que la conciben como una propiedad del sujeto o que aceptan la concepción negativa del poder). Lo cual no debe ser entendido como un rechazo de su existencia.

En *La verdad y las formas jurídicas* dice que la arqueología “una máquina crítica, que pone en cuestión cierta relación de poder y tiene, al menos debería tener, una función liberadora” (VFJ, p. 172). Pero ¿a qué tipo de “liberación” se refiere, pues ella rechaza el liberacionismo?

En “The Subject and Power” deja en claro que no pueden existir relaciones de poder sin libertad. Alguien podrá decir que la introducción de la libertad en sus últimos textos, es una maniobra de Foucault para evitar las aporías en las que había caído, pero que, sin embargo, en sus textos anteriores no había cabida para la libertad, pues su concepción del poder implicaba que ella no puede existir. Sin embargo, es fácil mostrar que en sus textos anteriores en lugar de hablar de “libertad” hablaba de “resistencias” (como acabo de hacerlo) y que estas tenían la misma función que tiene la libertad en los textos de los ochenta.

Foucault dice, en “The Subject and Power”, que “cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de otros, cuando se caracteriza estas acciones como el gobierno de los hombres por otros hombres”, como él ha hecho, “se incluye un término importante: libertad. El poder se ejercer solo sobre sujetos libres, y solo en la medida en que son libres” (SyP, p. 239).

Efectivamente, las relaciones de poder existen cuando los “sujetos individuales o colectivos que están frente a un campo de posibilidades en las cuales muchas maneras de comportarse, muchas reacciones y diversos comportamientos pueden realizarse” pues “cuando los factores determinantes saturan el conjunto no hay relación de poder”.

Lo anterior significa que “existe no una confrontación cara a cara entre el poder y la libertad que serían mutuamente excluyentes (la libertad desaparecería en cualquier lado en donde el poder es ejercido) sino un juego mucho más complicado”. La libertad lejos de ser su más allá o su opuesto es “la condición del ejercicio del poder (al mismo tiempo que su precondition, puesto que la libertad debe existir para que el poder pueda ser ejercido y también su soporte permanente, puesto que sin la posibilidad de resistencia (*recalcitrance*) el poder sería equivalente a una determinación física)” (SyP, p. 239).

Y si “la relación entre poder y rebeldía de la libertad para someterse no pueden ser separadas” entonces “en el corazón de la relación de poder, y constantemente provocada por ella, está la resistencia de la voluntad y la intransigencia de la libertad” y “más que hablar de una libertad esencial, sería mejor hablar de un ‘agonismo’ -de una relación que es al mismo tiempo incitación recíproca y lucha, más que un cara-a-cara que paraliza a ambos lados, una provocación permanente” (SyP, pp. 221-222). Si “en el corazón de las relaciones de poder y como una condición permanente de su existencia existe una subordinación y una cierta obstinación esencial de parte de los principios de la libertad, entonces, no hay relación de poder sin los medios para el escape o de lucha posible” (SyP, p. 225).

En resumen, “cada relación de poder implica, al menos *in potentia*, una estrategia de lucha, en la que las dos fuerzas no están superpuestas ni pierden su naturaleza específica y no llegan finalmente a confundirse. Cada una constituye para la otra, una especie de límite permanente, un punto posible de inversión”.

Es claro, por consiguiente, que la analítica de los poderes foucaultiana lejos de negar la libertad, la afirma y la presupone ya que, como hemos visto, “la relaciones de poder no pueden existir sin puntos de insubordinación, los cuales son por definición medios de escape” (SyP, p. 225).

1) Aclaraciones

Desde el principio de este capítulo dije que es necesario hacer muchas aclaraciones sobre la analítica de los poderes foucaultiana, pues existen sobre ella muchos prejuicios, prejuicios nacidos de malentendidos, los cuales surgen, a su vez, de la falta de conocimiento y a veces de comprensión de la propuesta foucaultiana; por lo anterior es necesario decir no solo lo que propone la filosofía foucaultiana sino, ante todo, lo que no propone. Por eso en esta parte final del capítulo, en lugar de presentar unas conclusiones propiamente dichas, lo que presentaré serán algunas aclaraciones respecto de la analítica de los poderes foucaultiana, las cuales tomarán una forma negativa que no debe atribuirse a la propuesta foucaultiana, es decir, no se debe pensar que ella se imita a decir “no” frente a las concepciones tradicionales del poder o frente a las críticas que ha recibido, pues en las páginas precedentes he mostrado que la propuesta de la filosofía foucaultiana es ante todo positiva: nos propone una nueva manera de concebir el poder.

La analítica de los poderes no es una “teoría del Poder”, no se pregunta “¿qué es el poder?”, no busca la esencia del Poder, no considera a todos los fenómenos políticos y de poder como manifestaciones de un único principio; sino que se pregunta por “¿cómo se ejerce?”, lo cual supone que

considera al “poder” como algo que solamente existe en acto, como un relación que se ejerce entre sujetos, en tanto que sujetos actuantes (libres), como un tipo de acción sobre otras acciones. Para la analítica de los poderes el Poder no existe, lo que existen son los poderes, las relaciones de poder, reales y específicas, históricamente constituidas, y que son múltiples, dispersas y cambiantes.

La analítica de los poderes no habla de la “voluntad de Poder”, del Poder que se quiere a sí mismo, del Poder como un principio metafísico que hace posible y explica todo; tampoco habla de un Poder omnipotente, de un poder que podría todo y que nada le podría resistir, ni afirma que todo intento por enfrentársele está condenado de antemano al fracaso, pues es impulsado, sin saberlo, por el propio Poder; por el contrario, nos dice que el ejercicio del poder siempre supone, como su condición necesaria, puntos de resistencia y de libertad, los cuales no pueden eliminarse a riesgo de que la relación deje de ser de poder.

La analítica de los poderes no dice que todo es Poder, que toda relación humana es, a pesar de las apariencias, una relación de poder; busca mostrar, sí, su omnipresencia, pero ello significa mostrar la especificidad y la autonomía de las relaciones de poder respecto de otros tipos de relación, y que, lejos de ser el reflejo superestructural de otro tipo de relaciones, tienen, ahí donde existen, una función productora y constitutiva.

La analítica de los poderes no dice que las relaciones de poder son irracionales o el resultado de factores irracionales, entendiendo por ello algo inexplicable; nos dice, en cambio, que las relaciones de poder son inteligibles pero no subjetivas, esto es, que no tienen su explicación en las intenciones de los sujetos; nos dice también que toda relación de poder implica una estrategia y que, como tal, supone un cálculo racional.

La analítica de los poderes no niega la posibilidad de acción de los sujetos; no dice que los sujetos son títeres de las relaciones de poder que actúan a través de ellos; nos dice, por el contrario, que sin la libertad de los individuos no existe relación de poder, sino solamente relación de fuerza.

La analítica de los poderes no niega los efectos negativos del poder ni dice que nunca se ha reprimido, prohibido, etc.; lo que dice es que el poder no solamente actúa de esa manera, sino que también tiene efectos positivos y actúa produciendo, incitando, etc.

La analítica de los poderes no dice que la libertad no existe ni que es una ilusión o un engaño; se opone, sí, a las concepciones tradicionales de la libertad, aquellas que la consideran como una cualidad natural que sería reprimida por el poder; la analítica de los poderes rechaza el liberacionismo, no la libertad; nos dice que la libertad es la posibilidad de acción, y que, como el poder mismo, existe solamente en su ejercicio.

La analítica de los poderes no confunde ni identifica a las relaciones de poder con las relaciones de fuerza, sino que señala sus diferencias: las relaciones de fuerza o puramente físicas se ejerce solamente sobre objetos o sobre seres humanos considerados como objetos, en cambio, las relaciones de poder solamente existen entre sujetos libres.

La analítica de los poderes no habla de la Resistencia, del Gran Rechazado o del Otro, sino de las resistencias, las cuales son la contrapartida necesarias de las relaciones de poder, pues sin ellas no existirían estas y nos dice que las resistencias son, como las relaciones de poder, específicas e históricamente constituidas, múltiples, dispersas y cambiantes.

La analítica de los poderes no habla de la “guerra de todos contra todos” o de una guerra ideal, sino que habla de guerras efectivamente emprendidas e históricamente determinadas. El modelo de las relaciones de poder o del ejercicio del poder debe ser, nos dice la filosofía foucaultiana, la guerra, es decir, las estrategias y las tácticas.

En fin, que es incorrecta la idea de que el problema del poder y de la política se limita en los textos foucaultianos a los años setenta, a su periodo “genealógico”; no es cierto que en los textos de los años sesenta (del periodo “arqueológico”) el problema no se planteó y que en los textos de los años ochenta (del periodo “ético” o del sujeto) se abandonó. Ciertamente la concepción foucaultiana del poder se modificó: en los años sesenta no se hablaba tanto del poder sino de la política, pues se aceptaba la concepción negativa del poder y se ponía poca atención en la posibilidades de acción de los individuos; en los textos de los años setenta aparece el cuestionamiento de la concepción negativa del poder y aparece la concepción positiva, se habla de las relaciones de poder pero casi no del ejercicio del poder y se habla de resistencias y no de la libertad; en los años ochenta, finalmente, se precisa en qué consisten el ejercicio del poder y las prácticas de libertad.

Tampoco es cierto que, debido a las aporías de su teoría del poder Foucault, abandonó la cuestión del poder, pasando a su interés por el sujeto y abriéndole la puerta a lo que había rechazado: la libertad,

pues hemos comprobado que en los mismos textos foucaultianos en los que se habla del poder se habla también de las resistencias (en los años setenta) y de la libertad (en los ochenta).

La filosofía foucaultiana no propone una teoría del poder, es decir, no intenta deducir, explicar y fundamentar, todos los fenómenos de poder a partir de un único gran Poder; nos propone, en cambio, una analítica de los poderes, esto es, un estudio de las relaciones de poder efectivamente existentes en nuestras sociedades.

Se podrían hacer otras aclaraciones pero creo que las anteriores son suficientes para los fines de este capítulo y de esta trabajo de tesis.

En cuanto a la comparación entre la filosofía foucaultiana y la filosofía de la ciencia anglosajona, recordemos que esta última toma como modelo explicativo de la política a la conciencia psicológica individual pues reduce las relaciones de poder a los conflictos de “intereses”: los individuos o los grupos actúan impulsados por sus “intereses” y buscan imponerlos. Ciertamente la excepción es Popper, pero al antipsicologismo popperiano conduce a una “lógica de la situación” idealista que con el pretexto de “reconstruir racionalmente” se olvida de la realidad efectiva. La filosofía foucaultiana frente a esto, nos dice que las relaciones de poder lejos de ser irracionales o la expresión de intereses subjetivos, son racionales y poseen una lógica propia, pero que es la lógica de las estrategias y las tácticas. La filosofía foucaultiana, a pesar de que es antipsicologista, sin embargo, no cae en el idealismo.

La filosofía foucaultiana posee, pues, indudables ventajas frente a la filosofía de la ciencia anglosajona, principalmente porque ella sí conceptualizó y desarrolló su concepción de la política y del poder; en cambio, la filosofía anglosajona no lo hizo, y recurre a concepciones de la política o del poder acriticas y cuestionables. Y esto es válido no solamente respecto de Lakatos (cuyas ideas políticas son más bien elementales) sino incluso para Feyerabend (pues su concepción del “anarquismo” y de la “democracia” son sumamente simplistas).

Repito, el objetivo de este capítulo no ha sido estudiar en detalle lo que nos dice la filosofía foucaultiana sobre el ejercicio del poder en las sociedades modernas, es decir, la Gubernamentalidad, el gobierno de los individuos y de las poblaciones, de los cuerpos y de la vida, las disciplinas y el biopoder, etc., sino que ha sido, simplemente, estudiar lo necesario para entender la explicación foucaultiana sobre las relaciones que existen entre saberes y poderes. Y creo que las páginas anteriores nos proporcionan buenos elementos para ello.

El Poder, nos dice la filosofía foucaultiana, no existe, lo que existen son relaciones de poder, las cuales son múltiples, dispersas y cambiantes, es decir, siempre son específicas; no tiene sentido, por lo tanto, hablar de la relación entre el Poder y el Saber.

El ejercicio del poder, nos dice la filosofía foucaultiana, no es solamente negativo, sino que es también positivo, productivo, etc.; entonces, el poder no solamente actúa sobre los saberes, o sobre otros tipos de relación, prohibiendo, reprimiendo, etc., produciendo efectos negativos ideológicos, sino que actúa al nivel de sus condiciones de existencia, pues es constitutivo de ellas.

Pero los saberes no son idénticos a los poderes, pues las relaciones de poder son relaciones siempre específicas, diferentes a otros tipos de relación, son, sí, omnipresentes, son constitutivas de toda sociedad, pero no son omnipotentes ni son lo único que existe.

Los poderes no son omnipotentes sino que siempre implican la posibilidad de la resistencia y del ejercicio de la libertad.

Muchas interpretaciones y críticas deberán ser revisadas.

La analítica de los poderes foucaultiana es una de las principales herramientas o instrumentos de análisis de la filosofía foucaultiana, la cual no tiene prefijado un objeto de estudio: se puede aplicar a la historia del arte, del sujeto o de la verdad, por citar algunos ejemplos. Se puede aplicar también, obviamente, a la política, pero la política no constituye su objeto único. En cualquier caso, La analítica de los poderes no constituye un fin en sí mismo ni es el principal objetivo de la filosofía foucaultiana: es tan solo una herramienta o un instrumento de análisis.

Si he tratado este problema aquí ha sido porque para entender la explicación foucaultiana de las relaciones entre saberes y poderes, como dije desde el principio, es necesario conocer cuál es su concepción de los poderes.

Pero antes de abordar la explicación foucaultiana entre los saberes y los poderes, es también necesario explicar en qué consisten los saberes para la filosofía foucaultiana, es necesario abordar su ontología histórica de la verdad.

CAPÍTULO 7

Los saberes

“ . . . no se trata de ninguna manera de determinar el sistema de pensamiento de una época definida, o algo así como su ‘visión del mundo’. Se trata, al contrario, de delimitar los diferentes conjuntos que son portadores cada uno de un tipo de saber muy particular; que ligan comportamientos, reglas de conducta, leyes, hábitos y prescripciones; que forman así figuras a las vez estables y susceptibles de transformación; se trata también de definir entre esos diferentes dominios las relaciones de conflicto, de vecindad o de intercambio”, M. Foucault, “Titres et travaux”.

En el cuarto capítulo traté algunas cuestiones relacionadas con este capítulo, principalmente lo que se refiere a la filosofía foucaultiana: si el trabajo foucaultiano es o no filosófico y qué tipo de filosofía es (traté de mostrar que es una filosofía de las diferencias). En el quinto capítulo definí a la “ontología histórica” y la caractericé como una conjunción de filosofía e historia, mejor dicho, como una filosofía histórica que produce historias filosóficas o que trata de responder a cuestiones filosóficas (como qué es el presente y por qué es como es) por medio de la historia. Ese capítulo fue, entonces, un claro antecedente de este pues aquí estudiaré una de las aplicaciones de la ontología histórica: la *ontología histórica de la verdad*.

Si es cierto que la filosofía foucaultiana es una “ontología histórica”, entonces al ser aplicada al campo del saber o de la verdad ella se convertirá en una “ontología histórica de la verdad”, pues ella es una de las posibles aplicaciones de la ontología histórica foucaultiana, pero no es la única, aunque quizá sea la más importante. No es la única porque son posibles otras ontologías históricas: del arte, de la política, del sujeto, etc., y, de hecho, en los textos foucaultianos existen elementos e indicaciones de ellas. Pero quizá sea la más importante porque la ontología histórica de la verdad tiene por objeto de estudio lo que es la condición de las otras ontologías históricas: el saber (pues una ontología histórica busca, en cualquier dominio en el que ella se aplica, el saber que está presupuesto en las prácticas).

Pero Foucault no habló de una “ontología histórica de la verdad”; habló, sí, de una “arqueología del saber”, de una “genealogía del saber”, de una “etnología de las ideas”, de una “historia de la verdad” o de una “historia del pensamiento”. Entonces, preguntará un foucaultiano, con justificada razón, ¿por qué no aceptar esos nombres?, ¿por qué insistir en adjudicarle un nombre al trabajo foucaultiano que su autor, su único dueño, no le dio?, ¿qué ventajas tiene ese nombre tan extraño que propongo frente a otros más comunes y aceptados?

En los capítulos anteriores ya he tenido la oportunidad de discutir las ventajas y las desventajas de algunos de los nombres que se podrían emplear, en lugar de “ontología histórica de la verdad para designar al trabajo foucaultiano” (en el capítulo 4 discutí los de “arqueología” y “genealogía” y en el capítulo 5 el de “etnología”). Y en un apartado de este capítulo discutiré los otros nombres (el de “historia del pensamiento” y el de “historia de la verdad”).

Pero conviene repetir y adelantar algunas razones.

El nombre "arqueología del saber" no me parece adecuado porque puede hacer creer que el trabajo foucaultiano tiene un "método" (el del libro del mismo título), que ese método solo puede ser aplicado al "saber" (su único objeto de estudio posible), que el saber se limita a lo "discursivo" (supone la "ilusión formalista"), que el interés foucaultiano por el saber está limitado a un "período" (de los años sesenta), además de que presenta algunos problemas intrínsecos a él (nos remite a la búsqueda de un origen, de los restos del pasado, a una excavación del subsuelo, etc.). Por su parte el nombre "genealogía del saber", además de tener problemas similares a los de "arqueología del saber", se suman a él los problemas de las resonancias nietzscheanas que trae consigo (la "filosofía de la sospecha": Voluntad de Poder igual a voluntad de saber, etc.).

"Etnología del saber" nos remite a una concepción negativa del poder, del poder como una ley que separa lo permitido y lo prohibido y nos remite a una concepción estructuralista (lévi-straussiana) de la etnología; además dicho nombre únicamente lo encontramos en dos textos de principios de los años setenta.

En cuanto al nombre de "historia del pensamiento" (que parecería el más adecuado y que encontramos en textos desde de los años sesenta hasta los últimos textos de los ochenta) le veo dos problemas: uno, hace pensar que el trabajo foucaultiano es meramente histórico; segundo, hace referencia al "pensamiento", el cual es entendido comúnmente de manera diferente a como lo define la ontología histórica de la verdad (es entendido como el producto de la "actividad mental", como una "representación" individual o colectiva, etc.) y puede llevar a confundir al trabajo foucaultiano con el de la historia de las ideas.

Y lo mismo que he dicho sobre el término "historia del pensamiento" es aplicable al término "historia de la verdad".

La concepción foucaultiana del "pensamiento" y de la "verdad" no es la que comúnmente se tiene de ellas y la ontología histórica de la verdad no es una historia positivista que se limitaría a constatar hechos, que haría un mero recuento de las diferentes concepciones de la verdad que han existido y que nunca se plantearía problemas filosóficos por considerarlos "especulativos"; por el contrario, la ontología histórica de la verdad, como he dicho, presupone una filosofía y es parte de una filosofía: busca responder, por medio de la historia, al problema filosófico de la verdad. Y el nombre "ontología histórica de la verdad" designa con claridad, en mi opinión, esa característica: el ser una filosofía histórica.

En este capítulo hablaré, pues, de la ontología histórica de la verdad.

Pero otro problema que enfrentaré es que no solamente Foucault no habló nunca de "ontología histórica de la verdad" sino que, además, no la encontramos expuesta tal cual en ningún texto foucaultiano sino que la encontramos diseminada en todo su trabajo, por lo cual es necesario reconstruirla.

En este capítulo tendré que realizar la tarea de "reconstruir" la postura foucaultiana. Aclaro, "reconstruir" no quiere decir inventarla a partir de la nada, basarse en alguna interpretación para obligar a la fuerza a los textos foucaultianos a entrar en ella, citar tramposamente únicamente determinados textos (olvidándose del resto), no significa tampoco reducir todos los textos foucaultianos a un mínimo común denominador, olvidándose de las diferencias y de los acontecimientos propios del discurso foucaultiano. "Reconstruir" quiere decir buscar en textos de diferentes épocas y de distinto estatuto teórico elementos para darle una forma más acabada a algo que existe de forma dispersa en los textos foucaultianos, pero analizando las diferencias y las semejanzas, en general, las relaciones que existen entre ellos.

Como he venido haciendo en este texto (en el que he citado profusamente textos foucaultianos y no me he limitado a repetir los prejuicios de los intérpretes) mostraré que se pueden encontrar elementos de una "ontología histórica de la verdad" desde los primeros textos foucaultianos hasta los últimos. No estoy diciendo que desde el principio hasta el fin la filosofía foucaultiana defendió siempre lo mismo, que no existe ninguna diferencia entre los textos de distintas épocas o de distintos estatuto teórico ni nada parecido, pero a partir de su análisis, mostraré que el estudio del saber aparece como una constante en el trabajo foucaultiano, a pesar de las transformaciones que existen en él¹.

Sería fácil (casi siempre se lo hace) limitarse a resumir religiosamente lo que Foucault dice en *La arqueología del saber*, evitando, así, cualquier problema. Pero quien creer ser foucaultiano haciendo eso se engaña: en realidad desconoce a la filosofía foucaultiana y contribuye a su desconocimiento.

¹ En la entrevista con Caruso Foucault dice, "durante mucho tiempo hubo en mí un conflicto mal resuelto entre mi pasión por Blanchot y Bataille por un lado, y por el otro el interés que alimentaba por ciertos estudios positivos, como los de Dumézil y de Lévi-Strauss", pero afirma que "el denominador común" entre esas dos "pasiones" era "la desaparición del sujeto" o "un discurso negativo sobre el sujeto" (DyE, t I, pp. 614-615, Tr., p. 84).

Se podrá constatar, por los textos que citaré, que la ontología histórica de la verdad foucaultiana no se limita al método “arqueológico” ni al libro *La arqueología del saber* ni a los textos de los años sesenta; por el contrario, se verá que en textos de distintas épocas y de distinto estatuto teórico se puede encontrar apoyo para ella². El trabajo de entender lo que dicen los textos foucaultianos es, pues, más complicado de lo que suponen muchos “estudiosos”.

Pero si la ontología histórica de la verdad no existe tal cual en los textos foucaultianos, si se encuentra diseminada en ellos, ¿para qué insistir en “reconstruirla”? Primero, porque nos proporciona una nueva imagen de la filosofía foucaultiana, una imagen que no solamente es diferente a la que nos proporciona las principales interpretaciones de ella sino que permite poner en cuestión muchas de las críticas que se basan en ellas. Segundo, porque ella constituye una propuesta no solamente interesante sino útil respecto de otras propuestas existentes sobre la ciencia.

Desde el principio dije que la ontología histórica de la verdad de la filosofía foucaultiana es diferente de la doxología, de la teoría del conocimiento, de la filosofía de la ciencia y de la epistemología histórica así como de la historia de las ciencias. Pues bien, sus diferencias pueden ser puestas de manifiesto al analizar *su objeto de estudio: el saber*.

Pero un problema con la postura foucaultiana, además de que necesita ser reconstruida, es que ella cuestiona las nociones y los conceptos con los que generalmente se analiza a las ciencias, y al conocimiento en general, propone otros a cambio, los cuales no corresponden a las unidades tradicionales. Un ejemplo de ello es el concepto foucaultiano de “saber” (pues la ontología histórica de la verdad no tiene por objeto de estudio ni a las ideas ni a las opiniones ni a los conocimientos ni a las ciencias ni a las teorías, etc., por lo menos no como se las entiende normalmente)

En este capítulo, pues, definiré cuál es el objeto de estudio de la ontología histórica de la verdad y cuáles son sus diferencias respecto de los objetos de estudio de otras disciplinas³.

El objeto de estudio de la ontología histórica de la verdad es, obviamente, la verdad, pero como por “verdad” entiende, de manera general, los procedimientos para producirla, en realidad, el objeto de estudio de ella es el “saber” (*savoir*).

Pero es importante aclarar qué entiende la ontología histórica de la verdad por “saber”.

La ontología histórica de la verdad no habla del Saber sino de los saberes, en plural y con minúsculas; o mejor dicho, cuando habla de “saber” entiende por ello “formas de saber”. El saber no es una Estructura ni un Sujeto: es un constructo teórico que se obtiene a través del análisis de las prácticas y de sus regularidades.

Es importante señalar las diferencias y semejanzas entre el saber y la ciencia. El saber es diferente de la ciencia, aunque se relaciona con ella de diversas maneras. Ante todo hay que liberarse de las ideas preconcebidas al respecto: el saber no es un conocimiento precientífico, paracientífico, seudocientífico,

² Por ejemplo, el texto “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie” que apareció en 1968, después de “Réponse à une question”. Algunas partes de él, sobre todo las tres primeras, fueron retomadas casi tal cual en *La arqueología del saber*, pero las otras dos “Savoir” y “Plusieurs remarques” incluyen algunos pasajes que no aparecen en *La arqueología del saber*.

Indudablemente hay que tomar con cuidado ese texto pues no tiene el mismo estatuto de un libro, pero hay que tomarlo en cuenta, así como hay que tomar en cuenta a muchos otros textos.

Por cierto que en dicho texto el “Cercle” pide a Foucault “enunciar sobre su teoría y sobre las implicaciones de su método las proposiciones críticas que fundan su posibilidad”, principalmente en lo referente “al estatuto de la ciencia, de su historia y de su concepto” (DyE, t I, p. 698).

³ Como dice Pérez Cortés, filósofo mexicano, en su excelente ensayo, “Del conocer al saber”, “la categoría del discurso es un buen índice de la distancia que separa la arqueología de otras filosofías de la ciencia”. Pérez Cortés sostiene que “más que convertirse en otra epistemología, el análisis conduce a una crítica de las posibilidades de una epistemología”, pues “Foucault no ha propuesto una teoría del conocimiento, sino una arqueología del saber, y que esta no es una disciplina idéntica aquella, sino una actividad diferente cuya eficacia se sitúa en todo el territorio discursivo, pero no se restringe al dominio científico” (Op. cit., p. 45). El análisis foucaultiano, dice Pérez Cortés, “examina las condiciones de discursividad, las premisas de enunciabilidad y de aparición de las proposiciones y conceptos, pero este espacio no coincide con los límites de determinada ciencia o disciplina” (Ibid., p. 52). Así, “el análisis distingue... entre territorio arqueológico (equivalente al saber) y dominio científico, pero lo hace con el fin de subordinar la cuestión del conocimiento al problema del saber. Esta tesis es una subversión contra las filosofías de la ciencia, porque ella produce no otra teoría del conocimiento sino una arqueología del Saber” (Ibid., p. 53). Por eso concluye diciendo nuestro autor que “comparada con otras filosofías de la ciencia, la maquinaria movilizadora por la arqueología tiene con qué sorprender” (Ibid., p. 56); aunque reconoce que “permitiendo el acceso a cuestiones que la arqueología tiene el privilegio de plantear, la categoría del saber es también un obstáculo a la solución de esos mismos problemas; esas categoría implica pues, los límites de la arqueología, sus puntos ciegos” (Ibid., p. 52).

etc. El saber no es el pasado de la ciencia ni está en el exterior de ella, es su *a priori* histórico, es su condición de existencia⁴.

En este capítulo intentaré precisar el sentido foucaultiano del término “saber”, aclararé cuáles son sus relaciones y sus diferencias no solamente respecto de los términos foucaultianos “pensamiento”, “discurso” y “verdad” (con los cuales está íntimamente relacionado⁵) o “*a priori* histórico, “episteme”, “formación discursiva”, etc. (con los cuales, en distintos textos foucaultianos, fue nombrado), sino también respecto de conceptos más tradicionales como son los de “opinión”, “conocimiento” y “ciencia”.

Pero, se preguntará, si el objeto de estudio de la “ontología histórica *de la verdad*” es el “saber”, ¿por qué no mejor hablar de una “ontología histórica *del saber*”? Porque si bien es cierto que en algunos textos foucaultianos el término “saber” es equivalente al de “verdad”, sin embargo, el principal interés de la ontología histórica de la verdad no es tanto el “saber” sino la “verdad”; ella se pregunta, en efecto, ¿por qué ese interés por la verdad?, ¿por qué se plantea el problema de la verdad a propósito de algo?, ¿qué precio tiene la verdad? Si la ontología histórica de la verdad se pregunta por el saber es porque él es la condición de existencia de la verdad, pues él nos remite al conjunto de procedimientos por medio de los cuales se la produce. La cuestión del saber es solo un medio para responder a la cuestión filosófica por excelencia de la verdad.

Pero lo anterior supone, otra vez, oponerse tanto a los intérpretes como a los críticos.

Intérpretes y críticos han querido convencernos de que los textos foucaultianos de los años sesenta pertenecerían al periodo “arqueológico”, el cual tendría como método la “arqueología”, precisamente, y como objeto de estudio al saber o al discurso, mejor dicho, a las reglas discursivas. En dicho periodo, según esto, Foucault se habría interesado exclusivamente por describir al discurso (olvidándose de las relaciones entre el discurso y lo no discursivo o lo extra-discursivo) y habría buscado “reglas que se regulan a sí mismas” o “Estructuras que se autoestructuran”, cayendo así, en la “ilusión formalista” y en una serie de aporías. Y dichas aporías habrían sido “resueltas” adoptando una posición nietzscheana y pasando a su “periodo genealógico”, en el cual todo se explicaría por el Poder.

Ya he tenido la oportunidad de oponerme a tal “interpretación” (así como a las “críticas” que se basan en ellas) y en el siguiente capítulo espero poder terminar de cuestionarla de manera definitiva.

Otro mito que existe sobre la ontología histórica de la verdad es que ella habla del “Saber”, al cual entiende como una gran Estructura, y que plantea que existe una única Estructura en cada época, que, además de autoestructurarse, aparece y desaparece sin ninguna explicación, que no tiene ninguna relación con lo que la antecedió y con lo que la sigue, que domina a los hombres sin que lo sepan y sin que puedan escapar a ella pues está presente en todo y a todo determina. Lo que propondría Foucault, según esto, sería un estructuralismo metafísico que convertiría a las estructuras en Sujetos omnipotentes.

En capítulos anteriores he tenido ocasión de cuestionar también tales ideas y aquí lo seguiré haciendo, pero de entrada señalo que si bien es cierto que pueden encontrarse semejanzas entre la propuesta foucaultiana y la estructuralista (si uno quiere uno puede encontrar semejanzas en cualquier lado), también existen diferencias decisivas entre ambas propuestas.

El problema de una “interpretación” como la anterior comienza desde la concepción inadecuada que se tiene del estructuralismo (según la cual el estructuralismo sería un análisis puramente sincrónico que excluiría cualquier consideración diacrónica) y continúa con la atribución a la filosofía foucaultiana de ideas ajenas a ella (la idea de que la filosofía foucaultiana habla del Saber y que entiende por este una Estructura). Pero desde el título mismo de este capítulo (como sucedió con el título del capítulo anterior)

⁴ A través de esta caracterización del saber la filosofía foucaultiana retoma la idea de las presuposiciones en el conocimiento, esto es, de que no existen observaciones neutrales, sino que toda observación está cargada de teoría (como la filosofía pospositivista), pero ella precisa en qué forma se da esa “carga” y a qué nivel se da: no al nivel de la conciencia, sino al nivel de las reglas y prácticas que hacen posibles las observaciones. También retoma la idea de que para estudiar a la ciencia hay que considerar un conjunto de teorías y no teorías aisladas, pero también precisa cuáles son esas relaciones y qué relaciones existen entre esos conjuntos y las otras prácticas sociales.

⁵ No es fácil distinguir las diferencias que Foucault establece entre “pensamiento”, “discurso”, “verdad” y “saber”, pues en algunos textos utiliza esos términos como sinónimos pero en otros no lo hace, pero creo que es importante intentar distinguirlos y en este capítulo intentaré hacerlo.

Foucault además maneja dos sentidos del término “saber”: uno amplio y otro restringido. Por una parte se refiere a lo que está presupuesto en toda actividad humana: habría saber en toda actividad humana (como puede ser la política, el arte, etc.) y no solamente en las actividades propiamente cognoscitivas o discursivas; pero, por otra parte, habla de “saber” para referirse a ciertas actividades humanas que tienen como fin específico el producir conocimiento o el alcanzar la verdad; este segundo tipo de saber podría ser considerado como una elaboración del primero y a él pertenecen las ciencias.

La distinción entre esos dos sentidos no es del todo clara en los textos foucaultianos, pero que en este capítulo me interesaré principalmente en el segundo sentido, el restringido o propiamente epistemológico.

se puede ver claramente cuál es mi posición sobre el problema: la ontología histórica de la verdad no habla del “Saber”, o mejor dicho, cuando habla del “saber” no entiende por ello una gran Estructura sino determinadas formas o tipos de saber: múltiples, históricos, cambiantes. La filosofía foucaultiana es, no lo olvidemos, una filosofía de las diferencias, es pluralista.

Además los saberes son tipos de prácticas sociales, que tienen su autonomía, sus reglas propias, que cristalizan en instituciones que tienen su propia productividad, pero que están relacionadas con otras prácticas sociales; es decir, los saberes de los que habla la ontología histórica de la verdad no se autoestructuran ni se autoregulan por completo ni son tampoco omnipotentes ni inmóviles.

El saber no es un conjunto de reglas generales y abstractas que permiten producir infinidad de elementos posibles del mismo tipo, sino que es un conjunto de reglas que dan cuenta de un conjunto de elementos existentes efectivamente y determinados históricamente.

El saber está presupuesto en toda observación, en todo acto de conocimiento, etc., pero no es una sustancia indefinible, una “comprensión”, un “conocimiento tácito” o una “visión del mundo”, sino que es el resultado de un conjunto de reglas bien definidas y no se reduce a una “estructura” de tipo lingüístico sino que es una práctica, es algo que determina las acciones de los individuos.

Buena parte de las confusiones que existen sobre la filosofía foucaultiana resultan de insistir en interpretarla según términos trascendentalistas, kantianos.

Efectivamente, según algunas interpretaciones, la filosofía foucaultiana únicamente habría sustituido al sujeto trascendental kantiano por unas estructuras trascendentales, pero en ambos casos se trataría de encontrar condiciones de posibilidad en general, *a priori*, de todo conocimiento; la filosofía foucaultiana sería un “neokantismo”, solo que un neokantismo de las “profundidades” (o de la “sospecha”), de lo oculto a la consciencia, de las estructuras inconscientes que hacen posible y determinan todo lo consciente.

Sin duda la ontología histórica de la verdad presupone el giro kantiano, pero a pesar de las semejanzas que existen entre ambas filosofías también existen grandes diferencias entre ellas; no se debe confundir la postura foucaultiana con la kantiana.

La filosofía kantiana busca las condiciones de posibilidad del conocimiento en general, condiciones que son trascendentales y *a priori* (universales y necesarias) y que se encuentran en las estructuras de un sujeto ahistórico. La filosofía kantiana parte del hecho de que el conocimiento existe, de que existen las matemáticas y la física, y se pregunta por sus condiciones de posibilidad en general.

La ontología histórica de la verdad, en cambio, se pregunta por condiciones de existencia, históricas, determinadas, de ciertos saberes, y no solo de las ciencias⁶. La ontología histórica de la verdad no simplemente “historiza” la posición kantiana, no simplemente convierte el *a priori* en un *a priori* histórico sino que cambia los términos en los que se plantea el problema, pues no nos remite a un sujeto (o a un objeto) sino a las prácticas efectivas que son constitutivas de ellos⁷.

Es también necesario hacer algunas aclaraciones sobre la “verdad”.

La ontología histórica de la verdad parte de la idea de que la verdad es histórica, de que ha sido constituida históricamente, de que es, por lo tanto, un acontecimiento. Pero para ella la verdad existe, sin duda alguna, si no ¿para qué hacer su historia? Pero la historia de la verdad no es la historia de su develamiento progresivo sino la historia de los procedimientos por medio de los cuales se la produce, se la hace funcionar, se la impone como norma; en efecto, existen en distintas sociedades y épocas, diferentes regímenes, economías o juegos de la verdad⁸.

Varias formulaciones de Foucault pueden hacer pensar que Foucault pretende adoptar una actitud totalmente neutral respecto del saber, es decir, respecto de su valor de verdad (y de su racionalidad), esto porque adoptaría una actitud etnológica o hermeneútica de neutralidad valorativa, bajo el supuesto de que no existe una verdad en sí, sino que ella depende del momento y del lugar, más precisamente, de cada

⁶ En “I problemi della cultura. Un dibattito Foucault-Preli” de 1972 Foucault afirma: “no soy kantiano” y dice que se propone evitar “toda referencia a ese trascendental que sería una condición de posibilidad de todo conocimiento” y que intenta “historizar al máximo para dejar el menor lugar posible a lo trascendental”; para Foucault, en efecto, no existen condiciones trascendentales del conocimiento sino “reglas de funcionamiento del conocimiento que han aparecido en el curso de la historia y en el interior de las cuales se sitúan diferentes sujetos” (DyE, t II, p. 373).

No hay que llegar al extremo de pretender interpretar al trabajo foucaultiano según el esquema de las críticas kantianas, a la manera de Deleuze: visibilidad = receptibilidad = sensibilidad, enunciabilidad = determinabilidad = entendimiento, etc.; o ¿qué puedo conocer? = ¿qué es el saber?, ¿qué puedo hacer? = ¿qué es el poder?, etc.

⁸ En la entrevista de 1983 “Structuralism and Post-Structuralism” Foucault dice que su problema es “decir la verdad” (DyE, t IV, p. 444) y que su problema “no ha dejado de ser siempre la verdad, el decir la verdad el *wahr-sagen* -qué es el decir la verdad” (DyE, t IV, p. 445).

sociedad o de cada cultura, pues cada una de ellas la definirían de una manera particular, absolutamente inconmensurable y diferente a la de las otras.

Intérpretes como Dreyfus y Rabinow han difundido la idea de que la arqueología foucaultiana pone entre paréntesis, a la manera de la *epoché* fenomenológica, pero con intenciones nietzscheanas, la verdad (y el sentido) de lo que estudia.

La interpretación de Dreyfus y Rabinow en este punto (como la de Deleuze, la de Rorty y la de Veyne) ha sido no solamente influyente sino también dañina. Según esta interpretación, en una actitud estructuralista o formalista (en el periodo arqueológico) o nietzscheana o posmetafísica (en el periodo genealógico), Foucault se dedicó, como un positivista, a describir y analizar los saberes, poniendo entre paréntesis su verdad. Foucault pretendió haber descubierto las condiciones de posibilidad (estructurales) de la verdad, de lo que es considerado como verdadero o falso en una época y en una sociedad dadas, pero se dio cuenta de que esas condiciones no podían estar determinadas ni ser juzgadas por lo que ellas hacen posible, por lo que está determinado por ellas, es decir, por la verdad misma, de tal suerte que esas condiciones no serían ni verdaderas ni falsas: simplemente serían.

Foucault, entonces, no solamente habría puesto entre paréntesis la verdad de lo que estudia (en realidad consideraría que nada es verdadero y que todo es relativo) sino que además habría pretendido situarse más allá de ella. Así, su trabajo no tendría por qué responder a los criterios normales y aceptados por los cuales se juzga a la filosofía, a la historia o al trabajo intelectual en general (ella los habría puesto en cuestión y los habría desenmascarado como lo que realmente son: puras arbitrariedades). Preguntarse por la verdad, la corrección, la validez, etc., del trabajo foucaultiano, sería tanto como dar muestras de inocencia o de estupidez.

No sería tampoco pertinente plantear al trabajo foucaultiano preguntas acerca de su verdad o de su falsedad, de su corrección o de su incorrección o de su validez o de su invalidez, ya que dichas preguntas solamente serían pertinentes al interior de una forma de verdad específica y la ontología histórica de la verdad, al interrogarse por las condiciones de posibilidad de todas las formas de verdad, se habría situado fuera y más allá de cualquier forma de verdad.

Lo anterior sería un gran consuelo, pues significaría que la filosofía foucaultiana no tendría por qué responder a ninguna objeción ni aclarar nada: no tendría ni siquiera que argumentar y, por supuesto, tampoco tendrían que hacerlo sus intérpretes.

Otro de los mitos que existen sobre la filosofía foucaultiana es que ella se desinteresó completamente de la verdad, del conocimiento y de la ciencia, pues las redujo al Poder, dijo que eran idénticas a él o sus instrumentos, por lo cual, desde la perspectiva foucaultiana, no existirían realmente ni verdad ni conocimiento ni ciencia sino solamente ideología, solamente una Voluntad de Poder que buscaría imponerse a través de la máscara del saber.

De nuevo, lo que dice Foucault no sería ni verdadero ni falso, sino que sería más o menos persuasivo, más o menos imperioso, según la voluntad de poder que lo impulsaría, pues lo que buscaría Foucault no sería argumentar sino combatir, utilizar la verdad como arma e imponerla a los demás⁹.

Otra razón por la que supuestamente no existiría verdad para Foucault sería que nos dice que la verdad es relativa, que depende del momento y del lugar histórico en que existe y que incluso cada comunidad humana tiene su propia verdad diferente a la de las otras. La verdad no existe: lo que es verdad para unos es falso para otros.

Una razón más por la que supuestamente para Foucault la verdad no existe es que lo que propone sería una forma de constructivismo extremo, que sostendría que no existe ni adecuación con la realidad ni representación de ella, pues la realidad no existe, sino que ella es construida totalmente, a partir de la nada, de forma completamente arbitraria (esto es, basándose únicamente en la voluntad del más fuerte) por nuestro pensamiento, discurso o saber.

En efecto, la filosofía foucaultiana diría que cada saber construye su realidad, por lo cual es verdadero respecto de ella, pero no lo es y no lo puede ser respecto de la realidad de otro saber que ha sido construida de manera diferente y, como no existe una realidad independiente de todos los saberes que sirva como referente para juzgarlos, entonces un saber solamente es falso si es juzgado según los parámetros de otro saber.

⁹ En el capítulo siguiente trataré el problema del saber-poder o, mejor dicho, de las relaciones entre los saberes y las relaciones de poder, pero desde ahora puedo anticipar que aunque existen relaciones entre ellos, sin embargo, no se pueden identificar: es decir, la filosofía foucaultiana no dice que el saber es poder o viceversa; eso a pesar del título provocativo de uno de sus libros, *La voluntad de saber*, que puede hacer pensar que Foucault, identifica la "voluntad de saber" con la "voluntad de poder" y, peor, que concibe al poder a la manera nietzscheana, como un principio metafísico.

Por último, o en primer lugar, existe otra “objeción” en contra de lo que dice Foucault: como todo pensador francés no se interesó por la ciencia, más bien la olvidó, porque lo único que le interesó y lo único que practicó fue la literatura (he ahí la gran diferencia entre lo anglosajones respetuosos y practicantes de la ciencia y los litero-filósofos esteticistas franceses). Foucault, en efecto, pretendió eliminar las diferencias entre la literatura y la filosofía, entre el conocimiento y la doxa, entre la razón y la imaginación, entre lo verdadero y lo verosímil. Los libros de Foucault, por ello, no son historias de la ciencia sino cuentos acerca del saber; no son teorías filosóficas sobre el conocimiento sino ficciones literarias sobre él.

Los críticos, por supuesto, aceptan todo lo anterior (les conviene) y lo cuestionan por lo autocontradictorio que resulta: Foucault dice que no existe la verdad pero al decirlo pretende haber dicho algo verdadero; Foucault dice que no existe la objetividad, pero al decirlo pretende haber dicho algo objetivo, etc. Foucault no está, no puede estar, más allá de la verdad y de los criterios para juzgarla: simplemente contraviene sus normas, cae en la autocontradicción, pero también en el irracionalismo pues al negar la existencia de la verdad actúa irracionalmente y se pone de lado del irracionalismo.

Todos esos “mitos” provienen de interpretaciones incorrectas del trabajo foucaultiano.

En principio, para la ontología histórica de la verdad sí existe la verdad, de hecho, ella hace su historia y, repito, ¿para qué hacer la historia de algo que no existe? Es verdad, la ontología histórica de la verdad nos dice que la verdad es histórica, pero eso no significa que no exista, que sea “falsa”, que “verdaderamente no es verdadera”, como supondría alguien que quisiera que la verdad fuera eterna e inmutable (y que de no serlo, entonces no sería realmente verdad). La verdad es histórica porque es producida por una serie de procedimientos a los que la ontología histórica de la verdad llama “saber”. Pues si la verdad es “producida”, sin embargo, no depende, simplemente, de la decisión subjetiva de alguien o de algunos, sino de una serie de procedimientos “objetivos” e “intersubjetivos” como lo son las prácticas sociales¹⁰.

Pero el hecho de que la verdad sea histórica, de que existen diferentes verdades, no quiere decir que todas esas verdades son completamente diferentes, que son completamente inconmensurables, pues lo que existe entre ellas son inconmensurabilidades y conmensurabilidades parciales, o dicho en términos más foucaultianos, continuidades y discontinuidades parciales. La ontología histórica de la verdad, que busca hacer una historia del presente, le interesa recalcar las discontinuidades pero ello no implica que niegue la existencia, indudable, de las continuidades y de las conmensurabilidades. Existe un cierto “relativismo” en la posición foucaultiana, pero no relativismo absolutista (que sería autocontradictorio) sino que tiene como fin corregir los defectos del absolutismo (no el caer en defectos inversamente recíprocos a los de él). En pocas palabras la filosofía foucaultiana no dice que cualquier cosa puede ser verdadera en cualquier lado, que en diferentes sociedades o época todo lo que es verdadero en una es totalmente falso otra es ni nada parecido.

Segundo, el hecho de que la verdad sea histórica y de que dependa de ciertas condiciones sociales e históricas, no quiere decir que sea “convencional”, que sea el producto de una decisión o de la voluntad de un individuo o de un grupo: ella es “objetiva”, en el sentido de que está definida por reglas que, por definición, son de carácter intersubjetivo (aunque los individuos no son necesariamente conscientes ni dueños completos de ellas).

Ahora bien, si la ontología histórica de la verdad dice que en cada época y en cada sociedad existen ciertos procedimientos para producir la verdad y que rigen a todo discurso, a todo saber, a toda ciencia, etc., entonces esto es aplicable a la propia ontología histórica de la verdad, es decir, ella no es una excepción frente a lo que plantea, sino que, por el contrario, ella actúa al interior y hace uso de los procedimientos que rigen en su sociedad. Es por eso que la ontología histórica de la verdad respeta las normas del rigor científico: ella quiere producir un discurso eficaz y solo puede conseguirlo produciendo un discurso verdadero¹¹.

¹⁰ Lo que trataré de probar en este capítulo lo dice de una manera más simple, breve y bella Blanchot en *Michel Foucault tal y como lo imagino*: Foucault busca “dónde y cómo un discurso de superficie, espejeante, pero sin espejismos, un discurso que no es ajeno, como se ha pretendido, a la búsqueda de la verdad, pero que pone de manifiesto (entre otras muchas cosas) los peligros y sus ambiguas relaciones con los distintos dispositivos de poder” (*Op. cit.*, p. 15). Blanchot también dice justamente que “cuando se atribuye de buen grado a Foucault una desconfianza casi nihilista con respecto a lo que él llama voluntad de verdad (o voluntad de saber esencial) o incluso el rechazo sospechoso de la idea de razón (que tiene valor universal), creo que se está ignorando la complejidad de su empeño” (*Ibid.*, p. 31).

¹¹ En la entrevista con Trombadori Foucault dice que “el problema de la verdad de eso que digo es, para mí, un problema difícil e igualmente central. Es la cuestión a la cual hasta el presente no he respondido nunca. A la vez utilizo los métodos más clásicos: la demostración o, en todo caso, la prueba en materia histórica, la remisión a las autoridades, y el

Sin duda son necesarias muchas más aclaraciones sobre la ontología histórica de la verdad, pero todo lo anterior no ha sido sino para mostrar que me comprometo a tratar de enfrentar los problemas epistemológicos que supone el planteamiento foucaultiano, problemas que han sido descuidados por los intérpretes y que han sido dramatizados por los críticos; aunque confieso que no enfrentaré todos y que no lo haré con la misma profundidad con cada uno de ellos¹².

En este capítulo trataré algunos problemas epistemológicos fundamentales no solamente para la filosofía foucaultiana sino para la filosofía en general; en muchos casos, en su mayoría, no podré dar una respuesta completa y definitiva a ellos: pero eso no debe entenderse como un defecto exclusivo de la filosofía foucaultiana sino en general de la filosofía actual.

Recordemos que uno de los objetivos principales de esta tesis (aunque no el principal) es mostrar la relevancia de la filosofía foucaultiana dentro de los estudios actuales de la ciencia y que una de las maneras en que trato de hacer es comparándola con la filosofía anglosajona tradicional y positivista.

Se ha comparado mucho (excesivamente y casi de manera exclusiva) a la filosofía foucaultiana con la epistemología francesa. Sería absurdo negar que existen relaciones entre ellas, pero también lo sería exagerarlas. La filosofía foucaultiana es tan continuadora como crítica de la epistemología francesa; de hecho, muchos de los planteamientos de la epistemología francesa, como los de Bachelard o los del mismísimo Canguilhem (el “maestro” de Foucault), serían tan cuestionables, desde la perspectiva foucaultiana, como los de la propia historia de la ideas¹³.

De cualquier forma, creo que es necesario y conveniente comparar a la ontología histórica de la verdad con la filosofía de la ciencia anglosajona, por lo menos con la reciente, con la cual tiene indudables relaciones, es decir, diferencias y semejanzas, ventajas y desventajas. En el capítulo 2, al final, señale algunas de esas relaciones¹⁴.

relacionamiento entre las ideas y los hechos, una propuesta de esquemas de inteligibilidad y de tipos de explicación. No hay en eso nada original. Desde ese punto de vista, lo que digo en mis libros, puede ser verificado o confirmado por cualquier otro libro de historia” (DyE, t IV, p. 44). Foucault no dice que el problema de la verdad, principalmente de sus propios textos, es central para él, pero que hasta el momento (estamos hablando de finales de los setenta) no lo ha respondido: lo importante es que Foucault, lejos de pretender situarse más allá de toda verdad, de desentenderse de todo criterio aceptado, lo que hace es, por el contrario, tratar de cumplir los criterios para que su trabajo pueda ser considerado como verdadero.

¹² Otra cuestión importante que debe enfrentar un estudio de la ontología histórica de la verdad es que es un hecho que la filosofía foucaultiana estudió, principalmente las ciencias humanas o sociales y poco a las ciencias naturales o formales. Esto sería un importante defecto de la filosofía foucaultiana pues, se dirá, lo que dice, quizá sea cierto pero solamente respecto de las ciencias “blandas”, que en realidad no son ciencias, pero en nada afecta a las verdaderas ciencias, como las matemáticas, que Foucault nunca estudió y no lo hizo por incapacidad y por que las verdaderas ciencias no corresponden a sus ideas.

Este problema que es fundamental para un estudio de la ontología histórica de la verdad, lo trataré en parte en la antepenúltima sección de este capítulo.

Mi tesis de doctorado tendrá como fin estudiar la ontología histórica de las ciencias sociales, así que esta cuestión será fundamental para esa tesis pues por medio de ella buscaré mostrar que las ciencias sociales pudieron existir debido a ciertas condiciones históricas y sociales que se dieron en la modernidad y que esas condiciones también explican las diferencias que existen entre esas ciencias y las otras ciencias, así como los problemas que les son propios.

¹³ Lo que dice Foucault sobre Canguilhem sería aplicable a él mismo: Foucault, diríamos, “en la historia de las ciencias tal como ella es practicada en Francia... ha operado un desplazamiento significativo” y “ha hecho algo más que asegurar la restauración de un dominio relativamente desentendido” (DyE, t III, p. 434).

¹⁴ Conviene recordar lo que mostré en el capítulo 2. En el capítulo 2 vimos en Popper y en Lakatos un rechazo del psicologismo, es decir, de los intentos por reducir a la ciencia y a su cientificidad al resultado de la voluntad o a las creencias de los individuos o de los grupos sociales y del desconocimiento de la estructura interna de la ciencia. El rechazo de los filósofos tradicionales de los estudios “externalistas” se basa en su rechazo del psicologismo y su rechazo de este es debido a que, supuestamente, el externalismo conduce a un relativismo autocontradictorio y porque desconoce la cientificidad de la ciencia. Pero recordemos que la filosofía tradicional tiene el gran defecto de que conduce, finalmente, al idealismo “racionalista”.

Desde el principio sostuve que la filosofía foucaultiana no desconoce la estructura interna de la ciencia ni la reduce a un mero reflejo de lo externo. Pues bien, en este capítulo mostraré cuál es esa “estructura interna”: es decir, en este capítulo hablaré de los “saberes”, para poder analizar después, en el siguiente y último capítulo de esta tesis, las relaciones entre los saberes y las otras prácticas sociales, como lo son las relaciones de poder.

En el capítulo 2 también mostré que una de las grandes aportaciones de Kuhn fue el haber mostrado que la unidad básica para el estudio de la ciencia no son las teorías aisladas sino conjuntos de teorías, paradigmas, pero, principalmente, las comunidades científicas. Un paradigma es lo que determina lo que es considerado como un problema científico, lo que se considera como una respuesta y como una solución a él y una comunidad científica es un conjunto de científicos que aceptan trabajar según un paradigma.

Lo fundamental para Kuhn en la ciencia es, en última instancia, la educación que reciben los científicos y que hace que se reconozcan como parte de una comunidad científica y que acepten y utilicen un mismo paradigma, pues, según él, no

La postura foucaultiana tiene importantes semejanzas con la filosofía de la ciencia pospositivista anglosajona; por ejemplo, acepta la tesis de que existen ciertas “presuposiciones” o “presupuestos” en el conocimiento, que toda observación supone una teoría, que existen diferentes marcos teóricos y que entre ellos existen diferencias que impiden una traducción completa. Lo anterior significa que para la filosofía foucaultiana, como para la pospositivista, para entender a la ciencia no podemos quedarnos al nivel de las proposiciones, de su verificación y del análisis de sus relaciones, deductivas o inductivas, así como tampoco al nivel de las teorías y de las leyes aisladas, sino que es necesario partir de unidades más amplias que están presupuestas en el conocimiento científico y es necesario introducir otro tipo de consideraciones (históricas, sociológicas, etnológica y políticas) para entender a la ciencia (lo que es y cuál es su función)¹⁵.

Algunas de las ventajas de la ontología histórica de la verdad frente a la anglosajona es que su postura no es psicologista ni idealista o meramente formalista, sino que nos remite a prácticas sociales “objetivas” o “intersubjetivas”; otra de sus ventajas es que pretende descubrir reglas claras y precisas y relaciones entre ellas y no se limita a constatar que no existen reglas inmutables y totalmente determinantes, además de que esas reglas que descubre son reglas prácticas (que rigen efectivamente una práctica científica efectiva) y no meramente reglas formales o normativas; otra de sus ventajas es que el tipo de análisis que hace del saber nos abre a la posibilidad de no solamente analizarlo interiormente o en sus relaciones con otros saberes sino también en sus relaciones con otras prácticas y condiciones sociales e históricas.

La ontología histórica de la verdad tiene tres objetivos frente de un saber: analizar sus relaciones internas, sus relaciones con otros saberes y sus relaciones con otras prácticas sociales y con las

existen reglas explícitas en la ciencia sino únicamente un “conocimiento tácito”: Kuhn rechaza, como Feyerabend, la idea de que la ciencia es simplemente un conjunto de reglas o un método.

Lo anterior condujo a Kuhn a la necesidad de una historia “externa” de la ciencia, es decir, una historia que no sería solamente un análisis interno de los paradigmas, sino también de las comunidades científicas y de las relaciones entre ellas y el resto de la sociedad y de la historia.

Pero vimos que aunque la concepción de Kuhn de lo psicológico es un tanto extraña, como todos los filósofos anglosajones, tiende a explicar los cambios y transformaciones en la historia de la ciencia, los famosos debates sobre la elección de teorías o de paradigmas rivales, en términos psicológicos; la pregunta acerca de por qué los científicos eligen determinada teoría o paradigma los filósofos tradicionales la responden apelando a razones “objetivas” (la verdad, la lógica, la experimentación, etc.), en cambio, los pospositivistas la responden apelando a razones “subjetivas” (la educación que han recibido los científicos, la propaganda o la persuasión que los influye, etc.).

En el capítulo 2 mostré que en Lakatos existe un retroceso respecto de la posición kuhniana, en el sentido de que se olvida de las comunidades científicas (pues para él las comunidades científicas son “externas” a la ciencia y su consideración conduce al psicologismo relativista) y en el sentido de que reduce la ciencia a un programa de investigación, el cual queda reducido, a su vez, a un conjunto de reglas o de principios heurísticos (a un “deber ser”). Lakatos reduce casi a nada la estructura de la ciencia, pues pese a la aparente complejidad de los “programas de investigación científica” que propone (que incluyen un núcleo duro, un cinturón protector, etc.), la ciencia, según él, se reduce a un “por aquí sí” y a un “por aquí no”.

En Laudan, antes, encontramos también una reducción de la ciencia a una “tradición de investigación”, entendiéndolo por ello un conjunto de presupuestos ontológicos y metodológicos; y aunque es cierto que Laudan asume una postura “pragmática”, es decir, considera que lo básico en la ciencia es “solucionar problemas”, sin embargo, eso solamente es cierto al interior de una “ciencia normal” o bajo el presupuesto de un paradigma aceptado, dicho en términos kuhnianos. No obstante ello, encontramos en Laudan acusaciones de “relativismo”, de “culturalismo” a diestra y siniestra en contra de la filosofía pospositivista.

Pues bien, según creo, la filosofía foucaultiana tiene indudables ventajas sobre la filosofía foucaultiana en lo que respecta a estos aspectos.

¹⁵ En *El estructuralismo* de 1974, Piaget en un capítulo titulado “Estructuralismo y filosofía” dedica a Foucault un apartado titulado “Estructuralismo sin estructuras”. Piaget dice que “leyendo los análisis de Foucault sobre las *epistémé* que él distingue sucesivamente, es difícil no pensar en los ‘paradigmas descritos por T. S. Kuhn en su importante obra referente a las revoluciones científicas’”. Piaget señala que “a primera vista la tentativa de Foucault parece incluso más profunda, porque tiene ambiciones estructuralistas y, si triunfase, debería desembocar en el descubrimiento de estructuras propiamente epistemológicas que unirían entre sí los principios fundamentales de la ciencia de una época, mientras que Kuhn se limitaría a su descripción y al análisis histórico de las crisis que han acarreado las mutaciones. Solamente que, para realizar el proyecto de Foucault, era necesario un método; en vez de preguntarse en qué condiciones previas tenemos derecho a considerar como efectivamente en obra una *epistémé* en sentido definido, y según cuáles criterios podremos hacer caer en falta tal otro sistema de *epistémé* diferentes que cualquiera podría construir según las distintas maneras de interpretar la historia de las ciencias, Foucault se ha fiado de sus intuiciones y ha sustituido por la improvisación especulativa toda metodología sistemática” (*Op. cit.*, p. 151). Veremos en seguida si esto es cierto.

condiciones históricas que le permiten existir¹⁶. Es decir, cumple con el requisito internalista de la filosofía de la ciencia tradicionalista, pero también se plantea cuestiones externas propias de la filosofía pospositivista.

Pero no todo son ventajas de la ontología histórica de la verdad frente a la filosofía de la ciencia pospositivista y tradicional anglosajona, pues el planteamiento foucaultiano, hay que aceptarlo, tiene limitaciones frente a ellas. Por ejemplo, si bien es cierto que es falsa la idea de que la ontología histórica de la verdad pone completamente entre paréntesis la verdad, que pretende situarse más allá de esta, que para ella no existe, etc., *la verdad* es que desentendió el problema de la verdad y de la justificación de las proposiciones, de las teorías y de las leyes, el cual sí ha sido analizado con cuidado por la filosofía anglosajona.

Se puede objetar también que en la ontología histórica de la verdad el concepto de “saber” está vaciado de todo su contenido epistemológico, es decir, que en ella no toma en cuenta si es verdadero o falso, lo cual es absurdo: ¿qué puede ser un “saber” que no sea verdadero y que no esté justificado?

La objeción anterior es correcta en cierto sentido y no pretendo disminuir su importancia pero en parte se basa en un desconocimiento de qué es lo propio del trabajo foucaultiano.

La ontología histórica de la verdad no nos propone una nueva teoría, definición o concepción de la verdad, más verdadera que las anteriores y su tarea tampoco es juzgar si lo que era considerado como verdadero en el pasado realmente lo era, si juzgado con nuestros parámetros actuales también lo sería o si nuestra verdad actual realmente es verdadera...¹⁷ La ontología histórica de la verdad rechaza las ilusiones retrospectivas y presentistas, pero también se aleja de las consideraciones abstractas.

La tarea de la ontología histórica de la verdad es mostrarnos que para producir saber o ciencia no basta con abrir bien los ojos y registrar lo que se ve tal cual, que la ciencia no se reduce a un conjunto de relaciones deductivas o inductivas entre enunciados, que las transformaciones en la historia de la ciencia no se deben simplemente a la decisión de los científicos ni únicamente a razones “lógicas” o puramente “empíricas”. Su tarea es mostrarnos que la ciencia tiene una estructura compleja, que es una actividad sujeta a reglas, reglas concretas aunque flexibles que determinan lo que es considerado como científico y lo que no lo es, pero también los conceptos, las formas de enunciación, los objetos y los sujetos científicos; su tarea es mostrarnos que las transformaciones en la historia del saber o de la ciencia no se deben únicamente a razones “internas” sino también a razones externas: a sus relaciones con otros saberes, con otras prácticas y con las condiciones sociales e históricas que han permitido que existan las ciencias.

La tarea de la ontología histórica de la verdad es mostrarnos cuáles son las condiciones históricas y sociales que explican la existencia de un saber, mostrarnos las relaciones que tiene ese saber con otras prácticas sociales, pero también mostrarnos que aunque existen relaciones entre nuestros saberes actuales y los saberes del pasado también existen discontinuidades; es decir, que nuestros saberes no son universales, necesarios ni eternos, sino que podrían ser diferentes y que en el presente y en el futuro podrían cambiar.

Pero sería falso decir que el análisis foucaultiano es únicamente un análisis “macro” del saber, mientras que la filosofía de la ciencia anglosajona se sitúa en el nivel “micro”: el de la verdad y el de justificación de la proposiciones científicas, de las relaciones entre ellas, de las leyes y de las teorías, de las elecciones entre teorías rivales, etc., pues la unidad de análisis de la que parte la ontología histórica de

¹⁶ En “Réponse à une question”, de 1968, texto un año anterior a la publicación de *La arqueología del saber*, Foucault dice que la arqueología tiene como misión definir, en las transformaciones que se observan en la historia de los discursos, el siguiente “juego de dependencias”:

- dependencias intradiscursivas (entre los objetos, las operaciones, los conceptos de una misma formación);
- dependencias interdiscursivas (entre las formaciones discursivas diferentes...);
- dependencias extradiscursivas (entre las transformaciones discursivas y otras que se han producido en otro lado, fuera del discurso...)” (DyE, t I, p. 680, Tr. p. 56).

¹⁷ La propuesta foucaultiana es en esto diferente a la teoría del conocimiento y a la filosofía de la ciencia tradicional, como la anglosajona. En efecto, Foucault dice que Kant “fundó las dos grandes tradiciones críticas en las que está dividida la filosofía moderna”. Una de ellas es la de la ontología histórica del presente, y la otra es “la filosofía que plantea la cuestión de las condiciones bajo las cuales un conocimiento verdadero es posible”; a esta última tradición la llama “la analítica de la verdad” o “una filosofía analítica de la verdad en general” (DyE, t IV, p. 687, Tr., p. 207). La filosofía de la ciencia anglosajona tradicional sería continuadora de la tradición crítica kantiana que busca las condiciones de posibilidad del conocimiento en general; a diferencia de la foucaultiana que sería continuadora de la tradición crítica de la ontología histórica del presente que buscaría las condiciones de existencia de los saberes

la verdad no es, en realidad, “macro” (la “episteme” por ejemplo) sino “micro”: el “enunciado”, el cual, en términos generales, corresponde a un acto de habla y las grandes unidades “macro” de las que habla son el resultado del análisis de las relaciones entre enunciados y entre grupos de enunciados¹⁸. Como ya dije, el análisis foucaultiano del saber o de la ciencia es tanto “interno” como “externo”.

Es verdad que también es difícil entender cómo se mueve y funciona la maquinaria foucaultiana en casos concretos, pues su rechazo de la doxología y, en general, del pensamiento antropológico, la llevan a descuidar casi por completo el papel que tienen las acciones individuales y lo que comúnmente se entiende por la “creatividad” y la “libertad” de los individuos. En el capítulo anterior vimos que desde finales de los setenta Foucault corrigió defectos similares en su analítica de los poderes. Por ello, la postura foucaultiana respecto del saber debe ser, entonces, igualmente corregida.

Pero decir que tiene que ser “corregida” no quiere decir que esté completamente equivocada, o que sea verdad que como un estructuralismo absolutista planteó que son las Estructuras las que actúan y no los individuos, pues la filosofía foucaultiana siempre habló, no de Estructuras sino de reglas y de prácticas, es decir, de aquello que determina las acciones de los individuos.

Los anteriores son algunos de los problemas y de las desventajas de la ontología histórica de la verdad frente a la filosofía de la ciencia anglosajona o frente a otros enfoques sobre la ciencia, pero podrían mencionarse otros.

Sin embargo, si la ontología histórica de la verdad no responde satisfactoriamente a *todos* los problemas epistemológicos que existen, ello no debe ser visto como un signo de su completa invalidez, pues, pregunto yo, ¿qué filosofía contemporánea sí responde satisfactoriamente a *todos* los problemas epistemológicos?

Por último, presentaré algunas aclaraciones no tanto sobre la ontología histórica de la verdad sino sobre este capítulo.

Primero, aclaro que este capítulo a pesar de ser muy extenso, no debe considerarse de ninguna manera como una reconstrucción completa de la ontología histórica de la verdad sino que es tan solo una aproximación o una de las primera aproximaciones a ella, ya que, lamentablemente, este aspecto de la filosofía foucaultiana (como mucho otros) ha sido poco estudiado; lo poco que existen son algunos resúmenes introductorios de lo que dice Foucault (sobre lo que dice en algunas partes de *La arqueología del saber*).

Este capítulo es tan solo un antecedente del siguiente capítulo, el principal de mi tesis: el cual estará dedicado a estudiar la explicación foucaultiana de las relaciones entre saberes y poderes. La ontología historia de la verdad no es para mí un fin en sí mismo sino que es un paso previo a lo que es mi objetivo principal.

Como ha sucedido a lo largo de este texto, y como seguirá sucediendo en el siguiente capítulo, el lector se quedará con las ganas de ilustraciones de la posición foucaultiana y de cómo funcionan sus herramientas analíticas. Esto por varias razones: porque normalmente los “estudios” sobre la filosofía foucaultiana se reducen a presentar algunas resúmenes de los ejemplos que Foucault proporciona en sus historias y creo que no necesitamos uno más; otra razón es el nivel en el que se sitúa mi trabajo: un nivel de análisis filosófico y no de verificación histórica.

Lo que me interesa es reconstruir la argumentación foucaultiana, analizarla, considerar los problemas que supone y las posibles objeciones que se le pueden hacer y no demostrar que las herramientas foucaultianas efectivamente pueden ser aplicadas a investigaciones históricas precisas o que la investigaciones históricas que Foucault emprendió efectivamente son correctas, verdades o válidas en todos sus aspectos. Como aclaré desde la introducción, no niego la importancia y la necesidad de la segunda tarea, solamente aclaro que la mía es diferente, pero que, a pesar de ello, es legítima¹⁹.

¹⁸ La ontología histórica de la verdad, como toda la filosofía contemporánea, parte del giro lingüístico, pero no de una concepción representacionista del lenguaje o semántica o formalista o sintáctica, sino de una pragmática. La concepción del lenguaje de la filosofía foucaultiana no es simplemente “holista” (sintáctica), como piensa Laudan que es la concepción del lenguaje del positivismo, sino principalmente pragmática, al manera de Wittgenstein o de la teoría de los actos de habla.

Pero el giro lingüístico de la filosofía foucaultiana proviene más de la lingüística que se deriva de Saussure que de los desarrollos de la lógica, como sucede con la anglosajona. Pero sería un error pensar que la concepción foucaultiana del lenguaje, o del discurso, para ser más precisos, es igual a la de la lingüística estructuralista pues está influenciada tanto por ella como por la filosofía anglosajona del lenguaje ordinario.

Para entender lo que la filosofía foucaultiana plantea sobre el saber, es necesario antes conocer la concepción foucaultiana del lenguaje, mejor dicho, del discurso.

¹⁹ Foucault dice, en *Genealogía del racismo*, que, a pesar de que se han cuestionado sus historias, sin embargo, sus críticos no están dispuestos a “rehacer ‘la historia de su disciplina’ en sus propios términos y a mostrar que las genealogías que

Hay que tener cuidado: no hay que ser más foucaultiano que Foucault (en realidad Foucault nunca lo fue); es decir, no hay que creer, por ejemplo, que lo que dice en *La arqueología del saber* que hizo en sus libros anteriores es realmente lo que hizo en ellos, de tal forma que todos los cuestionamientos que se hizo a esos libros estarían equivocados y no tendrían ningún sentido. Foucault, como he venido repitiendo, como cualquier autor, no pudo evitar reinterpretar su trabajo, pero eso no significa que esas reinterpretaciones sean su verdad última, única y definitiva y que nos liberan de la tarea de tener que interpretarlo por nuestra cuenta.

La presentación de este capítulo ha sido (como han sido las de los demás capítulos) extensa porque he querido plantear una serie de problemas (problemas que debe enfrentar la filosofía foucaultiana y quienes la estudian) antes de iniciar la exposición, el análisis y la crítica de la postura foucaultiana y no limitarme a “exponer” lo que dice Foucault sin problematizarlo. Aunque, como ya aclaré, no se debe esperar una respuesta completa y definitiva a todas las cuestiones que he planteado.

En este capítulo lo que haré será lo siguiente: 1) discutiré las diferencias entre la ontología histórica de la verdad y la historia de las ideas (la cual es el tipo de historia que la filosofía foucaultiana cuestiona y de la que trata de separarse); 2) caracterizaré a la ontología de la verdad y pondré de manifiesto sus supuestos; 3) discutiré la “concepción” foucaultiana de la verdad; 4) hablaré de la tesis de que todo acto de conocimiento parte de determinados presupuestos teóricos; 5) definiré el objeto de estudio de la ontología histórica de la verdad, el saber y los diferentes conceptos relacionados con él; 6) definiré y analizaré las principales características del saber y presentaré algunas aclaraciones sobre el saber (principalmente sobre su historicidad); 7) hablaré de las relaciones entre el saber y la ciencia según la filosofía foucaultiana; 8) presentaré algunas conclusiones y reflexiones finales sobre las características de la propuesta foucaultiana y sobre sus diferencias respecto de los enfoques tradicionales sobre la ciencia.

1. La historia de las ideas y la ontología histórica de la verdad

La historia de las ideas es el tipo de historia del saber, de las ciencias, de los conocimientos, etc., a la que la filosofía foucaultiana cuestiona y de la que trata de separarse (aunque su objeto de estudio parece ser semejante). Es conveniente, pues, antes de abordar a la ontología histórica de la verdad foucaultiana, tratar la concepción foucaultiana de la “historia de las ideas”.

Por “historia de las ideas” la filosofía foucaultiana entiende, no tanto las historiografías (teorías acerca de cómo hacer historia), sino las historias efectivamente emprendidas sobre las ciencias, las ideas, los conocimientos, las opiniones, etc., de un periodo o de una sociedad determinada. Algunos ejemplos de ella pueden encontrarse en la bibliografía que incluye Foucault al final de sus dos primeros libros (*Historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica*)²⁰.

En este apartado haré lo siguiente: a) discutiré la objeción de que el trabajo foucaultiano es, en realidad, igual a la historia de las ideas; b) definiré qué es, desde la perspectiva foucaultiana, la “historia de las ideas”; c) trataré de definir qué son las “ideas” de las que habla la “historia de las ideas”; de) explicaré por qué la filosofía foucaultiana cuestiona a la historia de las ideas; e) explicaré qué diferencias existen, en general, entre la ontología histórica de la verdad foucaultiana y la historia de las ideas.

a) ¿No es el trabajo foucaultiano una historia de las ideas?

En los libros foucaultianos, en sus historias, aparecen ciertas líneas que sugieren una historia de las ciencias o de los saberes. Por ejemplo, en *Historia de la locura* de la psicología, de la psiquiatría o del psicoanálisis; en *El nacimiento de la clínica* obviamente de la medicina; en *Las palabras y las cosas*, de las ciencias humanas, de la economía, de la biología y de la lingüística, principalmente, pero también de la filosofía, de la hermenéutica, etc.; en *Vigilar y castigar* y en *La voluntad de saber* de las ciencias humanas en general (y en todos ellos aparecen elementos para una historia de la literatura). Las historias foucaultianas podrían considerarse, entonces, como historias de las ciencias, más aún como “historias de las ideas” o de los “pensamientos” (entendiendo por “pensamiento” la manera en que los seres humanos se “representan” o la “visión” que tienen de él) y, por tanto, Foucault podría considerarse como un mero practicante de la historia de las ideas.

habían sido hechas eran falsas, mal elaboradas, mal articuladas, mal fundamentadas”; por el contrario, “los fragmentos de genealogía que fueron producidos permanecen ahí donde están, rodeados de un silencio prudente” (GR, p. 26).

²⁰ Curiosamente, los dos primeros libros de Foucault sí incluyen una bibliografía, muy extensa, principalmente de fuentes originales (documentos de archivo principalmente) y unos cuantos estudios, aunque casi ninguno actual; en cambio los posteriores, *Las palabras y las cosas*, *Vigilar y Castigar*, y *La voluntad de saber* no incluyen casi ninguna bibliografía y solamente algunas referencias en notas a pie de página; en cambio los dos últimos, *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, también incluyen bibliografía, de fuentes originales pero también de estudios actuales.

En *Tecnologías del yo* Foucault dice que su campo de estudio es “la historia del pensamiento” (TY, p. 142); en otro texto de 1982, “L’âge d’or de la lettre de cachet”, repite que lo que le interesa es “la historia del pensamiento” (DyE, t IV, p. 351). En otro texto de 1980, el famoso texto aparecido en un diccionario de filosofía bajo el seudónimo de Maurice Florence, dice “que se podría llamar a su empresa *Historia crítica del pensamiento*” (DyE, t IV, p. 631).

La pregunta es ¿“historia del pensamiento” (o de la verdad, del saber o del discurso de las que también habla) significa lo mismo que “historia de las ideas”? y, si no es así, entonces ¿cuáles son las diferencias entre ellas? Sin duda es un problema fundamental para quien estudia la ontología histórica de la verdad es distinguirla de la historia de las ideas.

Foucault mismo en *La arqueología del saber* se pregunta: “¿no me he alojado, muy exactamente, en ese espacio que se conoce bien, y después de largo tiempo, bajo el nombre de ‘historia de las ideas’?... en el fondo no soy quizá, más que un historiador de las ideas. Pero vergonzante, o, como se quiere, presuntuoso; un historiador de las ideas que ha querido renovar de arriba abajo su disciplina; que ha deseado sin duda darle ese rigor que tantas otras disciplinas, muy cercanas, han adquirido recientemente; pero que, incapaz de modificar realmente esta vieja forma de análisis, incapaz de hacerla franquear el umbral de la cientificidad... declara, para hacerse la ilusión, que siempre ha querido hacer otra cosa”.

Por eso dice que: “no tendré derecho de estar tranquilo en tanto no me haya separado de la ‘historia de las ideas’, en tanto que no haya mostrado en qué se distingue el análisis arqueológico de esas descripciones” (AS p. 179, Tr., p. 229).

En las citas anteriores Foucault nos dice que intenta hacer algo diferente al trabajo de la historia de las ideas y que también intenta distinguir su trabajo de ella; aunque acepta que existen semejanzas, por lo menos superficiales, entre ambos tipos de trabajo.

Pero, ¿en qué consiste esa “diferencia”? ¿Se trata de una diferencia absoluta o relativa? ¿Lo que encontramos en los textos foucaultiano es algo totalmente diferente a la historia de las ideas o es un nuevo tipo de historia de las ideas? ¿El trabajo foucaultiano critica a la historia de las ideas porque quiere hacer una historia de las ideas mejor o porque quiere acabar con ella?

La respuesta a esas preguntas no es fácil, pues en los textos foucaultianos encontramos diferentes respuestas.

En “Réponse à une question” Foucault dice que intenta realizar una serie de “operaciones críticas” en el “dominio que es el suyo”, a saber, “la historia de las ideas, de las ciencias, de los pensamientos, de los saberes” (DyE, t I, p. 683). Es decir, Foucault nos dice que su “dominio” es el mismo que el de la historia de las ideas, pero que la diferencia entre su trabajo y el de la historia de las ideas es que él realiza una serie de “operaciones críticas” en dicho campo; sin embargo, eso no significa que necesariamente sea totalmente diferente a ella: podría ser considerado como una historia de las ideas “crítica”.

En *La arqueología del saber* Foucault sostiene, efectivamente, que “entre análisis arqueológico e historia de las ideas, los puntos de desacuerdo son numerosos” (AS p. 181, Tr., p. 233).

Pero en *El orden del discurso* Foucault nos dice, en cambio, que pretende realizar únicamente un “diminuto (*mince*) desface” respecto de la historia de las ideas (OD, p. 61).

En otros textos foucaultianos se habla, sin embargo, claramente de “liberarse de”, de “abandonar a”, etc., la historia de las ideas. Por ejemplo, en “Une histoire restée muette” nos dice que “sin duda habrá que liberarse -esa será nuestra tarea- de esos límites que se llama aún fastuosamente las tradicionales historias de las ideas” (DyE, t I, p. 548) y en su entrevista con Bellour nos dice que “ninguno de los valores reconocidos tradicionalmente en la historia de las ideas... debe ser aceptado como tal. Se ha de tratar con un campo que ignoraría las diferencias, las importancias tradicionales” (DyE, t I, p. 499).

En el propio libro *La arqueología del saber* nos dice que “la descripción arqueológica es precisamente abandono de la historia de las ideas, rechazo de sus procedimientos, tentativa de hacer otra historia de lo que los hombres han dicho” (AS, p. 181, Tr., pp. 232-233).

No obstante, en algunos textos foucaultianos se habla de algo así como hacer una “nueva” historia de las ideas, darle más rigor, etc. El trabajo foucaultiano se propone, según nos dice en “Réponse à une question”, “liberar de su estatuto incierto” a la historia del pensamiento y de las ciencias (DyE, t I, p. 686, Tr., p. 63). En “Sur l’archéologie des sciences”, sostiene que “si de verdad se quiere que la historia de las ciencias o de las ideas adquiera *mayor rigor* y pueda articularse con otras disciplinas, tales como la sociología o la historia económica, es preciso sin duda alguna desplazar su territorio tradicional y sus métodos” (DyE, t I, p. 753, VHI, p. 26). Ninguna de las dos citas señala un rechazo total de la historia de las ideas, sino una intención por hacerla más “cierta” o “rigurosa” o “articularla” con otras disciplinas.

En otros textos, en la misma línea, habla de darle mayor rigor a la historia de las ideas recurriendo al “estructuralismo” o al tipo de historia de la Escuela de los *Annales*. En “La philosophie structuraliste

Error

An error occurred while processing this page. See the system log for more details.

En fin, podría seguir citando otros textos, pero el punto es que a pesar de que en muchos textos Foucault identifica a la historia de las ideas con los tipos de historia antes mencionados, sin embargo, en otros la distingue de ellas (principalmente la distingue de la historia de la filosofía y de las ciencias). Por ejemplo, en *La arqueología del saber* dice que la historia de las ideas no es “la historia de las ciencias” y que es también diferente de la historia de la filosofía, pues es “historia” las “filosofías de sombra” (AS, p. 179, Tr., p. 231). En la primer entrevista con Bellour habla igualmente de “una historia de las ideas, es decir, de las sub-filosofías” (DyE, t I, p. 503).

Creo que lo anterior debe interpretarse no como una contradicción, una indefinición o una falta de rigor, sino como el indicio de que Foucault maneja dos significados del término “historia de las ideas”: diferentes no solamente porque uno es más amplio y general que el otro, sino porque en un caso define a la historia de las ideas por su objeto de estudio y en otro, más bien, por su manera de tratarlo (así puede haber historia de las ideas casi de cualquier cosa). Efectivamente, en *La arqueología del saber* nos dice que la historia de las ideas es “un estilo de análisis, una puesta en perspectiva” (AS, p. 180, Tr., p. 232).

Lo cual significa que, contra toda posible confusión, Foucault no rechaza totalmente la historia del pensamiento o de las ciencias, sino a determinado tipo de historia; de hecho, como he venido diciendo desde el principio de este texto, la filosofía foucaultiana nos propone un nuevo tipo de historia del pensamiento, del saber o de la verdad: la “ontología histórica de la verdad”.

Otro problema para responder a la pregunta de qué es la historia de las ideas es que Foucault en ningún texto nos proporciona una definición clara y precisa ni constante; a lo mucho lo que hace es señalar algunos rasgos dispersos de ella.

En *Las palabras y las cosas* dice “la historia de las ideas o de las ciencias -no son designadas aquí sino bajo su perfil medio-” (MC, p. 137, PC, p. 126). Pero ¿cuál es ese “perfil medio”?

Bajo el nombre “historia de las ideas” Foucault se refiere, según nos dice en *La arqueología del saber*, a “esas disciplinas que, a pesar del título, escapaban en gran parte al trabajo del historiador y a sus métodos” (AS p. 10, Tr., p. 5) o a “esas disciplinas tan inciertas en sus fronteras, tan indecisas en su contenido” (AS p. 31, Tr., p. 33). También nos dice en *La arqueología del saber* que “no es fácil caracterizar una disciplina como la historia de las ideas” (AS, p. 179, Tr., p. 230) y que es difícil “fijarle límites precisos” (AS, p. 179, Tr., p. 231). Notemos lo siguiente, Foucault dice que la “historia de las ideas” no es propiamente historia, debido, principalmente a su falta de rigor y de precisión: es algo así como una “seudohistoria”.

Antes he citado textos donde Foucault afirma que la historia de las ideas no se define tanto por su objeto de estudio sino por su manera de tratarlo, pero ¿en qué consiste ese “estilo” o esa “perspectiva”? “atravesar las disciplinas existentes, tratarlas y reinterpretarlas” (AS, p. 180, Tr., p. 232).

La historia de las ideas tiene como tarea explicar, nos dice Foucault también en *La arqueología del saber*, “cómo se ha desplazado el interés (*de los hombres de una sociedad o de una época*)... por qué modelo teórico o experimental han sido influenciados, qué filosofía, qué temática moral ha definido el clima de su reflexión, a qué preguntas, a qué exigencias tenían que responder, qué esfuerzos tuvieron de hacer para liberarse de los prejuicios tradicionales, por qué vías han caminado hacia la unificación y la coherencia nunca acabadas, nunca alcanzadas de su saber” (AS, p. 73-74, Tr., p. 89).

La cita anterior nos señala algunas características de la historia de las ideas: toma como punto de partida al sujeto, ya sea individual o colectivo, y trata de dar cuenta de sus “ideas”, de sus opiniones, de cómo se han desarrollado estas y qué las ha influenciado.

Pero Foucault nos ofrece en ese libro otras “enumeraciones” de rasgos de la historia de las ideas:

“cuenta la historia de los anexos y de los márgenes. No la historia de las ciencias, sino de los conocimientos imperfectos, mal fundamentados, que no han podido nunca alcanzar a lo largo de toda una vida obstinada, la forma de cientificidad... Historia de esas filosofías de sombra... historia de esos temas seculares que nunca han cristalizado en un sistema rigurosamente individual, pero que han formado la filosofía espontánea de los que no filosofan... Así definida... la historia de las ideas se dirige a todo ese insidioso pensamiento, a todo ese juego de representaciones que corren anónimamente entre los hombres; en el intersticios de los grandes monumentos discursivos, hace aparecer el suelo fiable sobre el que reposan. Es la disciplina de los lenguajes flotantes, de las obras informes, de los temas no ligados. Análisis de las opiniones más que del saber, de los errores más que de la verdad, no de las formas de pensamiento sino de los tipos de mentalidad” (AS, p. 179, Tr., p. 231).

“describe los conocimientos que han servido de fondo empírico y no reflexivo de las formalizaciones ulteriores, intenta encontrar la experiencia inmediata que el discurso transcribe; sigue la génesis que, a partir de las representaciones recibidas o adquiridas, va a dar nacimiento a los sistemas o a las obras. Muestra, al contrario, cómo poco a poco, las grandes figuras así constituidas se descomponen; cómo los temas se

enlazan, prosiguen su vida aislada, caen en desuso o se recomponen de un modo nuevo. La historia de las ideas es entonces la disciplina de los inicios y de los fines, de la descripción de las contingencias oscuras y de los retornos, la reconstitución de los desarrollos. Pero ella puede también y por lo mismo, describir, de un dominio a otro, todo el juego de los intercambios y de los intermediarios; muestra cómo el saber científico se difunde, da lugar a conceptos científicos, y toma forma eventualmente en obras literarias; muestra cómo unos problemas, unas nociones, unos temas pueden emigrar del campo filosófico en el que fueron formulados hacia unos discursos científicos o políticos; pone en relación obras con instituciones, hábitos o comportamientos sociales, técnicas, necesidades y prácticas mudas; trata de hacer revivir las formas más elaboradas de discurso en el paisaje concreto, en el medio de crecimiento y de desarrollo que las ha visto nacer. Se convierte entonces en la disciplina de las interferencias, en la descripción de los círculos concéntricos que rodean las obras, las subrayan; las ligan unas con otras y las insertan en todo cuanto no son ellas” (AS, p. 180-181, Tr., p. 231-232).

“bajo su forma más general se puede decir que ella describe sin cesar -y en todas las direcciones donde se efectúa- el paso de la no filosofía a la filosofía; de la no científicidad a la ciencia...Es el análisis de los nacimientos sordos, de las correspondencias lejanas, de las permanencias que se obstinan por debajo de los cambios aparentes, de las lentas formaciones que perfila miles de complicidades ciegas, de esas figuras globales que se anudan poco a poco y de pronto se condensan en la fina punta de la obra” (AS p. 181, Tr., p. 232).

Las citas anteriores son excesivamente extensas, pero muestran con claridad la dificultad de tratar de encontrar una definición precisa de la historia de las ideas en los textos foucaultianos, pues Foucault simplemente “enumera” rasgos, algunos de ellos muy diferentes y hasta opuestos, por lo menos en apariencia.

En principio nos dice Foucault que la historia de las ideas es diferente de la historia de las ciencias y de la filosofía y que se ocupa de lo que escapa a ellas, por estar por debajo del nivel de lo científico o de lo filosófico; segundo, trata acerca de las “representaciones”; tercero, se ocupa de las relaciones entre ellas, principalmente del paso de no científico a lo científico.

En prefacio a la edición inglesa de *Les Mots et les Choses* encontramos otra enumeración de características de la historia de las ideas: “traza el progreso de los descubrimientos, de la formulación de problemas, registra el tumulto de las controversias; ella también analiza las teorías en su economía interna; en resumen, describe los procesos y los productos de la conciencia científica”. También nos dice que intenta “restituir lo que ha escapado a esa conciencia: las influencias que la han marcado, las filosofías implícitas que le subyacen, las temáticas no formuladas; los obstáculos invisibles; ella describe el inconsciente de la ciencia. Ese inconsciente es siempre el revés negativo de la ciencia -lo que se le resiste, la hace desviarse o la desordena” (DyE, t II, p. 9). Aquí lo que nos dice Foucault es que la historia de las ideas no solamente se centra en la conciencia individual sino en lo que escapa a ella: lo colectivo, las tradiciones, las mentalidades, etc.

¿Qué podemos sacar en claro de lo anterior? Que la historia de las ideas, además de ser una historia continuista, se sitúa al nivel de la conciencia.

En *La arqueología del saber* Foucault nos dice también que “génesis, continuidad, totalización” son “los grandes temas de la historia de las ideas” (AS p. 181, Tr., p. 232), aunque no son los únicos: también hay que incluir al “origen”, a lo “ya dicho” y a las nociones de tradición, influencia, evolución, mentalidad, etc., a las unidades del libro, de la obra, etc. En ese libro también nos dice que la historia de las ideas hace uso de “todo un juego de nociones que diversifican cada una a su manera, el tema de la continuidad” (AS, p. 31, Tr., p. 31). Es decir, todas ellas tienen en común el mantener la continuidad.

En *El orden del discurso* Foucault dice que los temas de la historia de las ideas son “significación, originalidad, unidad, creación”, pues en ella “se buscaba el punto de creación, la unidad de la obra, de una época o de un tema, la marca de originalidad individual, y el tesoro indefinido de las significaciones dispersas” (OD, p. 56). Más adelante, en el mismo texto, dice que sus nociones fundamentales son las “de la conciencia y de la continuidad (con los problemas que les son correlativos de la libertad y de la causalidad)” (OD, p. 58).

De todo lo anterior, ¿qué se puede sacar en conclusión? Que el propio Foucault reconoce lo difícil que es tratar de definir qué es la historia de las ideas. Segundo, que en sus propios textos no existe una definición ni precisa ni rigurosa de ella; que por mucho encontramos enumeraciones de rasgos dispersos. Tercero, que en algunos textos Foucault habla indistintamente de la historia de las ideas como sinónimo de la historia de la ciencia o de la filosofía o hasta de la teoría del conocimiento o de la epistemología y en otros textos la distingue de ellas. Cuarto, Foucault nos dice que el objeto de estudio de la historia de las ideas -entendida en sentido estrecho- son las “ideas”, precisamente, entendidas como “representaciones”

mentales y que ella es una descripción de sus relaciones; relaciones que son explicadas recurriendo al sujeto, individual o colectivo, que las creó, pero también explica los cambios que sufren, la manera en que son influenciadas, cómo progresan, cómo pasan de lo no científico a lo científico. Foucault señala distintas nociones que son propias de la historia de las ideas, pero ellas tienen en común el tema de la continuidad.

Podemos decir en conclusión que la historia de las ideas es, según la filosofía foucaultiana, un tipo de historia ya sea del pensamiento, de la ciencia, de la filosofía, etc., pero consideradas bajo la perspectiva de las “ideas” y de sus relaciones, y que es un tipo de historia que parte del sujeto y que siempre busca preservar la continuidad.

En las páginas siguientes trataré de poner orden en las enumeraciones citadas anteriormente, mostrando las relaciones que existen entre ellas.

c) ¿Qué son las “ideas”?

Arriba he dicho que el objeto de estudio de la historia de las ideas son las “ideas” consideradas como “representaciones mentales”.

En “Polemics, Politics and Problematizations” Foucault se refiere a la historia del pensamiento como al “análisis de los sistemas de representaciones” y a la historia de las mentalidades como al “análisis de las actitudes y de los esquemas de comportamiento” (DyE, t IV, p. 597). Lo cual es nuevo, pues anteriormente había definido a las “mentalidades” como representaciones mentales colectivas. También en “Le souci de la vérité” se refiere a la “historia de las ideas o de las representaciones” (DyE, t IV, p. 668).

Y hablar de “representaciones” nos remite a una concepción del conocimiento o del pensamiento en términos de la relación sujeto-objeto. El sujeto puede ser individual (un autor) o colectivo (una sociedad o una época), pero, en cualquier caso, el pensamiento o el conocimiento se considera formado por “representaciones” mentales.

En *La arqueología del saber* Foucault nos dice, efectivamente, que la historia de las ideas recorre “el eje conciencia-conocimiento-ciencia” (AS, p. 239, Tr., p. 307). Y en *La verdad y las formas jurídicas* Foucault dice que “en el dominio de lo que podríamos llamar teoría del conocimiento, o en el de la epistemología, en la historia de las ciencias o incluso en el de la historia de las ideas, creo que la teoría del sujeto siguió siendo todavía muy filosófica, muy cartesiana o kantiana” y que “cuando se hace historia... nos atenemos a ese sujeto de conocimiento y de la representación, como punto de origen a partir del cual es posible el conocimiento y la verdad aparece” (VFJ, p. 16).

Creo que no es arriesgado afirmar que, según Foucault, la historia de las ideas se basa en una filosofía de la representación, pues concibe a las ideas como representaciones y, de manera más específica, como representaciones mentales. Las explicaciones de ella, entonces, tienen como punto de partida a la conciencia y su problema es explicar cómo el sujeto se representa el mundo, por qué se lo representa de cierta manera, qué revela esa representación, qué relaciones existen entre sus distintas representaciones, cómo han evolucionado, etc., y todo eso basándose en el “querer”, las intenciones, los deseos, etc., del sujeto o basándose en las semejanzas entre dichas representaciones. El sujeto permite unificar las representaciones y permite construir una mentalidad que dé cuenta de ellas²².

En “Sur l’archéologie des sciences” Foucault nos dice que la historia de las ideas presupone una concepción del conocimiento en la cual el sujeto tiene “una actividad constituyente que aseguraría, por una serie de operaciones fundamentales, anteriores a todos los gestos explícitos, a todas las manipulaciones concretas, a todas las condiciones dadas, la unidad entre ciencia definida por un sistema de requisitos formales y el mundo definido como el horizonte de todas las experiencias posibles”, es decir, presupone, “un sujeto que asegura, en su unidad reflexiva, la síntesis entre la diversidad sucesiva de lo dado, y la idealidad que se perfila en su identidad a través del tiempo” (DyE, t I, p. 730). Dicha concepción del conocimiento es claramente kantiana y más que “representacionista” podría ser considerada como “constructivista”, pero lo importante es que parte de un sujeto y trata de explicar cómo este se representa la realidad.

Además notemos que hablar de “ideas” nos remite a algo inmaterial y diferente del resto de las prácticas sociales y que convierte a la psicología en una especie de “ciencia madre” de la historia de las ideas.

²² La historia de las ideas, dice Foucault en *Las palabras y las cosas*, busca “hacer una historia de las concepciones”, “establecer el perfil general de lo que los hombres han podido pensar” y “calcular el denominador común de las opiniones” (MC, p. 135, PC, p. 124).

d) La historia de las ciencias como historia de las disciplinas nobles

Antes ya he señalado que mientras que en algunos textos Foucault diferencia a la historia de las ideas de la historia de las ciencias, sin embargo, en otras las identifica. Y cuando Foucault habla de la historia de las ciencias su actitud es menos dura respecto a su actitud frente a la historia de las ideas, pero no deja de señalar por ello algunos defectos en ella; principalmente el que se ha dedicado a ciencias “nobles” o “duras”, como los son las matemáticas y la física, descuidando a las otras ciencias, como las ciencias humanas, o al saber en general²³.

En “Michel Foucault explique son dernier livre” escrito de 1969, Foucault sostiene que cuando se hace la historia de las ciencias, se trata de forma privilegiada, casi exclusivamente, “a las bellas, a las buenas ciencias formales” y que cuando se aborda a las ciencias empíricas, se es muy general, se contenta, las más de las veces, “con una especie de inventario de los descubrimientos” (DyE, t I, p. 777).

En el Prólogo a la edición inglesa (*The order of Things*) de *Las palabras y las cosas*, Foucault escribe que uno de los problemas con la historia de las ciencias es que ha sido descuidado la historia de las ciencias humanas debido al interés de los historiadores por las ciencias “duras”: “en Francia, al menos, la historia de la ciencia y del saber ha cedido el paso a las matemáticas, a la cosmología y a la física -ciencias nobles, ciencias rigurosas, ciencias de lo necesario, todas próximas a la filosofía: se puede leer, en su historia, la emergencia casi ininterrumpida de la verdad y de la razón puras-”. A las disciplinas como las ciencias humanas se les considera “como muy teñidas de pensamiento empírico, muy expuestas a los caprichos del azar o las figuras de la retórica, a las tradiciones seculares y a los acontecimientos externos, para que se les suponga otra historia que no sea irregular. Se espera de ellas, a lo más, que testimonien un estado del espíritu, una moda intelectual, una mezcla de arcaísmo y de cálculos atrevidos, de intuición y de ceguera” (DyE, t II, p. 7). La idea es que la historia de las ciencias humanas, a diferencia de las ciencias “duras”, es totalmente irregular, impulsada por causas externas.

En su introducción al libro de Cangilhem Foucault escribe que la historia de la ciencia ha sido la historia de las cumbres “matemáticas, astronomía, mecánica galileana, física de Newton, teoría de la relatividad”. En el mismo texto Foucault nos dice también que “la historia de las ciencias se ocupaba preferentemente, si no exclusivamente, de algunas disciplinas ‘nobles’ -por la antigüedad de su fundación, por su alto grado de formalización y su aptitud para matematizarse, por el lugar privilegiado que ellas ocupaban en la jerarquía positiva de las ciencias” (DyE, t III, p. 434, Tr. p. 204). Foucault nos dice aquí por qué son consideradas como ciencias nobles: a) por la antigüedad de su fundación, b) por su grado de formalización; c) por su aptitud para matematizarse; y, en consecuencia, d) por el lugar que ocupan y la función que cumplen en nuestras sociedades.

Es decir la historia de las ciencias ha estado interesada por las ciencias “duras” debido a que le permiten contar una historia lineal, continua, progresiva, es decir, una historia que tiene una determinada función política: legitimar el presente; y si esa es su función la mejor manera de cumplirla es partiendo de ciencias como las matemáticas o la física, en las cuales parece haber, indudablemente, progreso; es decir, generalizando lo que es válido en algunos saberes a todos el saber y a la historia humanas.

e) ¿Por qué cuestionar a la historia de las ideas?

La pregunta es ahora es ¿por qué la filosofía foucaultiana cuestiona a la historia de las ideas?, ¿qué ve de malo en ella?

En *El nacimiento de la clínica* Foucault dice que uno de los principales métodos de la historia de las ideas es el “estético”. El método estético (*esthétique*) es “aquel de la analogía -de una analogía cuyas vías de difusión en el tiempo (génesis, filiaciones, parentescos, influencias) o en la superficie de un playa histórica determinada (el espíritu de una época, su *Weltanschauung*, sus categorías fundamentales, la organización de su mundo socio-cultural)” (NC, p. XIII, Tr., p. 12). Es claro en qué consiste el método “estético”: se basa simplemente en la búsqueda de semejanzas (entre ideas simultáneas o consecutivas) y a través de las semejanzas establece relaciones y unidades; y también es claro que dicho “método” no parece muy riguroso.

En *Las palabras y las cosas* Foucault dice que “quizá sea posible que los conocimientos se engendren, que las ideas se transformen y actúan unas sobre otras”, pero se lamenta de que hasta ahora los historiadores “no nos han dicho cómo” (MC, p. 14, PC, p. 8); de nuevo, el problema es su falta de rigor.

En la primer entrevista con Bellour, Foucault cuestiona a la historia de las ideas porque en ella: “1) se utilizan conceptos que me parecen un poco mágicos, como influencia, crisis, toma de conciencia,

²³ En “Entrevista con Michel Foucault” de principios de los setenta, Foucault mismo reconoce que “cuando escribía la *Histoire de la folie* pensaba, en el fondo, que estaba escribiendo la historia de las... ciencias imperfectas... ciencias flotantes” (DyE, t II, p. 157).

interés por un problema, etc.” y porque “2) cuando se encuentra una dificultad, se pasa del nivel del análisis, que es el de los mismos enunciados a otro que le es ajeno. Así, ante un cambio, una contradicción, una incoherencia, se recurre a una explicación por las condiciones sociales, la mentalidad, la visión del mundo, etc.” (DyE, p. 588, Tr., p. 65).

Resaltemos cuáles son las razones que menciona Foucault para su cuestionamiento de la historia de las ideas: el recurrir a explicaciones “mágicas” y el no mantenerse al nivel de los discursos sino el pasar de un nivel a otro para evitar los problemas.

En “Réponse à une question” nos dice que la historia de las ideas se caracteriza por su “incertidumbre” que “se manifiesta de diferentes maneras:

“-Dificultades para delimitarlos dominios: ¿dónde termina la historia de las ciencias, donde comienza la de las opiniones y de las creencias? ¿Cómo se separan la historia de los conceptos y la historia de las nociones o los temas? ¿Dónde pasa el límite entre la historia del conocimiento y de la imaginación?

-Dificultad al determinar la naturaleza de su objeto de estudio: ¿se hace historia de lo que ha sido conocido, adquirido, olvidado, o la historia de las formas mentales, o la historia de su interferencia? ¿Se hace la historia de los rasgos característicos que pertenecen en común a los hombres de una época o de una cultura? ¿se describe el espíritu colectivo? ¿se analiza la historia (teleológica o genética a) de la razón?

-Dificultad para asignar la relación entre los hechos del pasado o del conocimiento y los otros dominios del análisis histórico: ¿hay que tratarlos como signos de otra cosa (de una relación social, o de una situación política o de una determinación económica)? ¿O como su resultado? ¿Cómo su refracción a través de la conciencia? ¿O como la expresión simbólica de sus forma de conjunto?” (DyE, t I, p. 686, Tr., p. 63).

Una explicación de la ausencia de una definición clara y precisa de la historia de las ideas en los textos foucaultianos es que, como se indica en la cita anterior, la historia de las ideas misma es poco precisa y clara, pues tiene problemas al delimitar su dominio: problemas para separarlo del de la historia de las ciencias y para establecer sus relaciones con otros dominios.

En *La arqueología del saber* Foucault nos dice que los defectos de la historia de las ideas son: “objeto incierto, fronteras mal dibujadas, métodos tomados de aquí y allá, marcha sin rectitud ni fijeza” (AS, p. 179, Tr., p. 229). Foucault encuentra además en la historia de las ideas “todo un juego de nociones que diversifican cada una a su manera, el tema de la continuidad” pero que no tienen “una estructura conceptual muy rigurosa” (AS, p. 31, Tr., p. 31).

En *El orden del discurso* Foucault señala que la historia de las ideas intenta conjurar el azar y el acontecimiento “relatando el desarrollo continuo de una necesidad ideal” (OD, p. 61). Foucault señala que la historia de las ideas es continuista, pero que al ser así falsea la realidad, lo que realmente es la historia, pues en ella existen diferencias, acontecimientos, discontinuidades, etc.

Otro problema de la historia de las ideas es el nivel en el que sitúa: el de la ciencia, el cual es un nivel superficial, que es hecho posible por algo diferente a él: el saber. Es necesario, dice Foucault en *Las palabras y las cosas*, analizar a los discursos en “su profundidad arqueológica y no al nivel más aparente de los descubrimientos, de las discusiones teóricas o de las opciones filosóficas”; lo que encuentra Foucault es que “bajo el pretexto de hacer la historia de las ideas en un sentido rigurosamente histórico, se da así un bello ejemplo de inocencia. Porque en la historicidad del saber, lo que cuenta no son las opiniones ni las semejanzas que se pueden establecer entre ellas a través de las épocas... lo que es importante, lo que permite articular en sí misma la historia del pensamiento, son sus condiciones internas de posibilidad” (MC, pp. 287-288, PC, p. 269).

Otra razón para cuestionar a la historia de las ideas la encontramos en la entrevista “Truth, Power, Self”, en la que nos dice que lo que hace “es reaccionar contra el hecho de que exista una brecha entre la historia social y la historia de las ideas”, pues “se supone que los historiadores sociales deben describir cómo actúa la gente sin pensar y los historiadores de las ideas cómo piensa la gente sin actuar”, pero la verdad es que “todo el mundo piensa y actúa a la vez” (TY, p. 148). Es decir, de nuevo, Foucault se opone a la idea de que el pensamiento o el saber se reduce a meras “representaciones mentales” totalmente diferentes e independientes de las prácticas sociales o que son como expresión de estas últimas.

En resumen, se cuestiona a la historia de las ideas por su falta de rigor, por proponer pseudoexplicaciones o explicaciones basadas en observaciones superficiales y por buscar a toda costa mantener las continuidades. De hecho, podríamos decir que la falta de rigor es consecuencia de la búsqueda de continuidades (pues un análisis preciso y riguroso mostraría discontinuidades, diferencias,

etc.), pero que, también, la falta de rigor produce la ilusión de la continuidad, aunque realmente no la haya ²⁴.

Foucault dice que cuestiona a la historia de las ideas “no porque tales análisis sean ilegítimos, imposibles o estériles, bastantes de esos trabajos han suministrado la prueba en contra” (DyE, t IV, p. 578) ²⁵. Lo que cuestiona es que se confunda a dicho “historia” con un auténtica historia del pensamiento o de la ciencia, entendiendo por ello una historia que de cuenta de su existencia, de sus relaciones y de sus transformaciones.

f) ¿En qué es diferente la historia foucaultiana de la historia de las ideas?

Desde el principio de esta sección señalé que es sumamente importante tratar el problema de la definición foucaultiana de la historia de las ideas debido a que muchas críticas que se le han hecho a la filosofía foucaultiana o bien tienden a identificarla con ella o bien la acusan de haber “matado la historia”, por haberla cuestionado.

A este tipo de “críticas” Foucault responde en *La arqueología del saber*, al decir que es normal “que toda persona que se hace aún de la historia, de sus métodos y de sus exigencias y posibilidades, esta idea ya un poco marchita (*la que he expuesto en las páginas anteriores*), no puede concebir que abandone una disciplina como la historia de las ideas; o más bien que considere que toda otra forma de análisis de los discursos es una traición a la historia misma” (AS, p. 181, Tr., p. 232).

Pero no hay que caer en el simplismo de pensar que debido a que la filosofía foucaultiana cuestiona a la historia antropológica y a la historia de las ideas, entonces niega toda posibilidad para la historia en general o para la historia del pensamiento en particular.

Es verdad, Foucault, en la primer entrevista con Bellour, nos dice que los problemas de la historia de las ideas revelan “la imposibilidad en la que se encuentra nuestra cultura de plantear el problema de la historia de su propio pensamiento” (DyE, t I, p. 503).

Pero eso no significa que la filosofía foucaultiana haya abandonado la empresa de hacer una verdadera historia del pensamiento: no pretende acabar con la historia del pensamiento o de la ciencia y mucho menos con la historia en general, sino que pretende hacer una historia diferente a la historia de las ideas, esto es, una historia que de cuenta de la existencia efectiva de las ciencias y de los saberes, de sus relaciones y transformaciones.

Las historias foucaultianas, ya lo sabemos, no son meras historias empíricas, sino que son historias filosóficas, que suponen cierto tipo de filosofía: son parte de una ontología del presente.

La historia foucaultiana son diferentes de las historias de las ideas pues en lugar de hablar de “ideas”, de quiénes las pensaron, de las influencias que sufrieron, etc., hablan de reglas, de prácticas. Lo que describe la filosofía foucaultiana no son “ideas” sino enunciados y no describe simplemente relaciones sino las reglas que los determinan. En lugar de partir de unidades ya dadas, las constituye a través del análisis de los enunciados. No recurre a explicaciones psicologistas, sino que busca reglas que den cuenta de lo psicológico y del nivel de la consciencia. La filosofía foucaultiana no busca el origen de todo, sino que parte de lo efectivo y se mantiene en la superficie. No busca demostrar que el pasado es igual al

²⁴ La historia de las ideas, desde la perspectiva foucaultiana, es una historia, ya sea de los conocimientos, de las ciencias, de la filosofía, o del pensamiento, que busca algo más allá de los documentos: las “ideas”, entendiendo por ello la manera en la que los sujetos, individuales o colectivos, se “representan” el mundo. La historia de las ideas establece relaciones entre las ideas con base en su semejanza, remitiéndolas a la mentalidad que los hizo posibles, pero siempre buscando preservar la continuidad y la unidad, eliminando, por consiguiente, las diferencias, las discontinuidades, los acontecimientos y el azar. Hace uso de “naciones” (tradicción, influencia, desarrollo, evolución), de “temas” (el origen y lo ya dicho), de conceptos poco definidos, aunque supuestamente evidentes; sus explicaciones son poco rigurosas y simplistas: se basan, simplemente, en semejanzas, en las analogías de sentido; parte de unidades (genero, obra, libro, autor) ya dadas e incuestionadas.

En la historia de las ideas encontramos, igualmente, rasgos propios de la historia antropológica, principalmente el problema de la relación entre lo individual y lo nuevo y lo colectivo y repetido; problemas que evita solucionar mediante el uso de pseudoconceptos que diversifican los temas de la continuidad y de la unidad.

La historia de las ideas es continuista: busca reducir las discontinuidades y las diferencias, y establece en su lugar evoluciones, desarrollos; es totalizante: busca explicar todos los acontecimientos por medio de un único principio y reducirlos a una única figura; es trascendentalista: busca las condiciones de posibilidad, el origen de todo; es antropológica: convierte al hombre en el origen y fundamento de la historia, su principio explicativo; es teleológica: presupone que desde el principio, antes de todo acontecimiento, y a lo largo del tiempo, la historia apunta a un mismo fin; es progresista: plantea que el presente es superior al pasado y que el futuro será superior al presente; es presentista; busca mostrar que el pasado es la prefiguración del presente, proyecta sobre el pasado los intereses del presente. Y, además de permitir el control de los discursos al reducir el azar, tiene una función legitimadora del presente.

²⁵ Foucault observa dos errores que se han cometido frecuentemente en la historia de las ideas: “(*las ideas*) han sido muy a menudo interpretadas en términos de ideología (primer error); que el saber ha sido demasiado considerado como un conjunto de representaciones (segundo error)” (DyE, t IV, p. 654).

presente, ni que su prefiguración ni que existe continuidad ininterrumpida ente ambos, sino que busca mostrar que el presente es diferente del pasado, que en la historia existen discontinuidades, transformaciones, pero no evoluciones continuas. La filosofía foucaultiana no busca reencontrar una unidad perdida, sino que busca dispersar nuestra identidad.

La filosofía foucaultiana pretende hacer una historia del pensamiento, de las ciencias, etc., más rigurosa²⁶.

En *Las palabras y las cosas* Foucault no solamente dice que su trabajo es diferente al de la historia de la ideas, en el sentido de que se sitúa en otro nivel, en el sentido de que tiene otro objeto de estudio, emplea otros procedimientos, conceptos, etc., sino que sugiere que ella estudia su condición de existencia. En efecto, si la historia de las ideas estudia las "ideas" y si se entiende por estas a las "representaciones" individuales o colectivas, entonces la filosofía foucaultiana estudia las prácticas sociales y las condiciones históricas que permiten que existan y que se produzcan dichas ideas.

La arqueología puede dar cuenta, dice Foucault, de la "existencia" de los saberes pero también puede liberar "un espacio sin fisuras donde la historia de las ciencias, de las ideas, de las opiniones, podrán comenzar, si ellas lo quieren, sus retozos" (MC, p. 221, PC, p. 207)²⁷.

La filosofía foucaultiana intenta hacer un nuevo tipo de historia del pensamiento, de las ciencias, etc., no abandonar o destruir dicho tipo de historia.

El saber, dice Foucault en un texto de finales de los años setenta, "Titres et travaux", es "un nivel de análisis histórico hasta ahora olvidado", olvidado tanto por las genealogías, las teorías del conocimiento o las epistemologías así como por las filosofías e historias de la ciencia, por no mencionar a las historias de las ideas. En cambio, para la filosofía foucaultiana "entre las ciencias constituidas (de las que se ha hecho a menudo su historia) y los fenómenos de opinión (que los historiadores saben tratar), habría que emprender la historia de los sistemas de pensamiento" (DyE, t I, p. 846, Tr. p. 428).

La filosofía foucaultiana parte del hecho, según nos dice en *Tecnologías del yo*, de que "el hombre es un ser pensante" (TY, p. 142) y un gran error es, nos dice en "Le style de l'histoire" de 1984, "olvidar que la gente piensa" (DyE, t IV, p. 654).

En la entrevista con Trombadori Foucault dice que "a fin de cuentas eso que pasa en la cabeza de alguien, o de una serie de individuos... eso forma parte efectivamente de la historia", pues pensar es un acontecimiento (DyE, t IV, p. 76).

En *Tecnologías del yo* Foucault dice que lo que hace es "reaccionar contra el hecho de que exista una brecha entre la historia social y la historia de las ideas. Se supone que los historiadores sociales deben describir cómo actúa la gente sin pensar y los historiadores de las ideas cómo piensa la gente sin actuar", pero la verdad es que "todo el mundo piensa y actúa a la vez. La forma que tiene la gente de actuar o de reaccionar está ligada a su forma de pensar, y cómo es lógico, el pensamiento está ligado a la tradición" (TY, p. 148). Foucault también se opone, en "L'âge d'or de la lettre de cachet", a la idea de que "había, de un lado, el análisis de los comportamientos, y del otro lado, historia de las ideas" (DyE, t IV, p. 351).

En "Sexual Choice, Sexual Act" de 1982 nos dice que "el comportamiento no es, como se ha supuesto con demasiada frecuencia, una superposición de deseos derivados de instintos naturales, de un lado, y de normas permisivas y restricciones que nos dicen lo que debemos hacer o no hacer, de otro. El comportamiento... es también la conciencia que uno tiene de lo que está haciendo o la manera en que se vive la experiencia; y también el valor que se le atribuye" (DyE, p. 17, t IV, p. 320).

Foucault acepta, en *Tecnologías del yo*, que la forma en que piensa el hombre "también está relacionada con categorías muy generales y con estructuras formales", pero afirma también que "el modo en que la gente piensa, en realidad no está correctamente analizado por las categorías de la lógica". Así, "entre la historia social y los análisis formales del pensamiento hay un camino, un sendero quizá muy estrecho- que es el camino del historiador del pensamiento" (TY, p. 142).

²⁶ Por ejemplo, en *La arqueología del saber* Foucault nos propone una serie de conceptos: formaciones discursivas, positividades, archivo, etc.; delimita claramente su dominio: los enunciados, las prácticas discursivas, el saber, etc.; propone un procedimiento diferente tanto al formalizador como al hermenéutico, etc.; todo lo cual se diferencia claramente de las nociones, temas, etc., de la historia de las ideas.

²⁷ La arqueología, nos dice Foucault en *La arqueología del saber*, permite poner de manifiesto en qué medida distintos individuos, libro y obras "hablaban de 'la misma cosa', se situaban 'al mismo nivel' o a 'la misma distancia', desplegaron 'el mismo campo conceptual' se oponían sobre 'el mismo campo de batalla'"; define entonces, "un espacio limitado de comunicación"; la arqueología muestra, dice Foucault, que "las obras diferentes, los libros dispersos, toda esa masa de textos que pertenecen a una misma formación discursiva -y tanto autores que se conocen y se ignoran, se critican, se invalidan los unos a los otros, se roban, se encuentran sin saberlo, y entrecruzan sus discursos singulares en una trama de la que no son dueños, que no perciben del todo y de la que miden mal su extensión" (AS, p. 167, Tr., p. 215).

En “Polemics, Politics and Problematizations” de 1984 Foucault dice que ha buscado “durante largo tiempo saber si sería posible caracterizar la historia del pensamiento desligándola de la historia de las ideas -es decir, del análisis de los sistemas de representaciones- y de la historia de las mentalidades -es decir, del análisis de las actitudes y de los esquemas de comportamiento” (DyE, t IV, p. 597).

La filosofía foucaultiana, pues, intenta hacer algo diferente a lo que hace la historia de las ideas, pero también a lo que hace la historia de los comportamientos y la historia social; el sendero de la filosofía foucaultiana es diferente. La filosofía foucaultiana parte del hecho de que los seres humanos piensa, que el pensamiento no es opuesto ni está separado de la acción, sino que es una forma de acción, pero que posee una autonomía que nos obliga a estudiarlo en forma específica.

En el próximo apartado comenzaremos a ver con más detalle la propuesta foucaultiana, pero será hasta el siguiente capítulo, el central de esta tesis, que se podrá entender cabalmente la propuesta foucaultiana y sus diferencias respecto de la historia de las ideas; veremos, también, si la propuesta foucaultiana evita los problemas que señala en la historia de las ideas y en qué forma lo hace ²⁸.

²⁸ En *La arqueología del saber* Foucault dice que “hay que también inquietarse frente a esos recortes o agrupamientos con los que hemos adquirido familiaridad” (AS, p. 32, Tr., p. 35), pues “esos recortes -ya sea que se trate de los que nosotros admitimos, o de los que son contemporáneos a los discursos estudiados- son siempre ellos mismos categorías reflexivas, principios de clasificación, reglas normativas: son a su vez hechos del discurso que ameritan ser analizados al lado de los otros; tienen indudablemente con ellos relaciones complejas, pero no son caracteres intrínsecos, autóctonos y universalmente reconocibles” (AS, p. 33, Tr., p. 36); “hay que poner en cuestión esas síntesis ya hechas, esos agrupamientos que de ordinario se admite antes de todo examen, esos lazos cuya validez es reconocida desde el principio del juego; hay que desalojar esas formas y esas fuerzas oscuras por las que se tiene el hábito de ligar entre sí los discursos de los hombres; hay que expulsarlos de la sombra en la que reinan y más que dejarlos valer espontáneamente, aceptar no tener que tratar, por preocupaciones metodológicas, y en primer instancia, más que con la población de los acontecimientos dispersos” (AS, p. 32, Tr., p. 35); “esas formas previas de la continuidad, todas esas síntesis que no se ha problematizado y que no se ha dejado valer de pleno derecho, hay que, por lo tanto, tenerlas en suspenso”.

Foucault aclara que no se trata de “recusarlas definitivamente, sino sacudir la quietud con la que se las acepta, mostrar que no son evidentes, que son siempre el efecto de una construcción de la que se trata de conocer las reglas y controlar las justificaciones; definir en qué condiciones y en vista de qué análisis ciertas son legítimas; indicar las que, de todas formas, no puede ser admitidas... Se trata de arrancarlas de su cuasi-evidencia, liberar los problemas que plantean, reconocer que no son el lugar tranquilo a partir del cual se pueden plantear otras cuestiones (sobre sus estructuras, su coherencia, su sistematicidad, sus transformaciones) sino que ellas plantean, por sí mismas, todo un manojito de cuestiones (¿Qué son? ¿Cómo definir las o limitarlas? ¿De qué articulación son susceptibles? ¿A qué subconjunto pueden dar lugar? ¿Qué fenómenos específicos hacen aparecer en su campo de discurso?). Se trata de reconocer que no son, quizá, a fin de cuentas lo que se creía a primera vista” (AS, p. 38, Tr., p. 42).

En *La arqueología del saber* Foucault reconoce que actúa “como si descubriera un dominio nuevo y como si para hacer su inventario necesitara unas medidas y unos puntos de partida inéditos” (AS, p. 178, Tr., p. 228) y también reconoce que una objeción amenaza con presentarse, pues la paradoja de la empresa aparece en seguida: ha puesto en cuestión las unidades tradicionales y establecidas, pero a favor de otras, “unidades menos visibles, más abstractas e indudablemente más problemáticas”, pues “plantean problemas de localización más difíciles” (AS, p. 94., Tr., p. 117).

Lo anterior además implica riesgos, dice Foucault: “nada me prueba que semejante descripción podrá dar cuenta de la científicidad (o de la no-cientificidad) de esos conjuntos discursivos que he tomando como punto de ataque y que se dan todos desde el principio con una cierta presunción de racionalidad científica; nada me prueba que mi análisis no se situará a un nivel completamente diferente, constituyendo una descripción irreductible a la epistemología o a la historia de las ciencias” (AS, p. 54, Tr., p. 63).

Lo que nos dice Foucault es que esas nociones, esas unidades y principios de clasificación, propios de la historia de las ideas, que normalmente se acepta como naturales y evidentes, es decir, como indiscutibles, en realidad son producidas, son el resultado de una serie de operaciones críticas, pero que has sido olvidadas y que gracias a eso reinan de manera inconsciente, sin que se sepa que compromisos obligan, por lo cual deben ser analizadas.

Se trata, entonces, de realizar una serie de operaciones críticas sobre esas unidades, se trata de sacudir su evidencia, de poner de manifiesto la reglas que suponen y analizar la justificación que las sostienen.

En *La arqueología del saber* Foucault reconoce que se le pueden hacer muchas objeciones acerca de la rareza de las nociones que propone: “debo saber si la máquina marcha, y lo que ella puede producir”; “¿Qué puede ofrecer esta ‘arqueología’ que otras descripciones no serían capaces de dar? ¿Cuál es la recompensa de una empresa tan ardua?”; “¿Qué dominio nuevo se espera descubrir?” y “¿qué eficacia descriptiva se puede conceder a esos nuevos análisis?” (AS, p. 94-95, Tr., p. 118).

En “La volonté de savoir”, primer curso de Foucault en el Collège de France (1970-1971) y un año posterior a *El orden del discurso*, Foucault dice que “para analizar la voluntad de saber pocos instrumentos conceptuales han sido elaborados hasta el presente. Se utiliza, la mayor parte del tiempo, nociones bastante gastadas... Hay que admitir sin duda que los instrumentos que permitirán analizar la voluntad de saber deberán ser constituidos y definidos a medida, según las exigencias y las posibilidades marcadas por los estudios concretos” (DyE, t II, p. 243).

2. La ontología histórica de la verdad

Debido a que en un capítulo anterior, el 4, discutí por qué no me parece conveniente hablar de “arqueología” o de “genealogía” para referirse al trabajo foucaultiano ²⁹, aquí discutiré únicamente los otros tres posibles nombres para él, a saber el de “etnología de las ideas”, el de “historia del presente” y el de “historia de la verdad”. El de “etnología” ya lo discutí, hasta cierto punto, en el quinto capítulo (aunque lo discutí en contraposición al de “ontología”), así que discutiré sobre todo los otros dos, pues Foucault, desde textos de los años sesenta hasta textos de los años ochenta caracterizó su trabajo como una “historia del pensamiento” y el nombre parece bastante adecuado para designarlo; asimismo, en sus últimos textos, habló insistentemente de una “historia de la verdad” ³⁰.

a) La “etnología del saber”

Antes mencioné que Foucault habló de su trabajo como una “etnología del presente”. Lo anterior quiere decir que, según Foucault, así como podemos estudiar etnológicamente a otras culturas, igualmente podemos hacer la etnología de nuestra propia cultura. Pues bien, de la misma manera, en dos textos, uno de 1969 y otro de 1970, habló de su trabajo como una “etnología de las ideas”.

En efecto, dice Foucault en “Médicins, juges et sorciers au XVIIe siècle” de 1969 que los etnólogos saben perfectamente que la ciencia “puede ser analizada desde el punto de vista de su *funcionamiento social* y que dicho análisis no concierne exclusivamente a la persona (*del científico*)... sino a las formas que adopta su práctica y a los objetos que pueden ser” objetos de un saber científico. Cada cultura define de forma particular el ámbito de objetos que corresponden al saber, que suscita su intervención y le exige una práctica específicamente adaptada y, por tanto, no existe un ámbito que pertenezca de pleno derecho y de modo universal al saber (DyE, t I, p. 753, VHI, p. 25).

Por eso dice Foucault que “hay que intentar -sin que se pueda lograrlo por completo- *etnologizar la mirada* que dirigimos sobre nuestros propios conocimientos: captar no solo la forma mediante la cual se utiliza el saber científico, sino la manera en la que sus objetos se forman y son escandidos por los conceptos. Hay que restituir, en el interior de una formación social, el establecimiento de un ‘saber’... De este modo la historia de una ciencia... sería... el análisis de sus condiciones de existencia, de sus leyes de funcionamiento y de sus reglas de transformación” (DyE, t I, p. 754, VHI, p. 26-27).

Hoy la ciencia ha llegado a ser consciente de su relatividad, dice Foucault, y es hora que esa nueva conciencia pase a ser objeto de análisis (DyE, t I, p. 753, VHI, p. 26).

Una “etnología del saber” sería en poco diferente a lo que Foucault había planteado antes a propósito de la “arqueología del saber”, pues en ambos casos, en lugar de interrogarse por el sujeto del saber o por la forma del saber, se interrogarían por sus condiciones de existencia, de funcionamiento y por sus reglas de formación y de transformación. La diferencia radicaría, quizá, en la “perspectiva” de la etnología: se trataría de tomar a nuestro conocimiento como un objeto cultural, mostrar que es propio de nuestra cultura y que ha sido posible debido a ciertas condiciones sociales e históricas propias de ella, y que, por tanto, no es universal, necesario o eterno.

En un texto un año posterior al anterior encontramos de nuevo la idea de una “etnología del saber” pero de una manera más precisa y con un sentido diferente: se trata de aplicar a la historia de las ideas los métodos propios de la etnología, de corte estructuralista; pero se trata, sobre todo, de poner énfasis, a diferencia de la historia de las ideas tradicional, en los fenómenos negativos.

En efecto, en “La folie et la société” conferencia pronunciada en Tokio en 1970, Foucault dice que intenta adoptar una perspectiva “un poco etnológica” frente a la historia de las ideas, “etnológica” en la medida en la que se trata de aplicar en ella “un método, una forma de analizar los sistemas que han sido ya probados en el orden de la etnología” (DyE, t III, p. 480). Foucault se pregunta si lo que “los etnólogos han hecho a propósito de las sociedades -esa tentativa para explicar los fenómenos negativos al

²⁹ Ya he aclarado que es equivocado pensar que el objeto de estudio exclusivo, el único posible, de la “arqueología” sería el saber (esto a pasar del título del libro) y que la “genealogía” tendría también por único objeto de estudio posible al poder (de hecho, ningún título o subtítulo de algún libro foucaultiano habla de “genealogía del poder”). El enfoque arqueológico es diferente al genealógico (aunque ya hemos visto que la diferencia no es totalmente clara y que la diferencia se puede plantear de varias maneras), pero en ambos casos el objeto de estudio puede ser el saber.

³⁰ En “The Political Technology of Individuals”, texto de 1982, Foucault dice que las preguntas por el presente (propias de la ontología histórica del presente) “constituyen, un campo de análisis tan sólido como consistente, al que daría gustosamente el nombre de ontología formal de la verdad” (DyE, t IV, p. 813). Es un poco extraño por qué Foucault habla de ontología “formal” y no de ontología “histórica”, pero, en ambos casos, el propósito de la filosofía foucaultiana es “aportar respuestas muy parciales y provisionales a esa cuestión a través de la historia del pensamiento o, más precisamente, a través del análisis histórico de las relaciones entre nuestras reflexiones y las prácticas en la sociedad occidental” (DyE, t IV, p. 815).

mismo tiempo que los fenómenos positivos... no se podría aplicar a la historia de las ideas” (DyE, t III, p. 479).

Ahora bien, ¿qué querría decir, en concreto, hacer una “etnología de las ideas”. Sería, dice Foucault, “buscar lo que, en una sociedad, en un sistema de pensamiento, es *rechazado y excluido*. ¿Cuáles son las ideas, o cuáles son los comportamientos o cuáles son las conductas, o cuáles son los principios jurídicos o morales que no son aceptados, que no pueden ser aceptados, que son excluidos del sistema?” (DyE, t III, p. 479). Una etnología de las ideas no estudiaría tanto “el sistema de racionalidad de nuestra sociedad” sino, más bien, “el sistema *negativo* de exclusión”. La apuesta de ella sería que lo que es el saber en una sociedad puede ser entendido no solamente “por lo que es reconocido y admitido positivamente” sino también por lo que es “excluido y rechazado”. Una etnología de las ideas tendría que situarse en “el eje del límite, sobre esa frontera, sobre esa hoja de cuchillo” (DyE, t III, p. 480).

Una etnología de las ideas se preguntaría no tanto por lo que es considerado como saber, como conocimiento, como racional o como ciencia en una sociedad (en nuestra sociedad) sino por lo que es excluido y prohibido por esos sistemas ³¹.

Varias razones existen para cuestionar tal proyecto, pero la principal es que una etnología del saber estaría ligada a una concepción negativa del poder, es decir, a la concepción del poder como ley o regla que separa lo prohibido de lo permitido, que reprime, que excluye, que dice no, etc., concepción del poder, que sabemos ya por el capítulo anterior, la filosofía foucaultiana abandonó y cuestionó.

Pero otra razón es que si bien es cierto que se pueden encontrar semejanzas entre la antropología o etnología estructuralista francesa y el trabajo foucaultiano sería equivocado reducir a la segunda a una mera aplicación en otro terreno (el del saber) de la primera.

Una ontología histórica de la verdad, sí, supone una “perspectiva” etnológica, pero no se reduce a un trabajo etnológico en el campo del saber, pues ella supone otros procedimientos y supone, principalmente, una filosofía; además, no es únicamente un análisis meramente interno o sincrónico (como sería el análisis de la antropología estructuralista) del saber sino que es también un análisis histórico del mismo.

Las anteriores razones (además de que el nombre solamente lo encontramos en los dos textos antes citados) creo que son suficientes para justificar mi tesis de que el nombre “etnología de las ideas” no es adecuado para nombrar al trabajo foucaultiano, al estudio foucaultiano del saber, eso a pesar de que Foucault lo usó.

b) La “historia del pensamiento”

La filosofía foucaultiana, como ya hemos visto y como seguiremos viendo, pretende ser una propuesta diferente a “la historia de las ideas”, aunque su objeto de estudio es, hasta cierto punto, el mismo: el pensamiento o, de manera más precisa, la historia del pensamiento. La filosofía foucaultiana, efectivamente, pretende hacer una “historia del pensamiento”, ¿por qué no entonces llamarla así?

Ya en 1966, a propósito de Cassirer, Foucault habla de la posibilidad de “una nueva historia del pensamiento” (DyE, t I, p. 549). En *Tecnología del yo*, es decir, al principios de los ochenta, Foucault dice que su campo de estudio es “la historia del pensamiento” (TY, p. 142); en otro texto de 1982, “L’âge d’or de la lettre de cachet”, repite que lo que le interesa es “la historia del pensamiento” (DyE, t IV, p. 351). En otro texto de 1980, el famoso texto aparecido en un diccionario de filosofía bajo el seudónimo de Maurice Florence, dice que se podría llamar a su empresa “*Historia crítica del pensamiento*” (DyE, t IV, p. 631). En “Preface to *History of Sexuality*” de 1984 Foucault dice que “en *Historia de la locura*, era un foco de experiencia lo que intentaba describir desde el punto de vista de la historia del pensamiento”, afirma que lo que buscaba era “analizar... la génesis de un sistema de pensamiento, como materia de experiencias posibles” (DyE, t IV, p. 581); “la tarea era poner al día el dominio en que la formación, el desarrollo, la transformación de las formas de experiencia podrían tener lugar: es decir, una historia del pensamiento” (DyE, t IV, p. 579).

En el apartado anterior, dedicado a la historia de las ideas y a sus diferencias respecto del trabajo foucaultiano, cité estos textos en los cuales, indudablemente, Foucault llama a su trabajo “historia del pensamiento” y es notorio que esos textos van desde mediados de los sesenta hasta los ochenta.

¿Por qué no aceptar llamar así al trabajo foucaultiano? Quizá parezca muy quisquilloso pero no estoy de acuerdo porque puede hacer creer que el trabajo foucaultiano es solamente una historia, segundo, porque el término “pensamiento” es demasiado vago y tiene demasiadas connotaciones para poder ser usado sin riesgo de confusiones.

³¹ Una etnología de las ideas estaría en la misma línea de lo planteado en *El orden del discurso* sobre la “voluntad de saber” como “sistema de exclusión”.

Es verdad, la filosofía foucaultiana nos dice, en principio, que el pensamiento tiene una historia, que es un hecho histórico. Desde las primeras líneas de *Las palabras y las cosas* nos dice que el pensamiento tiene una “edad” y una “geografía” (MC, p. 7, PC, p. 1). En “Le souci de la vérité”, entrevista de 1984, dice también que “el pensamiento tiene... una historia; el pensamiento es un hecho histórico igual si tiene otras dimensiones además de esta” (DyE, t IV, p. 669, VyS, p. 231).

Pero lo característico del trabajo foucaultiano no es simplemente constatar el “hecho” de que el pensamiento es histórico o de que tiene una historia, sino preguntarse por el significado de ese hecho y cuáles son las condiciones que lo explican.

En *Las palabras y las cosas*, en efecto, Foucault dice “llevado al límite, el problema que se plantea es el de las relaciones entre el pensamiento y la cultura: ¿cómo es posible que el pensamiento tenga un lugar en el espacio del mundo, que tenga algo así como un origen y que no deje, aquí y allá, de comenzar siempre de nuevo?” (MC, p. 64, PC, p. 57). En efecto, en *Tecnología del yo* nos dice que lo que busca saber es “cómo tuvo lugar una nueva manera de pensar” (TY, p. 148). En “Le souci de la vérité” nos dice también que lo que le interesa saber es “¿cómo es que el pensamiento, en tanto que tiene una relación con la verdad, puede tener también una historia?” (DyE, t IV, p. 668, VyS, p. 230).

La historia del pensamiento supone una doble referencia, nos dice Foucault en “Preface to History of Sexuality” de 1984: “a la filosofía, a la cual hay que preguntar cómo es posible que el pensamiento tenga una historia; y a la historia a la cual hay que pedir produzca bajo los aspectos concretos que pueden tomar (sistemas de representaciones, instituciones, prácticas) las diversas formas del pensamiento. ¿Cuál es el precio, para la filosofía, de una historia del pensamiento? ¿Cuál es el efecto, en la historia de pensamiento y de los acontecimientos que le son propios? ¿Cómo las experiencias individuales o colectivas revelan las formas singulares del pensamiento, es decir, lo que constituye al sujeto en sus relaciones con la verdad...?” (DyE, t IV, pp. 580-581).

Es decir, la historia del pensamiento (el hecho de que el pensamiento tiene una historia y que es un acontecimiento histórico) plantea una serie de problemas filosóficos: ¿cómo es posible que el pensamiento, que tiene relación con la verdad (a la cual se supone eterna e inmutable), tenga, sin embargo, una historia y que, por tanto, cambie, deje de ser lo que era?, ¿es que acaso el pensamiento depende de ciertas condiciones históricas y sociales?

Y lo que encuentra la filosofía foucaultiana es que esos problemas generalmente no son asumidos ni enfrentados por las historias del pensamiento tradicionales, por las historias de las ideas, lo cual no deja de ser sorprendente e indicativo.

Efectivamente, en una entrevista a propósito de *Las palabras y las cosas*, con Bellour, Foucault nos dice que “no se puede dejar de estar sorprendido por la imposibilidad en la se encuentra que nuestra cultura de plantear el problema de la historia de su propio pensamiento” (DyE, t I, p. 503, Tr., p. 16).

La historia del pensamiento tal y como la intenta hacer la filosofía foucaultiana tiene su razón de ser en la existencia de diferentes tipos de pensamiento, en la existencia, precisamente, de una historia del pensamiento. Existe en los textos foucaultianos un constante interés y admiración ante el descubrimiento de formas de pensar diferentes a la nuestra: formas de pensamiento que ya no son las nuestras, que ya no podemos pensar o nuevas formas de pensamiento, que apenas estamos comenzando a pensar.

En *Las palabras y las cosas* Foucault plantea el problema fundamental de “¿qué quiere, en general, no poder pensar un pensamiento e inaugurar un pensamiento nuevo?”.

Foucault dice que “no es fácil establecer el estatuto de las discontinuidades para la historia en general” y “menos aún sin duda, respecto de la historia del pensamiento”, pues el problema es “¿de dónde provendría entonces su constitución y después su anulación y oscilación? ¿A qué régimen podrían obedecer a la vez su existencia y su desaparición? Si llevan en sí su principio de coherencia, ¿de dónde puede venir el elemento extraño que lo puede recusar? ¿Cómo puede un pensamiento eludirse ante algo que no sea él mismo?” (MC, p. 64, PC, p. 57).

La discontinuidad en la historia del pensamiento es enigmática, pues “¿de dónde proviene bruscamente esta movilidad inesperada de las disposiciones epistemológicas, la derivación de las posibilidades, unas en relación a las otras, y, más profundamente aún, la alternación de su modo de ser? ¿Cómo sucede que el pensamiento se separe de esos terrenos que habitaba antes... y que deje de oscilar en el error, la quimera, el no saber, lo mismo que menos de veinte años antes era planteado en el espacio luminoso del conocimiento? ¿A qué acontecimiento o a qué ley obedecen, estas mutaciones que hacen que, de súbito, las cosas ya no sean percibidas, descritas, enunciadas, caracterizadas, clasificadas y fatigadas de la misma manera...?” (MC, p. 229, PC, p. 213).

La historia del pensamiento nos muestra que son posibles diferentes maneras de pensar, pues, de hecho, existen y han existido diferentes formas de ellas, muchas de las cuales ya no podemos pensar; por

lo tanto, en el futuro podríamos pensar de otra manera o incluso, sin que nos hayamos dado cuenta, quizá ya hemos comenzado a hacerlo. Es posible que dejemos de pensar como lo habíamos estado haciendo y que nos pongamos a pensar de otra manera y en otras cosas.

Pero no solamente encontramos en la filosofía foucaultiana la constatación de que existen diferentes maneras de pensar en la historia y en nuestra cultura y de que, por tanto, son posibles diferentes maneras de pensar a la nuestra, sino que encontramos una apuesta a favor de lo nuevo y de lo diferente.

Ahora bien, el problema para la filosofía foucaultiana no es simplemente constatar hechos: es explicar por qué existen estos, es decir, ¿qué condiciones explican que el pensamiento sea así?, ¿qué es el pensamiento?, y si se concibe al pensamiento como “saber” ¿qué es el saber?

c) La “historia de la verdad”

Antes he discutido los pros y los contra de los términos “etnología de las ideas” e “historia del pensamiento” para referirse al trabajo foucaultiano. Me corresponde discutir ahora el nombre “historia de la verdad”.

Lo que he dicho sobre el término “historia del pensamiento” es aplicable a él: puede hacer pensar que el trabajo foucaultiano es histórico, que se reduce a unas historias positivistas que constatarían la existencia de una historia de la verdad o que harían un recuento de las diferentes concepciones de la verdad que han existido en la historia, pero que no se plantearían nunca las cuestiones filosóficas que implicaría dicha historia. El segundo problema con ese término es qué se está entendiendo por “verdad” en ella.

Ahora bien, ambos defectos pueden ser evitados hablando de una “ontología histórica de la verdad” pues dicho nombre pone de manifiesto que el trabajo foucaultiano implica una combinación de filosofía e historia y que su concepción de la verdad es de algo que acontece históricamente, por lo cual hay que hacer su historia pero a través de una historia que no abandona las preguntas filosóficas acerca de qué es la verdad y por qué es lo que es.

Foucault habló de una historia de la verdad desde mediados de los setenta.

En “Questions à Michel Foucault sur la géographie” de 1976 Foucault dice que una historia de la verdad se pregunta por “¿cuál es su historia (*de la verdad*), cuáles son sus efectos, cómo se entretienen con las relaciones de poder?” (DyE, t III, p. 31, MP, p. 114).

En “Non au sexe roi” de 1977 nos dice que “la historia de la ‘verdad’ -del poder propio de los discursos aceptados como verdaderos- está completamente por hacerse” (DyE, t III, p. 258, Tr., p. 148).

En esa entrevista Foucault también dice que si quisiera tomar una pose e investirse con una “coherencia un poco ficticia” diría que uno sus problemas siempre ha sido el problema de la “producción de la verdad” (DyE t III, p. 263).

En “Table ronde du 20 mai 1978” dice que lo que intenta hacer es responder a las siguientes preguntas: “¿qué es la historia desde el momento en que se produce sin cesar esta partición de lo verdadero y de lo falso?”, “¿en qué sentido la producción y transformación de la partición verdadero-falso son características y determinantes de nuestra historicidad?”, “¿de qué modos específicos esta relación ha desempeñado un papel en las sociedades ‘occidentales’ productores de un saber científico en forma perpetuamente cambiante y con valor universal?”, “¿qué puede ser el saber histórico de una historia que produce la escisión verdadero/falso al que pertenece ese saber”, y, finalmente, “¿el problema político más general no es el de la verdad? ¿Cómo ligar el modo de escindir lo verdadero y lo falso con la manera de gobernarse a sí mismo y a los otros?” (DyE, t IV, pp. 29-30, DP, p. 227).

En las citas anteriores Foucault nos dice que la verdad tiene una historia y que su historia está por hacerse, sobre todo lo que se refiere a la historia de sus relaciones con el poder, pues la historia de la verdad tiene consecuencias políticas. Y Foucault, además, se pregunta por las consecuencias filosóficas que implica el hecho de que la verdad no solamente tenga una historia sino que sea histórica.

En “Conversazione con Michel Foucault” (con Trombadori) de 1978 dice que es necesario hacer “la historia misma de la verdad” pues “la verdad consiste en un tipo de relación que el discurso, el saber mantiene consigo mismo” y por eso hay que “preguntarse si esta relación no es o no tiene en sí misma una historia”; en efecto, “la verdad forma parte (ella misma) de la historia del discurso” (DyE, t IV, p. 54).

En *El uso de los placeres* nos dice que todo su trabajo es “una empresa que busca desbrozar algunos de los elementos que podrían ser útiles a una historia de la verdad”, pero “una historia que no sería aquella de lo que puede haber de cierto en los conocimientos sino un análisis de los ‘juegos de verdad’, de los juegos de falso y verdadero a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia es decir como poderse y deberse ser pensado” (UP, pp. 12-13, Tr., p. 10).

Las citas anteriores creo que dejan en claro que la filosofía foucaultiana no simplemente hace una “historia de la verdad” sino que se plantea y trata de responder a las cuestiones filosóficas que implica; en efecto, ¿qué significado tiene y qué implica el hecho de que la verdad tenga una historia, de que sea en sí misma histórica, de que la verdad no solamente acontece históricamente sino que es producida y que es producida de diferentes maneras?, ¿cuál es la función de la verdad en nuestras sociedades que hace que ella sea tan importante?

No se trataría de hacer, simplemente, la historia de las diferentes verdades, de lo que ha sido considerado como verdad en el pasado sino de la verdad misma, de lo que permite que algo sea considerado como verdadero, de los procedimientos mediante los cuales se lo produce. Una historia de la verdad sería, pues, una historia no del develamiento de la verdad ni de su descubrimiento por parte de los seres humanos sino de su producción histórica.

3. La verdad

En los textos de los años setenta y ochenta Foucault no habló de “saber” sino más bien de “verdad”, de “voluntad de verdad”, de “régimen de verdad”, de “economía de la verdad” o hasta de “juegos de la verdad”, pero en todo los casos para referirse no a “lo que es verdadero” (a los casos particulares de verdad) sino a los procedimientos para producirlo.

Como señalé en la presentación de este capítulo, existe un buen número de mitos y de prejuicios sobre la posición foucaultiana acerca de la verdad, así que es conveniente y necesario hacer algunas aclaraciones al respecto pero sin pretender agotar el tema, pues este es complejo y extenso, además de que ha sido poco tratado hasta el momento por los “estudiosos” del trabajo foucaultiano.

a) La filosofía y la verdad

En el segundo capítulo señalé que según Foucault la filosofía está indisolublemente ligada a la verdad, que lo característico de ella es interesarse y preguntarse por ella y que Foucault mismo, con su trabajo, intenta hacer eso precisamente.

Lo anterior va en contra de uno de los mitos más poderosos y más entendidos sobre la filosofía foucaultiana: a Foucault no le interesó la verdad, porque para él no existe la verdad; no existe porque para él todo es relativo, todo es un instrumento del poder, etc. Ya he dicho que al sostener eso los intérpretes dañan a la filosofía foucaultiana y que los críticos se facilitan en exceso las cosas. Intérpretes y críticos están de acuerdo en esto, pero, desafortunadamente, los textos foucaultianos nos dicen algo diferente.

En “Questions à Michel Foucault sur la géographie” de 1976 Foucault dice que “la filosofía, al menos desde Descartes ha estado siempre ligada al problema del conocimiento, no se puede escapar. Alguien que se quisiera filósofo y que no se planteara la cuestión ‘¿qué es el conocimiento?’ o ‘¿qué es la verdad’, ¿en qué sentido se podría decir que es un filósofo?”. Y Foucault reconoce que “a mí que me gusta decir que no soy un filósofo, si de todas maneras me ocupo de la verdad, soy, a pesar de todo, filósofo” (DyE, t III, p. 30-31).

En “Table ronde du 20 mai 1980” Foucault dice, simplemente, que la “cuestión de la verdad” es “la cuestión misma de la filosofía” (DyE, t IV, p. 29, DP, p. 226).

En “Le philosophe masqué” de 1980 Foucault dice: “la filosofía ¿qué es si no una manera de reflexionar, no sobre eso que es verdadero y sobre eso que es falso sino sobre nuestra relación con la verdad?”; la filosofía, dice Foucault, “es un manera de preguntarse -si tal es la relación que tenemos con la verdad ¿cómo debemos conducirnos?” y la “modificación a la vez de nuestra relación con la verdad de nuestra conducta” es “la vida misma de la filosofía” (DyE, t IV, p. 110).

Las citas anteriores son claras: Foucault dice que la filosofía está ligada a la pregunta por la verdad: no se puede ser filósofo sin interesarse por ella y si uno se interesa por ella entonces uno es filósofo; la pregunta por la verdad es la pregunta esencial de la filosofía pues la verdad está ligada a nuestra constitución como sujetos y a nuestra manera de actuar.

Desde luego el interés y la manera de preguntarse por ella es diferente en la filosofía foucaultiana que en la filosofía tradicional. En “Questions à Michel Foucault sur la géographie”, por ejemplo, Foucault aclara que “desde Nietzsche, esa cuestión (de la verdad) se ha transformado”, pues no se pregunta más “¿cuál es el camino más seguro de la Verdad?” sino “¿cuál ha sido el camino más peligroso (*hasardeux*=azaroso) de la verdad?” (DyE, t III, p. 31, MP, p. 114).³²

³² En *Tecnología del yo* Foucault dice que “hace ya tiempo que la filosofía renunció tanto a intentar compensar la impotencia de la razón científica como a completar su edificio” (TY, p. 95).

Y si la filosofía foucaultiana nos dice que la filosofía está indisolublemente ligada al problema de la verdad y es claro que es completamente equivocada la idea de que la filosofía foucaultiana es completamente ajena al problema de la verdad ³³.

Muchas interpretaciones deben ser revisadas y muchas críticas deben ser también corregidas.

Lo importante es que la filosofía foucaultiana se pregunta, se interesa por la verdad y que lo hace porque es una cuestión fundamental no solo para ella sino para la filosofía en general y para la cultura occidental.

La filosofía foucaultiana se pregunta, según nos dice Foucault en “Le jeu de Michel Foucault” de 1978, por qué la cuestión de la verdad es planteada a propósito de algo, cómo fue posible hacer funcionar la cuestión de la verdad en “el sentido de los discursos de verdad, es decir, unos discursos que tienen estatuto y función de discursos verdaderos” (DyE, t III, p. 312, VyS, p. 144), ¿qué es lo que ha ocurrido para que la cuestión de la verdad sea planteada a propósito de algo, cómo fue posible hacer funcionar la cuestión de la verdad (DyE, t III, p. 312, VyS, 143).

Y la respuesta a tales cuestiones se encuentra en las “problematizaciones”.

“Problematización” es un concepto que aparece hasta los últimos libros foucaultianos. Foucault le da dos sentidos a ese término: en un sentido estrecho es simplemente el proceso que hace que un objeto entre en el juego de lo verdadero o que lo convierte en objeto de saber; pero en un sentido amplio se refiere a la actividad del pensamiento en general, a la manera en que actúa el pensamiento. Aquí únicamente hablaré del primer sentido, pues el segundo lo trataré posteriormente al hablar del “saber”.

En “The Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress”, entrevista con Dreyfus y Rabinow de 1983, Foucault dice lo que ha querido hacer es “la genealogía de los problemas, de las problemáticas” (DyE, T IV, p. 386, VyS, p. 187).

En efecto, nos dice en “A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours” ³⁴, que descubrió que “había un elemento que era capaz de caracterizar la historia del pensamiento: era lo que se podrían llamar los problemas o más exactamente las problematizaciones” (DyE, t IV, p. 597).

Foucault aclara, en “Suici de la vérité”, que “problematización” es “el conjunto de prácticas discursivas o no discursivas que hacen entrar a algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento” (DyE, t IV, p. 670, Tr., p. 231- 232).

En *Hermenéutica del sujeto* Foucault nos dice que a lo que intenta de responder es ¿cómo es posible que algo haya sido problematizado, a partir de un momento preciso y tras una serie de procesos, respondiendo a determinado tipo de saber? (HS, p. 122). Y en “Interview with Michel Foucault”, dice que “siempre me he esforzado en comprender cómo la verdad toca las cosas y cómo cierto número de dominios se han integrado poco a poco a la problemática y a la búsqueda de la verdad”, cómo ha llegado a interrogarse sobre la verdad de algo (DyE, t IV, p. 658) ³⁵.

Podría agregar más citas, pero no puede haber lugar a dudas: la cuestión de la verdad, enfrentada a través de las problematizaciones, es esencial para la filosofía foucaultiana.

³³ La ontología histórica de la verdad, como la ontología del presente misma tiene su origen en la Ilustración. En efecto una pregunta propia de la Ilustración es acerca del destino de la racionalidad y principalmente, de la forma que asume en el discurso científico.

Ahora bien, Foucault dice que en Francia la cuestión de la *Aufklärung* fue adaptada, en la filosofía de la ciencia, por el positivismo comtiano, como el problema de la relación entre “saber y creencia, forma científica del conocimiento y contenidos religiosos de las representaciones, o pasaje de lo precientífico a lo científico, constitución de un saber racional sobre un fondo de una experiencia tradicional, aparición, en medio de una historia de las ideas y de las creencias, de una historia propia del conocimiento científico, origen y umbral de la racionalidad”. En efecto, dice Foucault “si se quisiera buscar fuera de Francia algo que corresponda al trabajo de Cavaillès, de Koyré, de Bachelard y Canguilhem, es sin duda del lado de la escuela de Francfort que se lo encontraría” (DyE, t III, p. 433, Tr., p. 203). La filosofía foucaultiana, en ese sentido, puede considerarse como continuadora de la historia de las ciencias de la filosofía francesa, pero en tanto que continuadora de la cuestión de la Ilustración.

En “Structuralism and Post-Structuralism” de 1983 Foucault dice que la pregunta moderna por la Ilustración y el advenimiento de la racionalidad en la filosofía francesa “tomó la forma precisa y quizá insuficiente, por lo demás: ¿Qué es la historia de la ciencia? ¿Qué ha pasado, después de las matemáticas griegas hasta la física moderna, cuando se ha edificado este universo de la ciencia?” (DyE, t IV, p. 438).

³⁴ La versión francesa de esta entrevista “A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”, aparecida en 1984, incluye alguna modificaciones y correcciones. Por eso en este apartado más bien citaré a esta última.

³⁵ En buena medida la respuesta al problema de las “problematizaciones”, es decir, a la pregunta de por qué en determinado lugar, momento y sobre un determinado objeto surge una problematización o ese objeto es problematizado y no otros, se encontrará en el siguiente capítulo, dedicado a las relaciones entre los saberes y los poderes.

b) El interés occidental y moderno por la verdad

Algo característico de la filosofía es su interés por la verdad, pero el interés por la verdad, el imperativo de “decir la verdad”, también lo es de la cultura occidental, principalmente desde la modernidad y ese “interés” está ligado a cuestiones sociales y políticas, está ligado a la función que cumple la verdad y la ciencia (considerada como el conocimiento verdadero por excelencia) en nuestras sociedades.

En “Questions à Michel Foucault sur la géographie” de 1976 dice Foucault que “la ciencia, la coacción de la verdad, la obligación de la verdad, los procedimientos ritualizados para producirla atraviesan completamente toda la sociedad occidental desde hace milenios y ahora se han universalizado para convertirse en la ley general de toda civilización” (DyE, t III, p. 31, MP, p. 114).

En *Genealogía del racismo* dice que “estamos sometidos a la verdad también en el sentido de que la verdad hace ley, produce el discurso verdadero aunque al menos en parte decide, lleva adelante él mismo efectos de poder. Después de todo, somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a deberes, destinados cierto modo de vivir o de morir, en función de los discursos verdaderos que comportan efectos específicos de poder” (GR, p. 35). Foucault señala, pues, una relación directa entre la verdad y el pensamiento, en el sentido de que se nos gobierna y nos gobernamos a nosotros mismos haciendo uso de la verdad.

En efecto, nos dice Foucault en *La voluntad de saber*, uno de los emblemas de nuestra cultura es el de “buscar la verdad”. Foucault observa en la cultura occidental “una incesante demanda de verdad” y “una formidable petición de saber” (VS, p. 102, Tr., p. 96) y se pregunta ¿por qué esa gran caza de la verdad?, “es necesario hacer la historia de esa voluntad de verdad de esa petición de saber, que desde hace ya tantos siglos”, es necesario hacer “la historia de una obstinación y de un encarnizamiento” (VS, p. 105, Tr., p. 98). Y Foucault intenta precisamente hacer la historia de esa “inmensa voluntad de saber que ha sostuvo la institución del discurso científico en Occidente” (VS, p. 74, Tr., p. 70)³⁶.

En “Non au sexe roi” de 1977 Foucault nos dice también que “vivimos en una sociedad que camina en gran parte ‘hacia la verdad’ -quiero decir que produce y hace circular discursos que cumplen la función de verdad, pasan por tal y detentan por ello efectos de poder específicos. La instauración de discursos verdaderos (y que, por otra parte, cambian sin cesar) es uno de los problemas fundamentales de Occidente” (DyE, t III, p. 258, Tr., p. 148).

En *Hermenéutica del sujeto* Foucault pregunta, igualmente, “¿por qué la verdad?”, “¿y por qué se preocupa uno de la verdad, y, además, más de ella que de uno mismo?”, pues esa es “la cuestión de Occidente”; y Foucault se pregunta “¿qué es lo que ha hecho que toda la cultura occidental se haya puesto a girar alrededor de esta obligación de la verdad? Una obligación que ha adoptado todo un conjunto de formas diferentes?” (HS, p. 132). La ontología histórica de la verdad no solamente se pregunta “¿qué es la verdad?” sino por qué existe ese interés en ella?, ¿por qué se la busca?, ¿por qué de esa manera?

Foucault se pregunta, entonces, por qué ese “interés por la verdad” y nos dice que es debido a los “poderes” que conllevan los discursos verdaderos y a la función que cumplen en nuestras sociedades. Es decir, que la búsqueda de la verdad no es meramente “desinteresada” o puramente “teórica” sino que es eminentemente práctica y política: existe, nos dice Foucault, una “coacción”, una “obligación” de la verdad: decirla, buscarla, producirla, etc., ya que ella tiene efectos de poder: somos gobernados y gobernamos a los otros por medio de ella.

c) ¿Qué es la “verdad” de la que habla la filosofía foucaultiana?

Quiero reiterar una aclaración que hice desde el principio: cuando dije en las páginas anteriores que la propuesta foucaultiana constituye una interesante alternativa frente a la filosofía de la ciencia anglosajona, no quise decir con ello que ella nos proporciona nuevas respuestas sobre los grandes problemas de dicha filosofía.

La ontología histórica de la verdad no posee, por ejemplo, una nueva teoría de la verdad (como la de Tarski), una teoría que sustituiría a las existentes o que sería mejor que ellas.

Contra lo que se piensa comúnmente, hay que afirmar que la filosofía foucaultiana no supone o propone una “teoría convencionalista o consensualista de la verdad”, por lo menos no en la forma que normalmente se entiende eso, pues, desde la perspectiva foucaultiana, dicha “teoría” sigue presa del

³⁶ En *La voluntad de saber* Foucault dice que quizá la producción de la verdad, por intimidada que esté por el modelo científico, ha multiplicado, intensificado o incluso creado sus placeres intrínsecos, el placer de decir, de buscar, de descubrir la verdad (VS, p. 95, Tr., p. 89). Foucault se refiere, principalmente, a la confesión, al placer de decir la verdad sobre uno mismo, al placer de buscar la verdad oculta, etc.

psicologismo: concibe a las colectividades o a las sociedades como sujetos, es decir, toma como modelo a la conciencia individual psicológica, la cual tiene una “voluntad” y unos “intereses”, de tal suerte que la verdad sería la “voluntad de la mayoría” o la “voluntad del más fuerte”. El objeto de estudio de la ontología histórica de la verdad no es la doxa ni la opinión, pues se sitúa a un nivel diferente al de la representación, al de la conciencia o al de las creencias de los sujetos, individuales o colectivos; se sitúa al nivel de las “prácticas”, sociales e intersubjetivas, que no se rigen simplemente por la “voluntad” de los individuos aislados ni de los grupos que las siguen, sino que poseen una legalidad propia³⁷.

La ontología histórica de la verdad tampoco rechaza completamente la teoría adecuacionista de la verdad sino que la presupone, pues dicha teoría es dominante en nuestra sociedad y la ontología histórica de la verdad forma parte de esta sociedad, por lo cual está regida por ella.

Lo anterior ciertamente plantea un problema hermenéutico o de autorreferencialidad, problema que puede ser explicado a través de la ontología del presente foucaultiana: la ontología histórica de la verdad, como cualquier otra forma de saber, se encuentra determinada por ciertas condiciones y al hacer la historia de esas condiciones no puede dejarlas de lado completamente; la ontología histórica de la verdad no hace una historia del presente desde la nada sino que parte de determinados presupuestos y dichos presupuestos la determinan; ahora bien, dichos presupuestos son las condiciones que hacen existir a las distintas formas de saber en el presente.

Para Foucault la verdad (o el saber) es el conjunto de procedimientos, de reglas, pero también de instituciones, que en una sociedad y momento determinado permiten establecer lo que es verdadero y lo que es falso. La ontología histórica de la verdad nos dice, de entrada, que en toda sociedad y en todo momento histórico existen ciertos procedimientos para producir la verdad o lo que es considerado como verdadero. Ahora bien, la ontología histórica de la verdad no dice esto desde el *topos uranos* sino desde el presente, en cual existen ciertos procedimientos para establecer la verdad.

Pero precisemos, ¿qué es la “verdad” de la que habla la ontología histórica de la verdad?

En *La verdad y las formas jurídicas* Foucault dice que una historia de la verdad sería la historia de las “formas racionales de la prueba y la demostración: ¿cómo producir la verdad, en qué condiciones, qué formas han de observarse y qué reglas han de aplicarse?” (VFJ, p. 64).

En “Entrevista a Michel Foucault” (con Pasquino y Fontana) de 1976 aclara que entiende por verdad no “el conjunto de las cosas verdaderas que hay que descubrir o hacer aceptar sino el conjunto de reglas según las cuales se distingue lo verdadero de lo falso y se liga a lo verdadero con efectos de poder específicos” (DyE, t III, p. 159, MP, p. 188)³⁸. También señala que su objetivo no es “establecer la

³⁷ Una de las expresiones más problemáticas de la filosofía foucaultiana, de las que han dado lugar a mayor cantidad de malentendidos, ha sido la de “voluntad de saber”, pues no se necesita saber mucho de filosofía para establecer la equivalencia “voluntad de saber = voluntad de poder”, es decir, que lo único que habría hecho Foucault habría sido parafrasear a Nietzsche y desenmascarar, como típico filósofo de la “sospecha”, a la voluntad de saber como voluntad de poder encubierta.

El problema es qué se está entendiendo por “voluntad”: ¿el querer de un sujeto, individual, colectivo o metafísico?, ¿el “querer” del “Poder”?

Sin embargo, queda claro por el estudio de los textos foucaultianos que “voluntad de saber” no refiere a una facultad de un sujeto sino a un conjunto de procedimientos, apoyados en técnicas, prácticas e instituciones, históricamente constituidos y cambiantes, por los cuales se establece lo verdadero y lo falso.

En *El orden del discurso* Foucault dice que la voluntad de saber “no coincide ni con las formas que pone en juego ni con los dominios de objetos a los que se dirige ni con las técnicas en las que se apoya” sino que “designa los planos de objetos posibles, observables, medibles, clasificables; una voluntad de saber que imponía al sujeto del conocimiento... una cierta posición, una cierta mirada y una cierta función... una voluntad de saber que prescribía (y sobre un modo más general que todo instrumento determinando) el nivel de técnicas donde los conocimientos deberían investirse para ser verificables y útiles”. Y lo que se propone Foucault es “contornear esta voluntad de verdad y ponerla en cuestión contra la verdad” (OD, p. 22).

En “La volonté de savoir”, primer curso de Foucault en el Collège de France (1970-1971) y un año posterior a *El orden del discurso*, Foucault dice que lo que se propone hacer es una “morfología de la voluntad de saber” a través de “investigaciones históricas”, pero que “para analizar la voluntad de saber pocos instrumentos conceptuales han sido elaborados hasta el presente. Se utiliza, la mayor parte del tiempo, nociones bastante gastadas. Nociones ‘antropológicas’ o psicológicas: curiosidad, necesidad de dominar o de apropiarse del conocimiento, angustia ante lo desconocido, reacciones ante la amenaza de lo diferente. Generalidades históricas como el espíritu de una época, su sensibilidad, sus tipos de interés, su comprensión del mundo, su sistema de valores, sus necesidades esenciales. Temas filosóficos como el de un horizonte de racionalidad que se explicita a través del tiempo...” (DyE, t II, p. 243). Es necesario, dice Foucault, realizar la “distinción entre saber y conocimiento; diferencia entre voluntad de saber y voluntad de verdad” (DyE, t II, p. 242).

³⁸ En *Hermenéutica del sujeto* Foucault se pregunta “¿quién dice la verdad?” y responde, basándose en estudios históricos, que “dicen la verdad individuos que son libres, que organizan un cierto consenso y que se encuentran insertos en una determinada red de prácticas de poder y de instituciones coercitivas” (HS, p. 136).

división entre eso que, en un discurso, revela la ciencia y la verdad y después eso que revelaría otra cosa, sino ver históricamente *cómo se producen* los efectos de verdad al interior de discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos” (DyE, t III, p. 148, MP, p. 181-182).

En “Pouvoir et savoir”, entrevista publicada en japonés en 1977, aclara que por “verdad” no entiende “una especie de norma general, una serie de proposiciones” sino que entiende “el conjunto de *procedimientos* que permiten a cada instante y a cada uno pronunciar los enunciados que serán considerados como verdaderos” (DyE, t III, p. 408)³⁹.

La ontología histórica de la verdad no se interesa por lo que es verdadero o falso, es decir, por los casos particulares de verdad o de falsedad, sino por aquello que permite que existan esos casos, esto es, los procedimientos por medio de los cuales se los produce.

La filosofía foucaultiana no propone, como ya dije, una nueva concepción, una nueva teoría o una nueva definición de la verdad sino que investiga las condiciones que explican la existencia de esas concepciones, teorías y definiciones.

La ontología histórica de la verdad hace historia de la verdad y pretende hacer una historia verdadera de ella; no intenta hacer, desde luego, la verdadera historia de la Verdad, es decir, la única y definitiva historia de la Verdad, pero sí una historia que al ser juzgada por medio de los parámetros de la verdad aceptados actualmente, pueda ser considerada como verdadera y para ello tiene respetar, obviamente, a esos criterios. Ahora bien, en nuestra sociedad predominan criterios que tienen que ver con la adecuación, con la coherencia lógica y con la evidencia empírica, por lo cual, la ontología histórica de la verdad, que pretende hacer una historia verdadera sobre la verdad, tiene que seguir esos criterios.

La ontología histórica de la verdad no pretende estar (y no puede estar) más allá del presente; pero al hacer su historia, se aleja no solamente de él, sino que se libera, hasta cierto punto, de su dominio. En efecto, lo que al principio se le presenta con el carácter de evidente y natural, es decir, de indudable e indiscutible por ser supuestamente universal, necesario y eterno, se le muestra, después de haber hecho su historia, como algo histórico, como algo constituido y producido históricamente, como algo que, por tanto, no siempre ha sido, ni siempre ha sido igual y que puede cambiar, dejar de ser o ser de otra manera.

La ontología histórica de la verdad no tiene como objetivo “liberarnos de la verdad” o acabar con ella. No tiene ese objetivo porque sabe que es imposible conseguirlo (nos gobernamos y gobernamos a los otros a través de ella) y porque no podemos hacer *tabula rasa* del pasado: lo que existe está sostenido no solamente por nuestras creencias sino fundamentalmente por una serie de prácticas sociales. Lo que sí busca la ontología histórica de la verdad es debilitar el poder incuestionado de la verdad, de ese poder que nos gobierna, por el cual gobernamos a los otros y a nosotros mismos.

Repito, los problemas de la ontología histórica de la verdad no son ni hacer el recuento de las verdades del pasado ni saber si realmente son verdaderas juzgadas según los parámetros actuales. Los problemas anteriores no son los de la ontología histórica de la verdad, no porque crea que no se puede responder a ellos o porque crea que no sirve de nada intentar hacerlo sino porque su problema es diferente: investigar las maneras en que se ha establecido la verdad en diferentes sociedades y en diferentes épocas.

Hacer una historia de la verdad no tiene como fin demostrar que, como la verdad es histórica entonces realmente no existe sino, por el contrario, mostrar que la verdad existe, que es producida por medio de diferentes procedimientos y que cumple determinada función en nuestra sociedades.

La postura foucaultiana podrá parecer kantiana: en lugar de preguntarse por lo que es verdadero o falso, se pregunta por las condiciones que hace posible que algo sea verdadero o falso. Lo cual es en parte cierto, pero no totalmente, pues la pregunta foucaultiana no se plantea en términos de condiciones de posibilidad en general, universales y necesarias, sino en términos de condiciones de existencia, efectivas e históricas y, por tanto, siempre específicas.

La ontología histórica de la verdad no responde a la pregunta de si las teorías, las definiciones o las concepciones de la verdad que han existido o que existen son “realmente verdaderas”, cuál de ellas es la mejor, etc., pero sí nos dice cuáles son las condiciones que las han hecho existir y cuál es su historia.

³⁹ En “Conversazione con Michel Foucault” (con Trombadori) de 1978 Foucault dice que “la verdad consiste en un tipo de *relación* que el discurso, el saber mantiene consigo mismo” y que es “un efecto *interno* en un discurso o en una práctica” (DyE, t IV, p. 54).

Finalmente en la introducción a un libro de Canguilhem nos dice que “los *procesos* de eliminación y de selección de los enunciados, de las teorías, de los objetos se fundan a cada momento en función de un cierta norma” (DyE, t III, p. 437, Tr., p. 266).

Lo que nos propone la ontología histórica de la verdad es una manera diferente de enfrentar los problemas filosóficos, como el de la verdad; en lugar de tratar de definir qué son las cosas, como la verdad, en general, de manera universal y eterna, se pregunta cómo las cosas han llegado a ser lo que son, cómo ha sido que hemos llegado a plantearnos ciertas preguntas y a enfrentar ciertos problemas y responde a esas preguntas por medio de análisis de las prácticas sociales y de las condiciones sociales e históricas que las acompañan.

Una ontología histórica de la verdad no constituye una nueva teoría de la verdad, sino que es una explicación de por qué nos planteamos el problema de la verdad de cierta manera en la actualidad.

Lo que nos proporciona la ontología histórica de la verdad es, entonces, una perspectiva crítica, pues gracias a ella descubrimos que los problemas que actualmente son centrales y que se nos presentan como inevitables, en realidad no siempre lo han sido o lo han sido de otra manera. Y si descubrimos que en el pasado un problema semejante, aunque no idéntico, recibió una respuesta diferente a la que nosotros le damos, ello significa que ni las respuestas del pasado ni las respuestas actuales son necesarias, universales o eternas y que podrían ser de diferente manera. La ontología histórica de la verdad pone en cuestión las evidencias actuales. Y en ese sentido nos enseña algo importante sobre nuestro presente: nos muestra que puede cambiar, que lo podemos cambiar.

d) La verdad como acontecimiento, como fenómeno histórico

Antes dije que la ontología histórica de la verdad no se interesa tanto por lo que es verdadero o por lo que es falso, es decir, por lo que es el caso (una proposición, una teoría o una ley científica, por ejemplo) sino principalmente por las condiciones que permiten que exista ese caso, es decir, por los procedimientos que permiten determinarlo y producirlo; y esos procedimientos constituyen la “verdad” o el “saber”.

Lo anterior significa que la ontología histórica de la verdad no tiene una nueva “teoría” o “definición” de la verdad que proponemos; lo que nos propone es una manera de analizar los procedimientos que permiten que existan esas “teorías” y esas “definiciones”.

Pero ciertamente que existe algo así como una “concepción foucaultiana de la verdad”, la cual se opone, tanto a la concepción de la verdad como develamiento (como algo que descubre por sí mismo), como a la concepción de algo que existiría en la realidad y que sería descubierto por el hombre (como en la concepción adecuacionista, según la cual la verdad es la adecuación entre el pensamiento, el lenguaje o el conocimiento y la realidad).

Según la ontología histórica de la verdad la verdad es producida, a través de ciertos procedimientos, de ciertas reglas; es, pues, un “acontecimiento”, algo que aparece en determinado lugar y momento y no es un “hecho” que existiría previamente en la realidad. La ontología histórica de la verdad “concibe” a la verdad como un acontecimiento histórico, como algo que no siempre ha existido, que no siempre es igual y que cambia a través de la historia. Pero la verdad es también un “acontecimiento” porque es “producida”, es por ello un “acto”.

La ontología histórica de la verdad no nos dice la verdad “no es” adecuación con la realidad o que “no es” develamiento, por ejemplo; lo que nos dice, más bien, es que la verdad es producida de distintas maneras (una de las cuales es como “develamiento” y otra es como “adecuación”) y que el hecho de que sea “producida” no le quita su carácter de “verdad”; por el contrario, no existe otra verdad que la que es producida.

En “La maison des fous”, texto de 1975, publicado en el libro editado por Basaglia *Crimini di pace*, Foucault habla “producción de la verdad” y de la “tecnología de la verdad” que “la práctica científica y el discurso filosófico han, poco a poco, descalificado, recubierto y rechazado”. En efecto frente a la concepción adecuacionista, representacionista o constatacionista de la verdad, Foucault encuentra otra concepción de la verdad, de la verdad como acontecimiento, como acontecimiento producido por cierta tecnología. En efecto, nos dice Foucault:

“La verdad no es del orden de lo que es, sino de lo que acaece: acontecimiento. No es constatada sino suscitada: producción en lugar de apofántica. Ella no se da a través de la mediación de instrumentos, ella es provocada a través de rituales: es atraída por medio de astucias, se la capta según las ocasiones: estrategia y no método. En ese acontecimiento así producido, en el individuo que lo esperaba y que es golpeado, la relación no es del objeto al sujeto del conocimiento, es una relación ambigua, reversible...” (DyE, t II, p. 694).

La verdad “tiene instantes propicios: lugares privilegiados no solamente para salir de la sombra sino, aunque parezca imposible, para producirse; si existe una geografía de la verdad, es la de las sedes en

donde reside... su cronología la de las coyunturas (*conjunctions*) que le permiten llegar como un acontecimiento... Se podría encontrar en nuestra cultura toda una ‘tecnología’ de esta verdad: localización de los lugares, calendario de las ocasiones, saber de los rituales en medio de los cuales se produce” (DyE, t II, p. 693)⁴⁰. La historia de la verdad debe ser tanto una geografía como una cronología de la verdad, de los lugares y de los mementos en que se la produce.

La verdad es un fenómeno histórico: existe una historia de la verdad, lo cual significa que la verdad no ha sido siempre la misma, sino que acaece: aparece y desaparece, se transforma en la historia; es decir, que en realidad no existe la Verdad sino diversas verdades.

La historia de la verdad no es la historia de su develamiento progresivo ni de su descubrimiento, sino de su producción por medio de diferentes procedimientos. Una historia de la verdad debe ser, entonces, la historia de esos procedimientos.

Así, la verdad (o la “voluntad de verdad”) tiene “su propia historia”, historia que sería “de los planos de objetos a conocer, historia de las funciones y de las posiciones del sujeto cognoscente, historia de los investimentos materiales, técnicos, instrumentales de los conocimientos” (OD, p. 19)⁴¹.

En *El orden del discurso* Foucault considera a la separación entre lo verdadero y lo falso como una “separación históricamente constituida” (OD, p. 18).

Foucault sabe que se le puede objetar que no se puede comparar la separación de lo verdadero y de lo falso con otras separaciones que “son arbitrarias desde el principio o que al menos se organizan alrededor de contingencias históricas; que no son solamente modificables sino que están en perpetuo desplazamiento; que son sostenidas por todo un sistema de instituciones que las imponen y que las reconducen; que no se ejercen, en fin, sin coacción ni una parte al menos de violencia?” (OD, pp. 15-16). Pero Foucault responde diciendo que “ciertamente si uno se sitúa al nivel de una proposición, al interior de un discurso, la división entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria ni modificable ni institucional”, pero señala que “si uno se sitúa a otra escala, si se plantea la cuestión de saber que ha sido, cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esta voluntad de verdad que atraviesa tantos siglos de nuestra historia, o cuál es, en su forma más general, el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, entonces es quizá algo como un sistema... lo que se ve dibujar (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo)”. La separación entre lo verdadero y lo falso, la separación particular que caracteriza nuestra cultura es “*historiquement constitué*” (OD, p. 16). Y Foucault señala que la separación histórica entre lo verdadero y lo falso “no ha cesado... de desplazarse” (OD, p. 19).

Foucault nos dice que la separación entre lo verdadero y lo falso, característica de nuestra cultura, es un acontecimiento histórico, que ha sido históricamente constituida como sucede con otras separaciones propias de nuestra cultura; la separación entre lo verdadero y lo falso es, como ellas, “arbitraria” no en el sentido de que alguien o algunos la hayan impuesto según su voluntad, no en el sentido de que no tiene ninguna razón de ser, ninguna causa que la explique ni nada que la sostenga, sino en el sentido de que no es natural, ni eterna ni universal ni necesaria, sino que ha sido históricamente

⁴⁰ Esta concepción de la verdad es una concepción “arcaica”, propia de las sociedades pre-modernas o incluso, propia de Europa en la Edad Media: “verdad-acontecimiento-ritual” (“La maison des fous”, DyE, t II, p. 694) Sin embargo, Foucault observa un paso, a partir del siglo XVIII, de la verdad como prueba, como ritual (como algo producido como acontecimiento según ciertos procedimientos) a la verdad-constatación, propia de las nuevas ciencias y que fue posible gracias a los nuevos desarrollos tecnológicos.

Foucault dice que “el paso de la verdad-prueba a la verdad-constatación es sin duda uno de los procesos más importantes den la historia de la verdad. Incluso la palabra ‘pasaje’ no es muy buena porque no se trata de dos formas extrañas la una de la otra que se opondrían y de las cuales una llegaría a triunfar sobre la otra” pues “la verdad-constatación en la forma de conocimiento no es, quizá, más que un caso particular de la verdad-prueba en la forma de acontecimiento” (DyE, t II, p. 695). Es decir, que la supuesta verdad “constatada” es realmente una verdad “producida”, según ciertos procedimientos, que pasan por “objetivos” o “neutrales”.

La verdad-constatación se ha convertido en norma universal, “acontecimiento que se produce como pudiendo ser, de derecho, indefinidamente repetible en todos lados y siempre; ritual de producción que toma cuerpo en un instrumental y en un método accesible a todos y uniformemente eficaz; resultado que designa un objeto permanente de conocimiento y que cualifica un sujeto universal del conocimiento. Es esta producción singular de la verdad que, poco a poco, ha ocultado a las otras formas de producción de la verdad o al menos, ha hecho valer su norma como norma universal” (DyE, t II, p. 695).

En “La maison des fous” Foucault también dice que “historia del saber” no sería la “historia del conocimiento”, sino de “la manera en la que la producción de la verdad ha tomado forma y se ha impuesto la norma del conocimiento” (DyE, t II, p. 696).

⁴¹ En *La verdad y las formas jurídicas* Foucault dice que “la verdad misma tiene una historia” (VFJ, p. 14) y nos dice que es necesario hacer una “historia externa” de la verdad pues “en la sociedad, al menos en nuestras sociedades, hay otros sitios en los que se forma la verdad, allí donde se define un cierto número de reglas de juego, a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto, tipos de saber” (VFJ, p. 17).

constituida: apareció en determinado momento, no ha cesado de desplazarse, está sostenida por un conjunto de instituciones y de prácticas y, lo más importante, es modificable⁴².

La historicidad de la verdad plantea una serie de problemas para la filosofía, pues generalmente se ha definido a la verdad como la adecuación entre el pensamiento, el lenguaje o el conocimiento y la realidad y a la realidad se la supone, si no inmóvil, por lo menos si anterior, independiente y exterior a ellos. Según esto, nuestro pensamiento, nuestro lenguaje o nuestro conocimiento se esfuerzan por alcanzar una misma realidad que sirve para juzgarlos.

Ahora bien, si la verdad es histórica, si es producida, entonces las cosas se complican, pues el problema de la adecuación se transforma: cada saber establece lo que existe y lo que no, lo que es considerado como real, es decir, establece lo que es verdadero. El saber no se contrasta con una realidad anterior, exterior e independiente a este sino con una realidad constituida por ese saber.

Y si existen diferentes saberes en la historia, como de hecho los hay, entonces la conclusión parecería ser que existen diferentes verdades y que esas verdades son inconmensurables, pues responden a diferentes criterios: lo que sería verdad según una forma de verdad sería falso según otra y no habría forma de decidir cuál de ellas sería la correcta pues no existiría nada tienen común entre ellas.

La ontología histórica de la verdad conllevaría consigo el problema del relativismo. ¿Cómo podría escapar a él?

Ante todo hay que aclarar que no se trata de escapar, como sea, a los problemas. Es decir, no hay que rechazar una tesis por sus consecuencias negativas; no hay que decir: “esto conduce al relativismo, por lo tanto, es inaceptable y hay que rechazarlo”. Hay que ser coherentes: si una premisa es correcta hay que aceptar las consecuencias que se pueden derivar de ella, aunque puedan ser desagradables.

Segundo, el problema es el de si se trata de un relativismo relativo o de un relativismo absoluto. El segundo tipo es de entrada autocontradictorio y se autoanula. El segundo parece más sostenible. En efecto, no afirma que existe una discontinuidad o una inconmensurabilidad absoluta entre las diferentes formas de verdad, no dice que existen verdades totalmente diferentes y excluyentes entre sí, sino solamente que existen discontinuidades e inconmensurabilidades parciales entre ellas, lo cual significa que también existen continuidades y conmensurabilidades parciales.

Tercero, no se está negando que exista progreso; se señala, sí, que las ideas tradicionales acerca del progreso del saber provienen, en su mayoría, de ilusiones retrospectivas y presentistas, del desconocimiento de la auténtica historicidad del saber.

Cuarto, no se está negando que exista la realidad ni se afirma que el saber la inventa a partir de la nada, a su antojo; sino que se afirma que la realidad se define desde el saber; se afirma que no existe una realidad totalmente independiente del saber o, mejor dicho, que dicha noción es totalmente inútil (¿cómo saber si es cierto eso?); se afirma que la manera en que se la define, varía históricamente y que está determinada por ciertas reglas precisas propias de cada saber.

Ahora bien, si la verdad es producida la pregunta es cómo se la produce, cuáles son los procedimientos, las técnicas, las reglas por medio de las cuales se da lugar a una verdad: es necesario estudiar al saber.

Si la verdad es histórica y si eso significa que es producida, la pregunta es también: ¿por qué se la produce? Esto es, la pregunta no es “¿por qué se la quiere, se la busca, etc., producir?” sino “¿qué función cumple en nuestras sociedades, que función ha cumplido históricamente en ellas?”. La concepción foucaultiana de la verdad apunta a una investigación de las relaciones entre la verdad y las demás prácticas y condiciones sociales e históricas, entre la verdad o el saber y las formas de poder.

⁴² Incluso Foucault se arriesga en señalar una fecha, aproximada, el origen de la “voluntad de saber” que nos rige: “porque, todavía en los poetas del siglo IV el discurso verdadero -en el sentido fuerte y valorizado de la palabra- el discurso verdadero, por el cual se tenía respeto y terror, aquel al que había que someterse porque reinaba, era el discurso pronunciado por quien tenía el derecho y según el ritual requerido; era el discurso que decía la justicia y atribuía a cada uno su parte, era el discurso que, profetizando el porvenir, no solamente anunciaba lo que iba a pasar, sino que contribuía a su realización, arrastraba consigo la adhesión de los hombres y se entretecía así con el destino. Ahora bien, he aquí que un siglo más tarde la verdad más alta no residía ya en lo que *era* el discurso o en lo que *hacía*, residía en lo que *decía*: un día llegó en el que la verdad se desplazó del acto ritualizado, eficaz y justo, de enunciación, hacia el enunciado mismo, hacia su sentido, su forma, su objeto, su relación con la referencia. Entre Hesiodo y Platón una cierta separación se ha establecido, separando el discurso verdadero y el discurso falso; separación nueva puesto que en lo sucesivo el discurso verdadero no es más el discurso preciso y deseable, puesto que no es más el discurso ligado al ejercicio del poder. El sofista es expulsado” (OD, p. 18). No es el momento de discutir si lo que dice Foucault es históricamente cierto (si realmente lo que dice Foucault realmente ocurrió y ocurrió como dice). De hecho, Foucault está glosando lo que han mostrado historiadores franceses, alumnos de Gernet, como Vernant, Detienne o Vidal-Naquet.

e) Presupuestos de una ontología histórica de la verdad

Aunque Foucault nunca escribió un libro dedicado exclusivamente a la ciencia ni a la filosofía o a la historia de la ciencia ni ellas fueron sus preocupaciones fundamentales, sin embargo, en sus escritos encontramos elementos que nos permiten esbozar lo que sería una “ontología histórica de la verdad”, la cual estudiaría, en general, las condiciones de existencia del saber y, en particular, las de la ciencia. Ella sería diferente tanto de la historia de la ciencia como de la filosofía de la ciencia, pues sería una “filosofía histórica de la verdad”. Ella intentaría responder a la pregunta “¿por qué algo es considerado como ciencia en cambio otras cosas no?”, es decir, seguiría preguntándose por la “esencia” del ciencia pero trataría de responder a esa pregunta a través de investigaciones históricas⁴³.

La tarea de la filosofía, según la ontología histórica de la verdad, es entender el presente, pues no se filosofa sino *en y sobre* el presente, pero desde luego que no se puede entender el presente sin conocer el pasado que lo hizo posible; por eso la ontología histórica de la verdad adopta una perspectiva histórica.

La ontología histórica del presente trata de mostrar que lo que existe tiene una “esencia” pero una esencia que ha sido “producida históricamente”. La ontología histórica del presente cuestiona lo que pasa por ser universal, necesario y eterno y a las supuestas continuidades e identidades históricas. La ontología histórica del presente busca liberarnos de la pesadez del pasado y abrimos a nuevas formas de ser y busca hasta qué punto podemos ser de otra manera, hasta qué punto podemos dejar de ser lo que somos. Por ello se interesa por las formas de ser diferentes a la nuestra, pues ellas nos muestran que la nuestra forma de ser no es la única, que no siempre ha existido ni lo ha hecho en todo lugar, que existen y han existido, y lo más probable es que existirán, otras formas de ser⁴⁴.

Lo que nos dice en concreto la ontología histórica de la verdad es que la ciencia es un fenómeno cultural propio de la cultura occidental moderna y que no ha existido siempre ni en toda sociedad.

Nada es científico en sí mismo, independientemente de sus relaciones con el resto de la cultura, sino solamente lo es en ciertas condiciones, condiciones específicas que no se dan y no se pueden dar en todo momento y en todo lugar.

Hablar de ciencia en otras culturas diferentes a la occidental o anteriores a la moderna es resultado de una ilusión retrospectiva, es decir, de la aplicación irreflexiva de nuestras categorías y de nuestras diferenciaciones a objetos que estaban inmersos en el pasado en una red de relaciones culturales diferentes.

Lo anterior se opone frontalmente a la filosofía tradicional y a la concepción que tiene esta de la ciencia.

⁴³ La propuesta foucaultiana no es, desde luego, totalmente nueva; sus raíces se pueden encontrar en la filosofía Hegel, o, de manera más próxima, en el marxismo.

Al marxismo generalmente se le atribuyen las ideas de la determinación en última instancia de lo económico sobre la ciencia y de la consideración de la ciencia como “superestructura” o, peor, como “ideología”, es decir, como una visión falsa de la realidad que refleja los intereses de la clase dominante; pero, en mi opinión, la gran aportación del marxismo es el haber considerado la ciencia como un fenómeno histórico.

Pero independientemente de cuál sea el verdadero sentido de la filosofía marxista, el caso es que la filosofía foucaultiana nos permite poner en cuestión a la filosofía de la ciencia tradicional y concebir a la ciencia de una manera nueva.

⁴⁴ En *Las palabras y las cosas*, por ejemplo, Foucault dice que “nos imaginamos gustosamente que si esos nuevos dominios (*científicos*) han sido definidos en el último siglo, es que un poco más de objetividad en los conocimientos, de exactitud en la observación, de rigor en los razonamientos, de organización en la investigación y en la información científica -todo eso ayudado con un poco de suerte, o de genio, por algunos descubrimientos felices, nos han hecho salir de una época prehistórica” (MC, p. 232, PC, p. 216). Pero la verdad es diferente.

La verdad es que las ciencias “no han recibido como herencia un cierto dominio ya distinguido, medido quizá en su conjunto, pero que se ha dejado sin cultivo, y que tendrían la tarea de trabajar con conceptos científicos al fin y con métodos propios”; no se les ha transmitido tampoco “un espacio circunscrito desde el exterior pero aún vacío, que tendrían el deber de cubrir y analizar en seguida”; en resumen, “el campo epistemológico que recorren no ha sido prescrito de antemano” (MC, p. 355, PC, p. 334).

Foucault rechaza la idea de que algunas ciencias “aparecieron hasta que, bajo el efecto de algún racionalismo presionante, de algún problema científico no resuelto, de algún interés práctico, se decidió hacer pasar (*a X objeto*)... (por las buenas o por las malas, con mayor o menos éxito) al lado de los objetos científicos” o el día en que “se constituyó en la cultura occidental a la vez como aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber” (MC, p. 356, PC, pp. 334-335). No hay duda, dice Foucault, que el surgimiento de cada ciencia “aconteció en ocasión de un problema, de una exigencia, de obstáculo teórico o práctico”, pero, dice Foucault, “si bien estas resistencias pueden explicar perfectamente por qué en tal circunstancia determinada y para responder a cuál cuestión precisa se han articulado estas ciencias, su posibilidad intrínseca... esto no puede ser considerado ni tratado como un fenómeno de opinión: es un acontecimiento del orden del saber” (MC, p. 356, PC, p. 335).

En efecto, la filosofía de la ciencia tradicional busca lo que hace a la ciencia ser lo que es, lo que tiene que estar presente necesariamente en ella, lo que la distingue de otras actividades las actividades, en resumen, le interesa la esencia universal, necesaria y eterna de la ciencia.

Y decir que a la filosofía de la ciencia tradicional le interesa la esencia de la ciencia quiere decir que no le interesan sus aspectos accidentales, entendiendo por accidental lo que podría cambiar en ella. No le interesan, entonces, las diferencias concretas, particulares y casi infinitas que existen entre todas las ciencias; pero no le interesa tampoco la manera particular en que fueron producidas o lo que cambia en la ciencia de una época a otra o de una cultura a otra. A la filosofía de la ciencia tradicional no le interesa todo eso, en primer lugar, porque es accidental, segundo, porque parece imposible realmente estudiar todo lo anterior (debido a la cantidad enorme de fenómenos científicos que han existido) y, tercero, porque estudiar lo anterior le corresponde, supuestamente, a otras disciplinas, por ejemplo, a la historia y a la sociología.

El principal defecto de la filosofía de la ciencia tradicional es su esencialismo que se olvida de la historia, es decir, de las diferencias y de los acontecimientos que hacen que no todo en la historia sea siempre igual. La filosofía de la ciencia tradicional es víctima de una ilusión: la ilusión que la lleva a creer que siempre ha existido lo mismo, a pesar de la historia⁴⁵.

La filosofía de la ciencia tradicional es la generalización universal de un fenómeno particular e histórico. Y la cura contra el esencialismo es la historia, pero no cualquier tipo de historia sino una historia filosófica: una historia que trate de responder a cuestiones filosóficas (como la definición de la ciencia) haciendo uso de la historia.

Y, precisamente, según una perspectiva foucaultiana la ciencia es una actividad social, un conjunto de actividades reglamentadas e institucionalizadas que determinan lo que la ciencia es, quién es científico, cómo se debe hacer ciencia, etc. Y dichas instituciones y reglas no existen en todas las culturas ni siempre ni de la misma manera.

Y si lo anterior es cierto, la ontología histórica de la verdad debe buscar las relaciones entre la ciencia y otras prácticas, pues la ciencia es un dominio autónomo, con sus propias reglas, pero relacionado con otros dominios. La ontología histórica de la verdad no busca una determinación mecánica entre las relaciones sociales y la ciencia: para ella la ciencia no es un simple reflejo ideológico de las relaciones de poder o de las formas de producción, pues aunque sí tiene relaciones con ellas, en el sentido de que ellas hacen posible su existencia, no la determinan de manera automática ya que ella es un ámbito con una consistencia propia que no permite cualquier cambio venido de fuera.

Pero la ciencia no solamente es un fenómeno social sino que también es un fenómeno histórico. La ciencia es histórica, tiene una historia: apareció en determinado momento y lugar, en ciertas condiciones, ha sufrido transformaciones y su pasado está lleno de discontinuidades y de acontecimientos. Es verdad que en su historia existen continuidades y que ciertas identidades se han mantenido más o menos constantes, pero, de todas formas, es necesario hacer su historia.

Lo anterior significa que las preguntas filosóficas acerca de “qué es la ciencia y por qué es como es”, así como las preguntas de “para qué la ciencia” o “cuál es su función” deben ser respondidas no a través de una especulación que busque los rasgos esenciales de la ciencia (los rasgos necesariamente deben estar siempre presentes en ella) sino por medio de una investigación histórica de lo que efectivamente ha sido y de cómo ha llegado a ser lo que es.

Y dicha investigación debe dejar de lado el presentismo y las ilusiones retrospectivas: es decir, el proyectar al pasado lo que existe en el presente, el convertirlo en una anticipación de él, el establecer una continuidad ininterrumpida entre ambos, en breve, no debe olvidarse de la especificidad del pasado. Y se debe tratar de entenderlo, en cambio, en sus propios términos.

⁴⁵ En *La arqueología del saber* Foucault pregunta ¿qué son esas “ciencias” del pasado? Foucault se pregunta si “no son nada más que un reagrupamiento retrospectivo por el cual las ciencias contemporáneas se hacen ilusiones sobre su propio pasado” (AS, p. 45, Tr., p. 51), si “no eran una reconstrucción a destiempo, a partir de obras singulares, de teorías sucesivas, de nociones o de temas, de las que unos habían sido abandonadas, las obras mantenidas por la tradición otras incluso recubiertas por el olvido y vueltas a la luz después” (AS, p. 63, Tr., p. 76). Por ello Foucault se pregunta: “¿se puede admitir, tal cual, las distinciones de los grandes tipos de discurso, o de las formas o de los géneros que oponen unos a otros ciencia, literatura, filosofía, religión, historia, ficción, etc. y que hacen de ellos especies de grandes individualidades históricas? Nosotros mismos no estamos seguros del uso de esas distinciones en el mundo del discurso que es el nuestro. Con más razón cuando se trata de analizar los conjuntos de enunciados que fueron en la época de su formulación, distribuidos, repartidos y caracterizados de otra manera: después de todo... son categorías recientes que ni se puede aplicar a la cultura medieval ni a la cultura clásica, más que por una hipótesis retrospectiva, y por un juego de analogías formales o de semejanza semántica; pero... no articulaban el campo del discurso, en el siglo XVI o en el siglo XVII, como lo han articulado en el siglo XIX” (AS, p. 33, Tr., p. 35).

Y considerar a la ciencia como fenómeno histórico y social, no solo implica acercarse a ella en una actitud "hermenéutica" (tratando de entenderla) sino también implica considerarla como un fenómeno político (como algo que cumple determina función política y que está relacionado con las forma de poder) y como un fenómeno etnológico (como algo propio de nuestra cultura, la occidental y moderna).

Por ello, la ontología histórica de la verdad supone, pues, no únicamente una combinación de filosofía e historia (una historización) sino también, una sociologización, una hermeneutización, una politización y una etnologización del estudio de la ciencia.

La filosofía de la ciencia esencialista ha dominado la reflexión filosófica sobre la ciencia desde hace dos siglos y ella se basa en la concepción tradicional de la ciencia y es obvio que si esta ha sido cuestionada, aquella también tendrá que ser revisada. Eso es lo que intenta hacer, precisamente, la ontología histórica de la verdad foucaultiana.

f) Aclaración sobre la "actitud" de la ontología histórica de la verdad frente a la verdad

La ontología histórica de la verdad nos dice que en cada época y en cada sociedad existen prácticas que determinan lo que es verdadero y lo que es falso y plantea que esas prácticas no son iguales ni en todas las sociedades ni en todas las épocas; es más, plantea que las prácticas actuales de las sociedades occidentales no son idénticas a las de su pasado reciente, y que, por lo tanto, algunas cosas que ahora son consideradas con verdaderas antes no eran consideradas así.

Lo anterior significa que la ontología histórica de la verdad pone, hasta cierto punto y de cierta manera, "entre paréntesis la verdad de lo que estudia". Pero es falso que la ontología histórica de la verdad pone "entre paréntesis" la verdad de manera absoluta, es decir, es falso que la ontología histórica de la verdad estudia las prácticas, y particularmente las discursivas, como si no fueran en absoluto verdaderas o falsas y sin plantearse en absoluto el problema de su verdad, lo cual es lo que sostienen algunos intérpretes y críticos.

Por el contrario, la ontología histórica de la verdad busca mostrar que los discursos del pasado sí eran verdaderos hasta cierto punto, aunque medidos según los parámetros actuales no lo sean y parezcan más bien falsos. Lejos de evacuar el problema de la verdad del estudio de la historia la ontología histórica de la verdad busca hacer la historia de la verdad; lejos de despreocuparse por la verdad, busca mostrar que el presentismo está equivocado, que nos da una idea falsa del pasado, falsa por parcial y por engañosa. En efecto, muchas de las cosas que para nosotros son verdaderas o falsas quizá no lo eran en el pasado, o lo eran por diferentes razones o de diferentes manera, etc., y hacer historia del pasado en términos del presente puede llevarnos a no entender el pasado. Es cierto, para la ontología histórica de la verdad la tarea de la historia no es determinar si lo que se creía verdadero realmente lo era: esa tarea es de las ciencias particulares. Ciertamente es posible, y nadie podría impedir, que alguien haga un juicio de ese tipo, pero eso no es lo que intenta la ontología histórica de la verdad. La ontología histórica de la verdad busca entender el presente y para eso hace su historia, busca cómo el presente llegó a ser lo que es y qué diferencias existen entre el presente y el pasado y busca mostrar que son posibles otras formas de verdad puesto que en el pasado existieron otras a las que existen ahora.

Aclaro también que la ontología histórica de la verdad no plantea una incomensurabilidad o discontinuidad absoluta entre las verdades actuales y las pasadas o entre los procedimientos para establecer la verdad de distintas sociedades. La ontología histórica de la verdad muestra que algunas cosas que antes eran consideradas como verdaderas ahora son consideradas como lo contrario. Pero esto es porque busca mostrar las diferencias que existen en la historia y porque busca disminuir el carácter de necesidad con el que se presenta el presente, etc. Sin embargo, así como pone de manifiesto las diferencias igual puede poner de manifiesto las continuidades. De hecho, esto último es lo que hace cuando muestra que algunas de las formas de verdad actuales surgieron en el pasado: la ontología histórica de la verdad no dice que las verdades actuales surgieron de la nada ni se afana en buscar su origen absoluto. Simplemente marca un límite espacial y retrocede en el tiempo y busca un punto en el que las cosas eran diferentes, por lo cual su análisis puede ser interesante actualmente y cambiar nuestras ideas sobre el presente.

Lo que muestra la ontología histórica de la verdad tiene un efecto relativizador pero no un objetivo relativista; no tiene un objetivo relativista si se entiende por ello el intento por demostrar que la verdad no existe, que nada es verdadero, que todo es igualmente falso, que nuestras pretensiones de verdad son y siempre han sido ilusorias, que no podemos saber si algo es verdadero o falso, etc.; sí tiene un efecto relativizador en el sentido de que cuestiona, limita y quizá termina por echar abajo las pretensiones absolutistas. En efecto, si parte de lo que antes era verdad hoy es falso, en el futuro posiblemente pase lo mismo con lo que existe en el presente. Lo cual implica que no todas las verdades

son absolutas, pues las cosas pueden transformarse o desaparecer. Es cierto que muchas cosas continúan siendo casi lo mismo que lo que eran en el pasado y posiblemente continuarán siéndolo en el futuro.

Después de lo anterior quizá parezca innecesario lo que voy a decir ahora, pero recordaré que en *La arqueología del saber*, de hecho, no se habla en ningún lugar de una “puesta entre paréntesis de la verdad”, esto, a pesar de que el libro está lleno de reglas y reglas sumamente meticulosas; sin embargo no existe ninguna regla referente a eso. Quizá algún despistado piense que el rechazo de la hermenéutica lo implica, pero es claro que lo que la ontología histórica de la verdad rechaza ahí es la búsqueda de un sentido profundo, oculto, etc., no la búsqueda o la existencia misma del sentido o de la verdad. Lo que le interesa a la ontología histórica de la verdad no es “lo que es verdadero” o los casos particulares de verdad, sino las condiciones que permiten que existan esos casos, pero eso no implica una “puesta entre paréntesis de la verdad”.

La verdad es histórica, pero histórica y todo, existe y no puede ser “puesta entre paréntesis” pues quien hace su historia no puede sino presuponerla o, mejor dicho, no puede evitar ser determinado por cierta forma de verdad.

Otro despistado puede pensar que el hablar de “saber” y no de ciencias o conocimientos implica que poner entre paréntesis la verdad y tendría razón en cierto sentido, pero eso no implica una “puesta entre paréntesis”: es simplemente situarse a un nivel diferente: al nivel de las condiciones de existencia. Cuando Foucault habla de “positividades” creo que eso debe entenderse no en términos de hechos objetivos, independientes de cualquier teoría e interpretación, es decir, no en un sentido positivista, sino, más bien, como “realidades”, pues, cuando dice, por ejemplo, que los saberes del pasado son positividades, lo que eso significa es que aunque bajo los parámetros actuales pueden resultar en parte o en su totalidad falsos, no por eso son ilusiones, fantasías, etc., sino que fueron en el pasado prácticas y prácticas efectivas, con efectos reales, tan reales como las prácticas actuales.

4. El procedimiento de la ontología histórica de la verdad

El “procedimiento” de la ontología histórica de la verdad es el mismo que el de la filosofía foucaultiana en general (describir, analizar y hacer las diferencias) y que el de la ontología histórica. Pero conviene poner de manifiesto y recalcar algunas de sus características, sobre todo para diferenciarla del proceder de la historia de las ideas.

Recordemos que un rasgo de la historia de las ideas, según la caracteriza la filosofía foucaultiana, es partir de unidades dadas, incuestionadas, que tienen por función eliminar las diferencias y los acontecimientos, en general, el azar, y que permiten mantener las identidades y la continuidad. Las unidades de la que parte la historia de las ideas son las de autor, obra y libro, pero también apela a nociones como las de evolución, de tradición, etc.

La ontología histórica de la verdad analiza, en cambio, las diferentes relaciones, relaciones cambiantes, entre diferentes elementos; ya sean enunciados, ya sean conjuntos de enunciados, prácticas discursivas o saberes y entre ellos y otras prácticas y la condiciones sociales e históricas que los han visto nacer.

La tarea de la ontología histórica de la verdad al estudiar los saberes o los discursos, nos dice Foucault en *La arqueología del saber*, es encontrar las reglas que los rigen, pero no buscar reglas que permiten producir siempre lo mismo, como estructuras permanentes, independientes de aquello a lo que estructuran o que permiten producir infinidad de cosas iguales, a partir de algunas combinaciones; sino que se trata de reglas que dan cuenta de la existencia de lo efectivamente; no se trata tampoco de reglas permanentes que siempre se apliquen de la misma manera en cualquier situación, sino reglas de dispersión, reglas que permiten que se produzcan diferentes objetos, conceptos, enunciaciones, posiciones del sujeto y estrategias. Las reglas que busca y que encuentra la ontología histórica de la verdad son reglas de dispersión.

Foucault encuentra, en *La arqueología del saber*, que las unidades tradicionales no sirven para individualizar los discursos, pues no hay ninguna constante, ninguna característica, de las que se toma en cuenta en la historia de las ideas, que permanezca a pesar de los cambios que sufren los discursos, pues cambian los objetos, los conceptos, las posiciones del sujeto, las formas de la enunciación y las estrategias discursivas, pero también las relaciones entre los discursos y la relaciones con lo no discursivo; así, parece que no existe un principio de unidad que atraviese las discontinuidades que existen en la historia del discurso o del saber.

Lo que encuentra Foucault en *La arqueología del saber* es, en efecto, lo siguiente: 1) “series con lagunas y entrecruzadas, juegos diferentes, desviaciones, substituciones, transformaciones”; 2) “formulaciones de nivel mucho muy diferente y funciones mucho muy heterogéneas para poder reunirse y componerse en una figura única y para simular, a través del tiempo, más allá de las obras individuales, una

especie de gran texto ininterrumpido”; 3) “conceptos que difieren por su estructura y por sus reglas de utilización, que se ignoran o que se excluyen los unos a los otros, y que no pueden entrar en la unidad de una arquitectura lógica”; 4) “posibilidades estratégicas diversas que permiten la activación de temas incompatibles o incluso la incorporación de un mismo tema en conjuntos diversos” (AS, p. 53, Tr., p. 61).

Foucault encuentra, al estudiar la historia de un saber, que todos los objetos, conceptos, tipos de enunciación y temas se han modificado, que no se habla de lo mismo aquí y allá: “ciertos de ellos pueden derivarse de los primeros pero otros son heterogéneos y algunos de ellos son incompatible con ellos” (AS, p. 49, Tr., p. 56).

Foucault se propone, entonces, en lugar de buscar unidades bien definidas y delimitadas, describir las dispersiones: “de ahí la idea de describir esas dispersiones en sí mismas; buscar si entre esos elementos... no se puede localizar una regularidad, un orden en su aparición sucesiva, de las correlaciones en su simultaneidad, de las posiciones asignables en un espacio común, un funcionamiento recíproco, de las transformaciones ligadas y jerarquizadas”. Así una “arqueología del saber” “estudiaría las formas de la repartición” y “describiría los sistemas de dispersión” (AS, p. 52-52, Tr., p. 61-62)⁴⁶.

Las reglas de las que habla la ontología histórica de la verdad no son Estructuras: no son reglas que demuestran que en una sociedad o en una época todos los seres humanos pensaban, decían y hacían lo mismo, a pesar de las diferencias aparentes; no son condiciones de posibilidad en general para la producción de infinidad de cosas siempre iguales, sino reglas que dan cuenta de la producción de cosas diferentes, cambiantes y concretas.

El objetivo de las reglas de las que habla Foucault es dar cuenta de las diferencias y de los acontecimientos, esto es, de la dispersión, pero no de la Dispersión en general sino específicamente de la dispersión histórica.

5. El saber presupuesto (la tesis de la carga teórica de la experiencia)

En los textos foucaultianos no encontramos una referencia clara o precisa al problema o a la tesis de la carga teórica de la experiencia, es decir, a la tesis de que no es posible una observación neutral, una descripción de las cosas en sí mismas, sino que toda observación presupone y es posible por una teoría previa que la determina. Pero existen ciertos indicios en el texto foucaultiano que nos remiten a ella.

En todos los textos foucaultianos encontramos referencias a la tesis de que la manera en que se percibe, se observa, se describe, etc., en una época o en un lugar determinado, o incluso en una ciencia específica, está determinada por un saber que establece lo que puede ser observado, quién lo puede observar, cómo se debe observar, etc.

En *El nacimiento del clínica* se plantea el problema de si los sujetos en distintas épocas veían o no lo mismo: “¿quién puede asegurarnos que un médico del siglo XVII no veía lo que veía pero que han bastado algunas decenas de años para que las figuras fantásticas se dispersen y el espacio libre deje venir hasta los ojos el corte franco de las cosas” (NC, p. VI, Tr., p. 2)⁴⁷.

Foucault señala que en la medicina en el siglo XVII existió un cambio: los médicos “describieron lo que, durante siglos, había permanecido debajo del umbral de lo visible y de lo enunciable” (NC, p. VIII, Tr., p. 5). En efecto, “lo que era fundamentalmente invisible se ofrece de repente a la claridad de la mirada, en un movimiento en apariencia tan simple, tan inmediato, que parece la recompensa natural de una experiencia mejor hecha. Se tiene la impresión de que, por primera vez, desde hace milenios (*los hombres*)... libres al fin de teorías y de quimeras, han consentido en abordar en sí mismo y en la pureza de una mirada no prevenida el objeto de su experiencia” (NC, p. 199, Tr., p. 274).

Pero Foucault señala que la explicación histórica de lo anterior no es simplemente que “se pusieran de nuevo a percibir después de haber especulado mucho tiempo, o a escuchar a la razón más que a la imaginación” (NC, p. VIII, Tr., p. 5). La verdad es que “son las formas de la visibilidad las que han cambiado”, la verdad es que ha ocurrido una “reorganización sintáctica” en la cual “los límites de lo visible y de lo invisible siguen un nuevo trazo” (NC, p. 199, Tr., p. 274)⁴⁸. Lo que sucede, dice Foucault,

⁴⁶ De lo anterior deriva también el proyecto de, en lugar de eliminarlas, describir y analizar las contradicciones, a las que llama “contradicciones intrínsecas”. La contradicción intrínseca “es un fenómeno complejo que se reparte en diferente planos de la formación discursiva”: 1) “inadecuación de objetos”; 2) “divergencia de modalidades enunciativas”; 3) “incomparabilidad de conceptos”; 4) “una exclusión de oposiciones teóricas” (AS, p. 201-202, Tr., p. 259).

⁴⁷ En el “Préface” a *El nacimiento de la clínica* Foucault dice que ese libro trata “del espacio, del lenguaje y de la muerte: trata de la mirada” (NC, p. V, Tr., p. 1). En efecto, su subtítulo es “una arqueología de la mirada médica”.

⁴⁸ Foucault señala, en *El nacimiento de la clínica*, que “para que la experiencia clínica fuera posible, como forma de conocimiento, ha sido menester una reorganización del campo hospitalario, una definición nueva del estatuto del enfermo

es que “ha cambiado la configuración en la que se apoya el lenguaje, la relación de situación y de postura entre el habla y aquello de lo que se habla” (NC, p. VII, Tr., p. 3); en efecto, “la relación de lo visible y de lo invisible, necesaria a todo saber concreto, ha cambiado de estructura y hace aparecer bajo la mirada y en el lenguaje lo que estaba más acá y más allá de su dominio. Entre las palabras y las cosas, se ha trabado una nueva alianza, que hace ver y decir” (NC, p. VIII, Tr., p. 5)⁴⁹.

Si algo que antes era invisible ahora resulta visible, nos dice Foucault, no es únicamente debido a que el sujeto puso mayor atención, a que se liberó de sus prejuicios, etc., sino debido a una reestructuración de la experiencia, entendiendo por “experiencia” la relación entre lo visible y lo enunciable, las cosas y las palabras⁵⁰.

La pregunta que debemos hacernos es, entonces, la siguiente: “¿a partir de qué momento, de qué modificación semántica o sintáctica, se puede reconocer que se ha transformado el discurso racional?” (NC, p. VII, Tr., p. 3).

Foucault nos dice que existe una “estructura”, una “relación sintáctica”, *a priori*, pero histórica, que determina lo que es visible y lo que es invisible, lo que está más allá o más acá de la visibilidad (que determina lo que puede ser observado y lo que no, cómo puede serlo, por quién, desde dónde, etc.); pero que también determina lo que puede ser dicho y lo que no, así como las relaciones entre lo verbal y lo visual, el lenguaje y el espacio o las cosas.

La anterior formulación es un poco primitiva y después fue corregida, como veremos en seguida, pues la respuesta no se encuentra en una relación “estructural” entre dos “sustancias” de distinta naturaleza (lo visible y lo enunciable, las palabras y las cosas) sino en las prácticas que constituyen a los sujetos y a los objetos (por eso se equivoca Deleuze y quienes lo siguen)⁵¹.

En *Las palabras y las cosas*, en el “Préface”, Foucault se pregunta: cuando decimos que algo es igual o diferente de a otra cosa “¿cuál es la base a partir de la cual podemos establecerlo con certeza? ¿A partir de qué ‘tabla’, según qué espacio de identidades, de semejanzas, de analogías, hemos tomado la costumbre de distribuir cosas tan diferentes y parecidas?”. En efecto, “¿cuál es esta coherencia -que de inmediato sabemos no determinada por un encadenamiento *a priori* y necesario y no impuesta por contenidos inmediatamente estables?”.

Foucault responde diciendo que un “sistema de los elementos” es “indispensable para el establecimiento del orden más sencillo”. Un sistema de elementos es “una definición de los segmentos para los cuales podrán aparecer las semejanzas y las diferencias, los tipos de valoración que podrían afectar tales segmentos, en fin, el umbral por encima del cual habrá diferencia y debajo del cual habrá similitud”, “porque no se trata de ligar consecuencias, sino de relacionar y aislar, de analizar, de ajustar y de empalmar contenidos concretos”.

La ordenación de las cosas no es algo automático, no es algo natural e inmediato, pues “una mirada que no estuviera armada podría bien acercar algunas figuras semejantes y distinguir otras en razón de tal o cual diferencia; de hecho, no existe, ni aun para la más ingenua de las experiencias, ninguna semejanza, ninguna distinción que no sea el resultado de una operación precisa y de la aplicación de un criterio previo” (MC, p. 11, PC, p. 5).

Foucault nos dice en *Las palabras y las cosas* que para pensar -pues pensar, nos dice Foucault en ese libro, es ordenar o establecer un orden- no basta con mirar, con fijarse bien en las semejanzas y las diferencias, pues solamente existen estas a partir de cierto criterio que las establece como tales. En efecto, si quien observaba no lo hace desde un “sistema de elementos” no observará nada: todo será igual o todo será diferente, pero aún, todo será indiferente. Las maneras en las que ordenamos las cosas no son naturales aunque parezcan evidentes y aunque parezcan determinadas por la realidad misma, sino que suponen ciertos criterios independientes de ella y que la determinan. Se puede, en efecto, ordenar a los

en la sociedad y la instauración de una cierta relación entre la asistencia y la experiencia, el auxilio y el saber; se ha debido envolver al enfermo en un espacio colectivo y homogéneo” (NC, p. 199-200, Tr., p. 275).

⁴⁹ En el caso concreto de la clínica, dice Foucault, además de los cambios sociales e institucionales que mencioné en la cita anterior, “ha sido también menester abrir el lenguaje a todo un nuevo dominio: el de una correlación perpetua y objetivamente fundada de lo visible y de lo enunciable”, de tal forma que se comenzó a “decir lo que se ve” y a “dar a ver al decir lo que se ve” (NC, p. 200, Tr., p. 275).

⁵⁰ En “Débat sur le roman” de 1963 Foucault también se pregunta “¿qué es ver y hablar?” (DyE, t I, p. 339).

⁵¹ Foucault recibió muchas críticas por el supuesto estructuralismo de *Las palabras y las cosas*, pero bien pudo haberlas recibido antes por *El nacimiento de la clínica*: si no sucedió esto quizá fue porque en el segundo libro Foucault habló de las “instituciones”, de las prácticas sociales y del contexto social e histórico en general; sin embargo, la expresiones son más sospechosa y hasta claramente estructuralistas que en el primero.

“mismos objetos” según diferentes sistemas de elementos y ningún conjunto de objetos predetermina el sistema de elementos por el que será ordenado.

La filosofía foucaultiana en los dos libros anteriores, quizá con nombres inadecuados (con resonancias estructuralistas), nos remite no tanto a una relación entre palabras-cosas, sujeto-objeto, sino, más bien, a las condiciones que los hacen existir y que determinan sus relaciones, en breve, al saber previo (no tanto en sentido temporal sino sobre todo en sentido lógico) a toda observación, descripción o acto de conocimiento.

Pero, como ya señalé antes, en *El nacimiento de la clínica* y en *Las palabras y las cosas*, Foucault utilizó ciertas expresiones un tanto incorrectas. Por eso a partir de *La arqueología del saber* trató de corregirlas.

En *La arqueología del saber* Foucault hace una afirmación un tanto enigmática: “las palabras están tan deliberadamente ausentes como las propias cosas (*choses*)” (AS, p. 67, Tr., p. 81). Digo “enigmática” porque su libro anterior se llamaba, precisamente “Las palabras y las cosas” y porque, como vimos al hablar de *El nacimiento de la clínica*, Foucault planteó el problema en términos de las relación entre las palabras y las cosas, precisamente⁵².

Foucault dice, en “Michel Foucault explique son dernier livre” de 1969, que el título “Les Mots et les Choses” era “perfectamente irónico”. ¿Por qué? Porque no se trataba del problema: “¿cómo hacer para que las cosas reales y percibidas, puedan venir a articularse a través de las palabras en el interior del discurso? ¿Son las palabras las que nos imponen el recorte de las cosas, o son las cosas las que, por alguna operación del sujeto, vendrían a transcribirse en la superficie de las palabras?”.

Ante el problema de que en determinado momento y en determinado lugar los hombres han multiplicado las descripciones de las cosas “se puede hacer la historia de esas descripciones de dos maneras: o bien partiendo de las cosas y diciendo”: ¿las cosas eran lo que son, eran tales como las vemos ahora, cómo las han visto y descrito (*los seres humanos*) en el pasado?, “¿qué han observado, que han omitido?”. Se puede hacer el análisis inverso estableciendo un campo semántico: “ver qué palabras, por consecuencia, qué conceptos disponían entonces, cuáles eran las reglas de utilización de esas palabras y, a partir de eso, ver qué reja, qué cuadrícula ponían sobre el conjunto de (*las cosas*)” (DyE, t I, p. 776).

Una forma de formular el problema de las relación entre las palabras y las cosas, nos dice Foucault, sería: partir de las cosas y preguntarse qué eran estas, suponiendo que siempre han sido las mismas y preguntarse cómo han sido representadas por el lenguaje y si han sido representadas de manera fiel. La otra sería partir del lenguaje, suponer que el lenguaje predetermina a la realidad, estudiar entonces el lenguaje y preguntarse cuál es la estructura que le impone a la realidad.

Pero su objetivo en *Las palabras y las cosas*, nos dice Foucault, era diferente. No se trataba de encontrar cuál era la relación entre las palabras y las cosas, los sujetos y los objetos, entendidos como dos entidades o sustancias independientes, sino mostrar que hay “reglas de formación de los objetos (que no son las reglas de utilización de las palabras), reglas de formación de los conceptos (que no son las leyes de la sintaxis), reglas de formación de las teorías (que no son ni reglas deductivas ni reglas retóricas). Son reglas puestas en acción por una práctica discursiva en un momento dado que explican que tal cosa sea vista (u omitida); que sea enfrentada bajo tal aspecto y analizada en tal nivel; que tal palabra sea empleada con tal significado y en tal tipo de frase. Por consecuencia, los análisis a partir de las cosas y los análisis a partir de las palabras aparecen en ese momento como secundarios en relación a un análisis primero, que sería el análisis de la práctica discursiva”. Y es por eso que Foucault afirma que en *Las palabras y las cosas* “no había ni análisis de las palabras ni de las cosas” (DyE, t I, p. 777) sino que se trataba de “analizar los discursos en sí mismos, es decir, las prácticas discursivas que son intermediarias entre las palabras y las cosas. Esas prácticas discursivas a partir de las cuales se puede definir lo que son las cosas y descubrir el uso de las palabras” (DyE, t I, p. 776)⁵³.

⁵² Foucault renegó del título de su libro de 1966, el cual, como se sabe, debería haberse llamado “L’Ordre de las Choses”, pero que, debido a que ese título ya estaba registrado en Francia, tuvo que llamarse *Les Mots et les Choses*. En la versión inglesa el libro sí se tituló *The order of Things* (en inglés el título “Words and Things” también ya estaba registrado). Sin embargo, ese nombre implica problemas similares a los que conlleva el título en francés, pues ambos pueden hacer pensar que se trata de estudiar la relación entre cosas y palabras, sujetos y objetos dados e independientes o que el sujeto, el pensamiento o el lenguaje intenta ordenar a cosas y a objetos preexistentes. Lo anterior implica que el pensamiento o el lenguaje actúan solamente poniendo orden, relacionado, a través de semejanzas y de diferencias, alejando o acercando, formando conjuntos, etc., a objetos preexistentes y que también les asignan nombres, es decir, que actúan relacionando a las palabras con las cosas.

⁵³ En *La arqueología del saber* dice que su objetivo no fue ni estudiar ni las “cosas” ni las “palabras”, ni el sujeto “trascendental” o “empírico” (AS, p. 84, Tr., p. 104). En efecto, no se trata de remitir “la formación de los objetos ni a las

Foucault rechaza el problema de la relación entre el lenguaje o las palabras y la realidad o las cosas, como dos entidades separadas, independientes, que se relacionarían bajo la forma de la representación y nos habla, en cambio, de las prácticas que son la condición de existencia y de relación, pero también de constitución, de las palabras y de las cosas, de los sujetos y de los objetos.

En ese sentido, lo que Foucault entiende por “saber” es diferente a lo que comúnmente se entiende por “conocimiento”: tradicionalmente se ha entendido al conocimiento como una relación entre un sujeto y un objeto, una relación que en términos de representación: el sujeto intenta representarse interiormente a un objeto exterior y el conocimiento es una representación, es una copia de ese objeto.

La ontología histórica de la verdad se opone a la concepción representacionista del conocimiento, según la cual, este tendría por función representar, copiar, etc., de manera fiel, objetiva, a la realidad. La ontología histórica de la verdad nos dice, por el contrario, que no es posible una observación, una descripción o una representación de la realidad sin un marco previo que las determine.

La filosofía foucaultiana se opone, en “Sur l’archéologie des sciences” de 1968, a la “ilusión de la experiencia”, según la cual “hay regiones o dominios de cosas que se ofrecen espontáneamente a una actividad idealizada o al trabajo de un lenguaje específico; que se despliegan por sí mismas... que toda elaboración científica es solo una cierta manera de leer, de descifrar, de abstraer, de descomponer y de recomponer lo que está dado sea en una experiencia natural (y por consecuencia de valor general), sea en una experiencia cultural (y por consecuencias relativa e histórica)” (DyE, t I, p. 729, Tr., p. 267). La ilusión de la experiencia consiste en creer que en la realidad, las cosas ya tienen un orden previo y que lo único que hace el conocimiento es copiarlo⁵⁴.

La filosofía foucaultiana “pone fuera de circulación... el tema general del ‘conocimiento’. El conocimiento, es la continuidad de la ciencia y de la experiencia, su indisociable entreveramiento, su reversibilidad indefinida; es un juego de formas que se anticipa bajo todos los contenidos en la medida en la que los hace posibles; es un campo de contenidos originarios que esbozan silenciosamente las formas a través de las cuales se les podrá leer; es la extraña instauración de lo formal en el orden de lo sucesivo que es el de las génesis psicológicas o históricas; pero es también la ordenación de lo empírico por una forma que le impone su teleología. El conocimiento confía a la experiencia la misión de dar cuenta de la existencia efectiva de la ciencia; y confía a la científicidad la misión de dar cuenta de la emergencia histórica de las formas y del sistema a los cuales obedece. El tema del conocimiento equivale a la denegación del saber” (DyE, t I, p. 730). El tema de “conocimiento” implica, como en caso de la ilusión de la experiencia, una continuidad entre el conocimiento y la experiencia, en el sentido de que el conocimiento lo que hace es poner de manifiesto, transcribir lo que ya está contenido en la experiencia, por lo cual se olvida del papel constituyente que tiene el saber⁵⁵.

Pero la filosofía foucaultiana dice que si hay relación y distancia entre la ciencia y la experiencia o la realidad “si, de una manera general, la ciencia se refiere a la experiencia y, no obstante, se separa de ella, no es a través de una determinación unívoca, ni de una corte soberano, constante y definitivo. De hecho, esas relaciones de referencia y de distancia son específicas en cada discurso científico, su forma varía través de la historia. Puesto que están determinadas en sí mismas por la instancia específica del saber. Este define las leyes de formación de los objetos científicos, y especifica por ese hecho mismo los enlaces o las oposiciones de la ciencia y de la experiencia. Su extrema proximidad, su infranqueable distancia no están dadas desde el principio; tienen su principio en la morfología del referencial; es este el que define la disposición recíproca -el cara a cara, la oposición, su sistema de comunicación del referente

palabras ni a las cosas, la de los enunciados ni a la forma pura de los conocimientos ni al sujeto psicológico, la de los conceptos ni a la estructura de la idealidad ni a la sucesión de las ideas, no hay que referir la formación de las elecciones teóricas ni a un proyecto fundamental ni a juego secundario de las opiniones” (AS, p. 93, Tr., p. 116).

⁵⁴ Foucault habla también de otra “ilusión” similar: “hay una ilusión formalista que consiste en suponer que la ciencia se enraíza en la plenitud de una experiencia concreta y vivida”, que traduce, da forma, a lo que se da en ella, “por tanto, que el referente detenta en sí mismo la ley del objeto científico” (DyE, t I, p. 729, Tr., p. 267).

⁵⁵ En *El orden del discurso* Foucault menciona, entre los temas filosóficos que tienen como fin y resultado la “elisión de la realidad del discurso”, al tema de “la experiencia originaria”, que es semejante a la “ilusión de la experiencia” y al “tema del conocimiento”, que arriba he mencionado.

El tema de la experiencia originaria “supone que al ras de la experiencia antes de que ella haya podido recobrase en la forma de un *cogito*, significaciones previas, ya dichas de laguna manera, recorrerían el mundo, lo dispondrían alrededor de nosotros y lo abrirían de entrada a una especie de primitivo reconocimiento. Así una complicidad primera con el mundo fundaría para nosotros la posibilidad de hablar de él, en él, de describirlo y de nombrarlo, de juzgarlo y de conocerlo finalmente bajo la forma de la verdad. Si hay discurso ¿qué puede ser, entonces, en su legitimidad, sino una discreta lectura? Las cosas murmurarían ya un sentido que nuestro lenguaje no tiene más que inventar, y ese lenguaje desde su más rudimentario proyecto, nos hablaría de un ser el cual es como nevadura” (OD, pp. 49-50).

y del objeto-. Entre la ciencia y la experiencia existe el saber: no a título de mediación invisible, de intermedio secreto y cómplice, entre dos distancias tan difíciles a la vez de reconciliar y de separar; de hecho, el saber determina el espacio donde se pueden separar y situar, una en relación a la otra, la ciencia y la experiencia” (DyE, t I, pp. 729-730). Lo que nos dice Foucault en la larga cita anterior es que la relación entre la ciencia y la experiencia está predeterminada por el saber y que esa relación varía históricamente, pues ha sido históricamente constituida.

En *La verdad y las formas jurídicas*⁵⁶, siguiendo a Nietzsche, Foucault dice que el conocimiento es una “invención” y aclara que “decir que fue inventado es decir que no tuvo origen, lo que es lo mismo y de manera más precisa aunque parezca paradójico, que el conocimiento no está en absoluto inscrito en la naturaleza humana” (VFJ, p. 22)⁵⁷. El conocimiento no es “el instinto más antiguo del hombre” ni es simplemente el resultado del refinamiento de algún instinto ni se le puede “deducir analíticamente, según una especie de derivación natural”.

En la filosofía tradicional, dice Foucault, desde Aristóteles a Kant, el conocimiento “está emparentado por un derecho de origen, con un mundo a conocer” (VFJ, p. 23). Foucault dice que “la filosofía occidental -y esta vez no es preciso que nos refiramos a Descartes, podemos remontarnos a Platón- siempre caracterizó al conocimiento por el logocentrismo, la semejanza, la adecuación, la beatitud, la unidad”. Pero Nietzsche nos dice que “el filósofo es aquel que más fácilmente se engaña sobre la naturaleza del conocimiento al pensarla siempre en forma de adecuación” (VFJ, p. 28). Kant, en efecto, trató de demostrar, por medio de una deducción trascendental, que “las condiciones de la experiencia y del objeto de experiencia eran idénticas”⁵⁸.

En cambio, lo que nos dice Nietzsche, es que “no hay en realidad ninguna semejanza ni afinidad previa entre el conocimiento y esas cosas”. Planteado el problema en términos kantianos, habría que decir que “las condiciones de la experiencia y las condiciones de los objetos de la experiencia son totalmente heterogéneas”.

Nietzsche dice que “hay tanta diferencia entre el conocimiento y el mundo a conocer como existe entre el conocimiento y la naturaleza humana”. Entre el conocimiento y el mundo, nos dice Nietzsche, no hay “ninguna afinidad, semejanza o incluso lazo de naturaleza” (VFJ, p. 23) pues “el mundo no busca en absoluto imitar al hombre” e “ignora toda ley”. Así “el conocimiento se relaciona con un mundo como este y no hay nada en él que lo habilite a conocer ese mundo, ni es natural a la naturaleza ser conocida”. En resumen, “entre el conocimiento y las cosas que este tiene para conocer no puede haber ninguna relación de continuidad natural” (VFJ, p. 24). La relación entre el conocimiento y el mundo a conocer, como la del lenguaje y la de la realidad, “es arbitraria, relación de poder y de violencia” (VFJ, p. 25)⁵⁹. El conocimiento no es una manera de identificarse con el objeto, de semejarle a él sino “de alejarse de él y destruirlo” (VFJ, p. 27). Nietzsche, en efecto, dice Foucault, “coloca en el núcleo, en la raíz del conocimiento, algo así como el odio, la lucha, la relación de poder” (VFJ, p. 28).

Hay que tomar con cuidado el texto anterior: no hay que sobreinterpretarlo ni sobrevalorarlo. No hay que olvidar que Foucault parte de lo que dice Nietzsche, que emplea su terminología y que saca consecuencias que no están necesariamente contenidas en él. Muchos críticos e intérpretes suelen colgarse de textos de este tipo para adjudicarle a la filosofía foucaultiana las tesis más radicales que pueden existir: para Foucault no existe el conocimiento, la realidad tampoco existe, el conocimiento la inventa, etc.

⁵⁶ Cf. “La volonté du savoir”, DyE, t I, pp. 242-244.

⁵⁷ En *La verdad y las formas jurídicas* dice que “no hay naturaleza, ni esencia ni condiciones universales para el conocimiento sino que este es cada vez el resultado histórico y puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento”; en efecto, el conocimiento “no es una facultad ni tampoco una estructura universal” sino que es “del orden del resultado, del acontecimiento, del efecto” (VFJ, p. 30).

⁵⁸ Foucault es un poco injusto con Kant, pues cuando Kant plantea la identidad entre las condiciones de los objetos de la experiencia y al experiencia lo que nos dice es que el objeto del conocimiento es construido por medio de las mismas condiciones por la que es producido el conocimiento: por eso existe coincidencia entre ellos. El conocimiento, nos dice Kant, no conoce a un objeto en sí sino que conoce a un objeto construido, pero no construido a partir de la nada sino a partir de lo dado por la experiencia (?) y lo previo en el sujeto (las condiciones *a priori* del conocimiento).

⁵⁹ Foucault dice que la teoría del conocimiento y la teología han estado ligadas en la filosofía occidental: “¿qué aseguraba en la filosofía occidental que las cosas a conocer y el propio conocimiento estaban en relación de continuidad? ¿Qué era lo que aseguraba al conocimiento el poder de conocer bien las cosas del mundo y de no ser indefinidamente error, ilusión, arbitrariedad? ¿Quién sino Dios garantizaba esto en la filosofía occidental? Ciertamente, desde Descartes, para no ir más allá, y aun en Kant, Dios es ese principio que asegura la existencia de una armonía entre el conocimiento y las cosas a conocer”. Y Nietzsche, dice Foucault, fue el primero en romper con esa relación entre teología y teoría del conocimiento.

Lo primero que nos dice Foucault es que el conocimiento es algo “inventado”, es decir, no es algo que existe en la naturaleza sino algo que ha sido producido por los seres humanos (¿por quién más?) a través de su actividad y de sus prácticas. El conocimiento no tiene un origen, en el sentido de que no proviene de la naturaleza, en el sentido de que no es una condición de posibilidad incondicionada, en el sentido de que no es algo eterno, necesario o universal, sino que es algo que tuvo una emergencia histórica, que apareció en determinado momento y lugar; ciertamente esa emergencia no es fechable y localizable con precisión pues se trata de un proceso y de un proceso muy antiguo, pero lo importante es que es algo que ha sido producido históricamente.

Lo anterior significa que la ciencia no es un simple desarrollo, refinamiento, etc., de un instinto natural inscrito en la naturaleza humana sino que es el resultado de una práctica, de una actividad regida por reglas, relacionadas con otras prácticas y que solamente existe en ciertas condiciones sociales e históricas.

La segunda tesis que plantea Foucault es más complicada y difícil de justificar: no existe continuidad entre el mundo y el conocimiento. El mundo, nos dice Foucault, no tiene un orden previo, exterior e independiente al conocimiento y que este tendría que representar. Conocer no es leer, no es oír, no es transcribir lo que dice la realidad: el conocimiento no es una representación.

Lo que nos dice Foucault es que el conocimiento no representa a las cosas en sí mismas sino que impone sus formas a la realidad. Sin embargo, las tesis “el mundo tiene un orden previo” y “el mundo no tiene un orden previo” carecen igualmente de sentido: ¿cómo podríamos saberlo?

La filosofía foucaultiana, como la mayor parte de la filosofía contemporánea, es constructivista, pero, en realidad, como veremos después, el problema de la representación no es un problema foucaultiano.

Efectivamente, la filosofía foucaultiana no trata de demostrar que el conocimiento “no es” una representación de la realidad (no es una nueva teoría del conocimiento), sino que su objetivo principal es analizar al saber, en su estructura interna y en sus relaciones externas.

Es necesario, nos dice Foucault, estudiar el saber presupuesto que determinar lo que se observa, lo que se dice, lo que se piensa y lo que se conoce, y, en general, nuestro comportamiento.

6. El objeto de estudio de la ontología histórica de la verdad: el saber

En este apartado discutiré cuál es el objeto de estudio de la ontología histórica de la verdad: Dicho objeto es, como ya he dicho, el “saber” o los “saberes”. Pero Foucault propuso, en diferentes textos, diversos conceptos para referirse a él.

En *Historia de la locura* habló de “experiencia”, pero también de la “conciencia” y de una “estructura histórica”; en *El nacimiento de la clínica* de “a priori concreto”; en *Las palabras y la cosas* de “orden”, de “a priori histórico”, de “episteme” y de “positividad”; en *La arqueología del saber* de “formación discursiva”, de “práctica discursiva”, de “a priori histórico”, de “archivo”, de “positividad” y de “saber”; en *El orden del discurso* de “voluntad de verdad (o de saber)”; en algunas entrevistas de mediados de los setenta de “economía de la verdad”, de “régimen de la verdad” o de “veridicciones”; en *La voluntad de saber* de “saber” y de “dispositivo” y en *El uso de los placeres* de “juegos de verdad”.

No todos esos conceptos son iguales, no son ni equivalentes pero tampoco son contradictorios. Hay que analizar sus diferencias y evitar reducir todo el trabajo foucaultiano a uno de ellos o hablar anacrónicamente sobre ellos, como suele hacerse con la noción de “episteme”, pues se afirma que la noción “maestra” de Foucault siempre fue esa.

No voy a discutir aquí todos los términos relacionados con el término “saber”, pues además de que podría resultar un poco repetitivo y ocuparía demasiado espacio, mi objetivo principal sigue siendo entender la concepción foucaultiana del saber, para después entender sus relaciones con los poderes. Por eso aquí simplemente tomaré como muestra algunos ejemplos de lo que propone Foucault, poniendo énfasis en las transformaciones que sufrió su posición y las diferencias que existen entre ellas.

Anticipo que todo los conceptos se refieren al saber como una condición de posibilidad o de existencia de un conjunto de fenómenos epistemológicos (entre los cuales se encuentran incluidas las opiniones y las ciencias) y como algo que no solamente da cuenta de su existencia, sino también de su permanencia, de sus relaciones y de sus transformaciones; el saber es lo que determina lo que es considerado como verdadero o científico, pero también lo que se puede observar, decir, pensar, etc., así como a los sujetos, los objetos, los tipos de enunciación y las estrategias que intervienen en el conocimiento. El saber no es una “visión del mundo” sino que es lo que permite que existen las “visiones del mundo”.

Es también importante observar que en los textos de los años sesenta encontramos ciertas expresiones y connotaciones claramente (o descaradamente) estructuralistas y kantianas que después

fueron corregidas. “Estructuralistas” porque toman como modelo para explicar el saber a la “lengua”, entendida en términos de la lingüística estructural; “kantianas” porque en algunos de ellos se habla del saber como una “condición de posibilidad”, esto a pesar de que se habla de una *a priori* “concreto” o “histórico” y a pasar de que en otros se habla de él claramente como una “condición de existencia”.

Notemos también que en los textos de los sesenta se pone énfasis en las condiciones y que en los textos de los setenta se pone énfasis en las reglas, pero que fue hasta los textos de los ochenta que se puso énfasis en la actividad de los individuos.

a) La “experiencia” en *Historia de la locura*

En *Historia de la locura* Foucault no habló precisamente del saber sino de una “estructura histórica”, de una “conciencia” o de la “experiencia” (de la locura). En sus últimos libros, en *El uso de los placeres*, Foucault volvió a hablar de “experiencia” pero en un sentido diferente⁶⁰. El concepto de “saber” no aparece claramente definido sino hasta *Las palabras y las cosas* y, principalmente, *La arqueología del saber*.

En *Historia de la locura* dicho concepto de “saber” no aparece con ese nombre ni tampoco aparece claramente definido, pero existe una referencia implícita a él. Foucault habla de la “conciencia de la locura” o de una “forma de saber”, la cual explica las “coincidencias” que se observan entre las prácticas y las teorías de una época. Foucault, en efecto, encuentra una coincidencia entre los “acontecimientos históricos” y los “desarrollos conceptuales” que se explica por la existencia de una “experiencia”, a la que califica de “fundamental”. Esa “coincidencia” nos remite a un saber que la hace posible y que la explica.

Aunque las críticas que recibió la filosofía foucaultiana por su supuesto estructuralismo aparecieron con la publicación de *Las palabras y las cosas*, sin embargo, en *Folie et Déraison* Foucault planteó su trabajo en términos de una investigación estructural: “hacer la historia de la locura quiere decir por lo tanto: hacer el estudio estructural del conjunto de nociones históricas -nociones, instituciones, medidas jurídicas y policiales, conceptos científicos-”; también nos dice que “el estudio estructural debe remontarse hacia la decisión que liga y separa a la vez a la locura y a la razón” (DyE, t I, p. 164). De lo que se trata es de reconstruir la “experiencia de la locura”, pero ¿qué es esta “experiencia”? las condiciones de posibilidad, históricas y estructurales de la locura (Cf., DyE, t I, p. 166). La experiencia es entendida como una “estructura”, como una totalidad histórica, ciertamente bajo el modelo de la “lengua” de la lingüística: es aquello que relaciona a un conjunto de elementos diferentes, los cuales solamente cobran significado al interior de ella. Pero la “experiencia” de la que nos habla Foucault no es meramente discursiva ni siquiera puramente epistemología sino que incluye prácticas, instituciones y condiciones sociales.

Foucault dice, en la “Introducción” a la “Segunda parte” del libro *Historia de la locura*, que “la conciencia de la locura, al menos en la cultura europea, nunca ha sido un hecho macizo, que forme un bloque y se metamorfosee como un conjunto homogéneo” sino que “surge simultáneamente en puntos múltiples, formando una constelación que se desplaza poco a poco, trasforma su diseño y cuya figura oculta, quizás, el enigma de una verdad” (HL, t I, p. 257). Lo que nos dice Foucault en los textos anteriores es que la “conciencia” o la “experiencia” de la locura no es un fenómeno único y homogéneo sino que es un fenómeno complejo.

Pero Foucault sostiene que “todas las masas de experiencia entre la cuales se encuentra dispersa descubren su punto de coherencia” en esa “experiencia”, pues gracias a ella “las líneas sencillas, un poco heterogéneas, seguidas hasta entonces, vienen a ocupar su lugar exacto; cada elemento puede gravitar

⁶⁰ En *El uso de los placeres*, de 1984, Foucault define a la “experiencia” (*expérience*) como “la correlación, en una cultura, entre dominios de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad”. Un historia de la “experiencia” trataría de ver cómo en una cultura la experiencia se ha constituido tal que los individuos han podido reconocerse como sujetos, experiencia que “se abre sobre dominios de conocimientos muy diversos y que se articula sobre un sistema de reglas y de restricciones” (UP, p. 10, Tr., p. 7-8).

En *Tecnologías del yo*, de 1982, Foucault se pregunta: “¿cuáles son las relaciones entre verdad, poder e individuo?” (TY, p. 150), lo cual es una anticipación de la pregunta por la “experiencia” que encontramos, por ejemplo, en *El uso de los placeres*.

Ciertamente existen entre el concepto de “experiencia” de *Historia de la locura* y el de *El uso de los placeres*: ambos tienen la característica de no limitarse a lo epistemológico ni a lo discursivo, como sucede con los conceptos de “*a priori* concreto” o de “episteme”, por ejemplo. Pero la elaboración del concepto en *Historia de la locura* es mucho menor que en *El uso de los placeres*. De cualquier manera, sería equivocado plantear que lo que planteó Foucault en sus últimos libros ya estaba en germen en el primero y que lo único que hizo fue madurar, etc.

según su justa ley” (HL, t I, p. 274) ⁶¹. La “experiencia” es lo que explica la coherencia de un conjunto de fenómenos que se dan en una cultura determinada y que son aparentemente heterogéneos, pero que es gracias a ella que adquieren sentido.

b) *El a priori concreto en El nacimiento de la clínica*

En *El nacimiento de la clínica* Foucault tampoco habla de “saber” sino de lo que habla es del “*a priori* concreto”, el cual puede ser entendido en términos generales como el “*a priori* histórico” del que hablará en sus siguientes dos libros, pero tiene un sentido ligeramente diferente.

El *a priori* concreto es el conjunto de condiciones de posibilidad históricas de la “experiencia”, entendida no en el mismo sentido de que tiene ese término en *Historia de la locura*, sino como las relaciones que existen entre lo visible y lo enunciable, entre las palabras y las cosas o, incluso, entre el lenguaje y el espacio, relaciones históricamente constituidas y cambiantes.

Foucault casi llega a plantear esas relaciones como entre dos sustancias de distinta naturaleza, exteriores e independientes una de la otra, que solo gracias a la “experiencia” llegarían a coincidir (recordemos la interpretación de Deleuze). Pero ciertamente lo discursivo, las palabras, parece tener primacía sobre lo visible, los objetos, pues solamente sabemos de los cambios en lo segundo a través de los cambios en lo primero. Pero, en realidad, lo que determina a ambos no es puramente lingüístico ni discursivo sino que es algo que hace posible incluso a esto último.

En *El nacimiento de la clínica* Foucault habla del “*a priori* concreto” de la medicina, entendiéndolo por ello las “condiciones que definen, con su posibilidad histórica, el dominio de sus experiencias y la estructura de su racionalidad” (NC, p. XI, Tr., p. 9). El *a priori* concreto define “la distribución originaria de lo visible y de lo invisible”, “la división de lo que se enuncia y de lo que se calla que da cuenta de la articulación entre el lenguaje científico y su objeto”, “el nivel de la espacialización y de la verbalización” (NC, p. VII, Tr., p. 4), “la estructura común que corta y articula lo que se ve y lo que se dice”, es decir, “las condiciones de posibilidad de la experiencia” (NC, p. XV, Tr., p. 15).

El *a priori* concreto es una “experiencia fundamental” que está “más acá de nuestras convicciones, allá donde nacen estas y se justifican” (NC, p. VI, Tr., p. 2)

Es la región “en la cual las ‘cosas’ y las ‘palabras’ no están aún separadas, allá donde se pertenecen aún, al nivel del lenguaje, manera de ver y de decir” (NC, p. VII, Tr., p. 4), es “la configuración en la que se apoya el lenguaje, la relación de situación y de postura entre el habla y aquello de lo que se habla” (NC, p. VII, Tr., p. 3), “la relación de lo visible y de lo invisible” (NC, p. VIII, Tr., p. 5).

El *a priori* concreto del que habla Foucault en *El nacimiento de la clínica*, hay que reconocerlo, tiene claramente un modelo lingüístico: la lengua, como sistema de diferentes elementos que adquieren significado en sus relaciones con el resto de los elementos y que es independientemente de aquello que relaciona ⁶². Pero ese concepto no solamente tiene un sentido “estructuralista” sino también

⁶¹ En *La arqueología del saber* Foucault presenta una autocritica y una autocorrección: “(en *Historia de la locura*) concedía una parte mucho muy considerable, y demás muy enigmática, a lo que de encontraba designado como ‘experiencia’, mostrando con eso cuánto permanecía próximo a dimitir un tema anónimo y general de la historia” (AS., pp. 26-27, Tr., p. 27).

En “Preface to *History of Sexuality*” Foucault incluye una autocritica acerca del concepto de “experiencia” que empleó en su primer libro. Foucault dice que “en *Historia de la locura*... el uso que hacía de la palabra ‘experiencia’ era muy fluctuante” (DyE, t IV, p. 581).

Foucault dice que “estudiar así, en su historia, las formas de experiencia es un tema que proviene de un proyecto muy antiguo: el de hacer uso de métodos de análisis existencial en el campo de la psiquiatría y en el dominio de la enfermedad mental”. Foucault se refiere no solamente a su *Historia de la locura* sino a la “Introduction” al libro de Binswanger. Pero señala que “por dos razones que no son independientes la uno de la otra, ese proyecto me dejó insatisfecho: su insuficiencia teórica en la elaboración de la noción de experiencia y la ambigüedad de su relación con la práctica psiquiátrica que a la vez ignoraba y suponía. Se podía intentar resolver la primera dificultad refiriéndose a una teoría general del ser humano; y tratar de manera totalmente diferente el segundo problema a través del recurso comúnmente repetido del ‘contexto económico y social’; se podría aceptar así el dilema entonces dominante entre una antropología filosófica y una historia social”. En efecto, “pensar la historia misma de la forma de experiencia” implica “dos tareas negativas: una reducción ‘nominalista’ de la antropología filosófica así como de las nociones que podrían apoyarse en ella, y un desplazamiento en relación al dominio de los conceptos y de los métodos de la historia de las sociedades” (DyE, t IV, p. 579).

⁶² Recordemos que en *El nacimiento de la clínica* Foucault se proponía hacer un “análisis estructural del significado” y que intentaba tratar a “los elementos semánticos” como “segmentos formales que forman gradualmente un sistema”, de tal forma que el sentido de una proposición estaría dado por “la diferencia que la articula sobre los demás enunciados reales y posibles que le son contemporáneos o a los cuales se opone en la serie lineal del tiempo. Entonces aparecerá la forma sistemática del significado” (NC, p. XII, Tr., p. 12).

evidentemente kantiano: es la condición de posibilidad de la experiencia, entendiendo por ella la relación entre lo visible y lo enunciable, entre el lenguaje y el espacio⁶³.

c) El "orden" en *Las palabras y las cosas*

En *Las palabras y las cosas* Foucault utiliza una serie de términos "orden", "a priori histórico", "episteme", "positividad", "configuración epistemológica", etc., además de "saber", los cuales, aunque están relacionados, no son exactamente sinónimos y cumplen distintas funciones en su discurso.

Normalmente se reduce todo lo que dice Foucault en *Las palabras y las cosas* al concepto de "episteme", pues, según piensan algunos, al fin y al cabo Foucault siempre habló de las Estructuras que se estructuran así mismas... Sin embargo, creo que es importante marcar las diferencias entre los distintos conceptos que emplea Foucault, por lo menos entre algunos de ellos. Quizá para algunos lo anterior suene muy "escolástico", pero creo preferible este defecto al de la ignorancia.

El primer concepto que emplea Foucault en el "Préface" de *Las palabras y las cosas* es el de "orden" (*ordre*), pues dicho libro supone una concepción "taxonómica" del pensamiento, esto es, supone que pensar es ordenar, clasificar, etc., en general, relacionar los objetos basándose en sus semejanzas y diferencias.

En *Las palabras y las cosas* Foucault habla de los "códigos fundamentales" que son aquellos que "rigen (*en una cultura*) su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas" y que "fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los cuales se reconocerá" (MC, p. 11, PC, p. 5). Foucault también habla de las "interpretaciones filosóficas" y de las "teorías científicas" las cuales "explican por qué existe un orden en general, a qué ley general obedece, qué principio puede dar cuenta de él, por qué razón se establece este orden y no aquel otro" (MC, p. 12, PC, pp. 5-6).

Ahora bien, en toda cultura, "entre el uso de lo que podríamos llamar los códigos ordenadores y las reflexiones sobre el orden", nos dice Foucault, existe "una experiencia desnuda del orden" (MC, p. 12, Tr., p. 6); en efecto, "entre estas dos regiones (*los códigos ordenadores y las reflexiones sobre el orden*) tan distantes, reina un dominio que, debido a su papel intermedio, no es menos fundamental: es más confuso, más oscuro y sin duda, menos fácil de analizar". Y Foucault dice que "lo que se trata de analizar... es esta experiencia" (MC, p. 13, PC, p. 6). Esa "experiencia" es el "orden".

El orden es, dice Foucault, "lo que da a las cosas como su ley interior, la red secreta según la cual se miran en cierta forma unas a otras", pero que se manifiesta como "casillas blancas" que se manifiestan como "ya ahí, esperando el momento de ser enunciadas" (MC, p. 11, PC, p. 5). El "orden" es un "sistema de elementos", es decir, aquello por medio de lo cual las cosas son relacionadas.

En efecto, si uno se "libera" de sus "rejas lingüísticas, perceptivas, prácticas" y les aplica una "segunda reja" que las "neutraliza", que "al duplicarlas, las hace aparecer, a la vez que las excluye" entonces uno descubre "el hecho bruto de que hay... cosas que en sí mismas son ordenables, que pertenecen a cierto orden mudo, en suma, que hay un orden". Esta "región media" entrega el "orden en su ser mismo"⁶⁴.

El "orden" tiene primacía, por supuesto, por encima de la filosofía y de la ciencia. Ese fondo de orden "considerado como suelo positivo" es en donde se dan las luchas entre "las teorías generales del orden de las cosas y las interpretaciones que surgieren", "más sólida, más arcaica, menos dudosa siempre, más verdadera que las teorías que intentan darle una forma explícita, una aplicación exhaustiva o un fundamento filosófico". Un orden "anterior a las palabras, a las prescripciones y a los gestos, que según se dice, la traducen con mayor o menor exactitud o fidelidad" (MC, p. 12, PC, p. 6).

No es del todo claro a qué se refiere Foucault cuando habla del "orden"; es claro que es diferente de la filosofía y de la ciencia, la cuales lo intentan únicamente justificar, interpretar o explicar, es pues, su condición de posibilidad, el suelo en el cual reposan y al cual interrogan. Respecto de los "códigos fundamentales" la diferencia tampoco es clara pues ellos rigen, como el orden, la forma de ser del pensamiento, del lenguaje y del comportamiento de los hombres en una sociedad. Ambos son "a priori".

Foucault en *La arqueología del saber* incluye una crítica al respecto: "(en *El nacimiento de la clínica*) el recurso, intentado muchas veces al análisis estructural, amenazaba con esquivar la especificidad del problema planteado, y el nivel propio de la arqueología" (AS, p. 27, Tr., p. 27).

⁶³ Foucault, en el mismo "Préface" a *El nacimiento de la clínica* dice que "para Kant la posibilidad de la crítica y de su necesidad, estaban ligadas, a través de ciertos contenidos científicos, al hecho de que hay conocimiento" y que, en cambio, en nuestro caso está ligada al hecho de que "hay lenguaje" y que ese lenguaje es histórico (NC, p. XII, Tr., p. 10).

⁶⁴ Esta idea de "orden" justificaría, mejor que cualquier otra, la idea de que el trabajo foucaultiano es "arqueológico", pues el orden sería una especie de suelo oculto, olvidado, sobre el cual reposaría el presente y que habría que desenterrar.

El orden parece referirse a algo independiente o, mejor dicho, a algo que se presenta como independiente al pensamiento, pero que, en realidad, es el resultado de su actividad, en el sentido de que pensar es ordenar.

El orden es la manera en que, en una cultura y en una sociedad determinada, las cosas son clasificadas, relacionadas entre sí. Es a la vez una ontología y una forma de pensar. Pero el orden no es algo que solamente determina la manera de pensar, de hablar, de observar, de conocer, etc., sino que también la manera de actuar de los hombres en una sociedad.

d) El *a priori* histórico en *Las palabras y las cosas* y en *La arqueología del saber*

En *Las palabras y las cosas* Foucault también habla de “*a priori* histórico”; el orden es un *a priori* histórico y también lo es la episteme; así, el término se refiere a cierto modo de ser o función del orden y de la episteme.

El término “*a priori* histórico” puede parecer un contrasentido, si se lo piensa en términos kantianos.

Recordemos que según Kant “*a priori*” se refiere a lo que es independiente de la experiencia (no a lo que es temporalmente anterior a ella, sino a lo que es lógicamente independiente de ella -Kant se desinteresó del problema de la génesis empírica y cronológica- y a lo que, trascendentalmente, la hace posible) y que dicho término se opone a lo *a posteriori*, que es lo que sí depende de la experiencia. Recordemos también que, mientras que lo *a priori* tiene el carácter de universalidad y de necesidad (por no depender de la experiencia), en cambio, lo *a posteriori* es particular y contingente. Lo *a priori* no está más allá de la experiencia, no es trascendente, sino que es immanente a la experiencia, es constitutivo de ella.

Ahora bien, lo histórico tiene que ver más con lo particular y contingente, por lo cual parece un contrasentido hablar de una “*a priori* histórico”.

¿A qué se refiere Foucault cuando habla de “*a priori*”? Se refiere a lo que tienen en común un conjunto de fenómenos que muestran semejanzas, a pesar de sus diferencias; el término no solamente tiene un sentido negativo de “poner límites”: también tiene el sentido positivo de lo que permite que exista otra cosa; en cualquier caso es algo previo, no solamente temporalmente sino principalmente de manera lógica respecto de aquello que hace posible: está supuesto en otra cosa; es anterior, a toda “experiencia” o a todo “fenómeno” del mismo tipo. Pero no es una razón “suficiente” sino solamente una causa o condición necesaria. Además el *a priori* del que habla Foucault no es universal ni necesario ni mucho menos eterno sino que es concreto e histórico, es particular, cambiante y contingente.

En *Las palabras y las cosas* Foucault dice que el estudio arqueológico busca reencontrar el *a priori* “a partir del cual han sido posibles los conocimientos y las teorías; según cuál espacio de orden se ha constituido el saber; sobre el fondo de qué *a priori* histórico y en qué elemento de positividad las ideas han podido aparecer, las ciencias constituirse, las experiencias reflejarse en las filosofías, las racionalidades formarse” (MC, p. 13, Tr., p. 7).

En efecto, dice que el *a priori* histórico “es lo que, en una época dada, recorta en la experiencia un campo de saber posible, define el modo de ser de los objetos que ahí aparecen, arma la mirada cotidiana con poderes teóricos, y define las condiciones en las cuales puede tener sobre las cosas un discurso reconocido como verdadero”. También dice que el *a priori* histórico es lo que, en una época dada, da a los conocimientos su posibilidad y que los autoriza en su dispersión, en sus proyectos singulares y divergentes, que hace igualmente posibles todos los debates de opinión a los que dan lugar (MC, p. 171, PC, p. 158). Igualmente dice que “la historia del saber no puede hacerse más que a partir de lo que le ha sido contemporáneo, y no ciertamente en términos de influencia recíproca, sino en términos de condiciones y de *a priori* constituidos en el tiempo” (MC, p. 221, PC, p. 207).

El *a priori* histórico es una condición de posibilidad, no en general (para toda época y lugar, para todo sujeto, etc.), sino de manera concreta y particular. El *a priori* se refiere principalmente a las relaciones entre elementos contemporáneos que constituyen una configuración epistemológica determinada.

En resumen, son evidentes las connotaciones kantianas (trascendentalistas) y estructuralistas.

Notemos que en *Las palabras y las cosas* Foucault le daba al “saber”, al que entonces llamaba más bien “*a priori* histórico” o “episteme”, un estatuto más bien teórico y no lo consideraba como algo que puede estar investido en prácticas o incluso en prácticas no discursivas.

Es sabido que una de las razones por las cuales Foucault escribió *La arqueología del saber* fue para responder las críticas que se le hicieron sobre su supuesto estructuralismo en *Las palabras y las cosas*. Es sabido también que Foucault en *La arqueología del saber* no se limitó a aclarar o a corregir lo que había dicho, sino que también dijo cosas nuevas. Un buen ejemplo de lo que digo lo encontramos en

el término “*a priori* histórico”, pues mientras que en sus libros anteriores tiene un sentido kantiano de “condición de posibilidad trascendental”, a partir de *La arqueología del saber* tiene un sentido diferente: se refiere a “condiciones de existencia”, precisas, determinadas, de algo en particular.

En *La arqueología del saber*, en efecto, Foucault dice que “el *a priori* formal y el *a priori* histórico no son del mismo nivel ni de la misma naturaleza: si se cruzan es porque ocupan dos diferentes sistemas” (AS, p. 169, Tr., p. 218). En efecto, el *a priori* histórico “es una figura puramente empírica” pero que “permite comprender cómo los *a priori* formales pueden tener en la historia puntos de anclaje” (AS, p. 168, Tr., p. 217).

Foucault reconoce que la unión de esos dos términos, “*a priori*” e “histórico” tienen un efecto “irritante” o “escandaloso” (*criant*) y “un poco bárbaro”, pero aclara que no se trata de una “condición de validez para los juicios”, “no se trata de encontrar lo que podría hacer legítima a una seriación” ni “de verdades que no podrán ser nunca dichas, ni realmente dadas en la experiencia” (AS, p. 167, Tr., p. 215-216). En *La arqueología del saber* también dice que las positividades “no caracterizan las formas del conocimiento -ya sean condiciones *a priori* y necesarias o formas de racionalidad que han podido ser sucesivamente puestas en acción en la historia” (AS, pp. 236-237, Tr., p. 304-305). No tiene, o no debería tener, un sentido estructuralista o kantiano.

El *a priori* histórico, “condición de realidad para los enunciados”, surge al “aislar las condiciones de emergencia de los enunciados, la ley de su coexistencia con otros, la forma específica de su modo de ser, los principios según los cuales subsisten, se transforman y desaparecen”. Lo importante es que el *a priori* se refiere a la historia de “las cosas efectivamente dichas”, es decir, “tiene que dar cuenta de que el discurso no tiene solamente un sentido o una verdad, sino una historia y una historia específica que no lo lleva a depender de las leyes de un devenir extraño”; en efecto, la filosofía foucaultiana trata de mostrar que el discurso “comporta un tipo de historia... que le pertenece en derecho, igual si no existe sin relación con otros tipos de historias”. El *a priori* histórico “se define como el conjunto de reglas que caracterizan una práctica discursiva: ahora bien, esas reglas no se imponen desde el exterior a los elementos que ponen en relación; están comprometidos en eso mismo que relacionan; y si ellas no se modifican con el menor de ellos, los modifican y se modifican con ellos en ciertos umbrales discursivos” (AS, p. 168, Tr., p. 217).

El *a priori* del que habla Foucault en *La arqueología del saber* no es algo ni trascendente (no está más allá) ni es algo trascendental (no es una condición de posibilidad en general) sino que es histórico, concreto, es la condición de existencia de los enunciados, de los discursos y saberes efectivamente existentes. No resulta de haber abstraído las reglas que hacen posibles a un conjunto de enunciados y que permiten producir una serie infinita de enunciados similares sino que resulta de un análisis de los enunciados efectivamente dichos; el *a priori* da cuenta de las reglas que hacen posible que existan y se transformen esos enunciados; pero esas reglas no son exteriores a lo que regulan sino que le son immanentes y se transforman junto con él⁶⁵.

⁶⁵ Es necesario presentar algunas reflexiones y precisiones acerca del estatuto “ontológico” de las reglas de las que he hablado a lo largo del texto y que, como he tratado de mostrar, son lo característico del saber.

Las reglas del saber no son ciertamente una especie de condiciones de posibilidad y en ese sentido parecen semejantes a las estructuras kantianas, pero existen diferencias entre ellas, pues las reglas del saber no son condiciones de posibilidad en general sino que son condiciones de existencia de lo efectivo; son *a priori* en el sentido de que determinan la experiencia pero son *a posteriori* en el sentido de que son históricas, contingentes y particulares y están sujetas a cambios.

Las reglas del saber no encajan del todo en la separación entre lo sintético y lo analítico, lo *a priori* y lo *a posteriori*. Las reglas del saber son *a priori*, independientes de la experiencia en el sentido de que la hacen posible y ningún enunciado puede contradecirlas; pero no son *a priori*, en el sentido de que no son universales ni necesarias sino particulares y contingentes, ya que han existido y existen diferentes reglas; son, sin embargo, *a posteriori* porque son contingentes: podrían haber sido otras y de diferente manera; aunque no son totalmente *a posteriori* pues son inmunes frente a la refutación directa: al ser las condiciones de posibilidad de todo lo dicho, no pueden ser refutadas de manera directa por enunciados particulares ni fuera de sí mismas.

No son, sin embargo, totalmente sintéticas, pues no hablan del mundo, sino de los límites de este; no tiene significado sino que determinan los límites de él. Pero ello no significa, de nuevo, que sean analíticas ya que a muchas de ellas se les ha considerado necesarias, y universales, y, sin embargo, han sido abandonadas. No son *a posteriori*, en el sentido de que cualquier enunciado que entre en contradicción con ellas sería absurdo, carecería de sentido. Las reglas del saber son *a priori* porque determinan en este mundo y en los mundos posibles desde este lo que es posible y lo que no lo es.

Las prácticas discursivas están profundamente arraigadas en nuestra cultura, en nuestra forma de vida y por eso nos resulta casi impensable no apearnos a ellas y abandonamos cualquier propuesta alternativa; porque son necesarias para nuestra forma de vida tendemos a idealizarlas y a considerarlas simplemente *a priori*; pero son necesarias solo de manera contingente, aunque parezca contradictorio. Cuando decimos que son necesarias lo que queremos decir es solamente que no estamos dispuestos a dejarlas y que, incluso, no podemos imaginar otro sistema de reglas; pero eso no tiene que ver con imposibilidad lógica o física, lo que sucede, únicamente, es que las hemos erigido en incorregibles.

e) *La episteme en Las palabras y las cosas y en La arqueología del saber*

Si un concepto foucaultiano es famoso es el de “episteme”, pues parece ser la noción maestra del trabajo foucaultiano. Y si un aspecto ha atraído las críticas ha sido también este.

Según los críticos la episteme es una Estructura que domina a los hombres sin que lo sepan, que permanece a pesar de los cambios, que hace que todo sea igual en una época o en una sociedad y que no puede cambiar sino solamente colapsarse.

La episteme, como el orden, es un *a priori* histórico, pero la diferencia entre ella y aquel es que el orden es un concepto más amplio (se refiere a lo que está prepuesto y determina todo pensamiento, manera de comportarse y forma de ser), mientras que el concepto de episteme se refiere a las condiciones de existencia de los saberes, a las relaciones entre discursos científicos. Es una “condición de posibilidad” que da lugar a diferentes y hasta opuesta posiciones teóricas, pero que tiene en común ciertas reglas, es lo que prefija de antemano los cambios, las transformaciones, es decir, la historicidad, del saber.

En *Las palabras y las cosas* Foucault habla de “el campo epistemológico, la episteme en las que los conocimientos... hunden su positividad y manifiestan así una historia que... (es) la de sus condiciones de posibilidad” o de “las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas de conocimiento” (MC, p. 13, Tr., p. 7). También habla de la episteme como “el sistema general del pensamiento cuya red, en su positividad, hace posible un juego de opiniones simultáneas y aparentemente contradictorias. Es esta red la que define las condiciones de posibilidad de un debate o de un problema, es ella la portadora de la historicidad del saber” (MC, p. 89, Tr., p. 81).

En los textos posteriores a *Las palabras y las cosas* Foucault buscó eliminar cualquier connotación kantiana y estructuralista. Episteme, nos dirá entonces, se refiere a condiciones de existencia y no de posibilidad; no es una estructura monolítica sino que es un conjunto de desfases, de dispersiones; lejos de ser inmutable, es transformada por aquello que es condicionado por ella.

Sin duda es difícil resistir a la tentación de reinterpretar los textos foucaultianos a partir de los más recientes, tratando de demostrar, así, que “lo que realmente quiso decir y hacer Foucault fue...”, y, de esta manera, evitar todas las críticas, además de acusarlas de incomprensión y de no haber entendido lo que realmente quiso hacer y decir el divino Foucault. Pero hay que resistir a esa tentación y no tratar de cubrir las transformaciones que existen en el discurso foucaultiano.

En “Réponse à une question” de 1968 dice que “episteme” (*épistémè*) se refiere a “las desviaciones, las distancias, las oposiciones, las diferencias, las relaciones” de los múltiples discursos científicos de una época; “es un juego simultáneo de remanencias específicas” y “es una relación compleja de desfases sucesivos”; “es un espacio de dispersión, es un campo abierto y sin duda indefinidamente descriptible de relaciones” (DyE, t I, pp. 676-677, Tr., pp. 50-51).

En “I probelmi della cultura. Un dibattito Foucault-Petri” de 1972 Foucault aclara que cuando habla de episteme entiende por ella “todas las relaciones que han existido en una cierta época entre diferentes dominios de saber... son todos esos fenómenos de relación entre las ciencias o entre diferentes discursos en los diversos sectores científicos que constituyen lo que llamo episteme de una época”; el concepto de episteme, fue usado, según esto, para tratar “un problema de las relaciones y las comunicaciones entre diferentes ciencias” (DyE, t II, p. 371).

En *La arqueología del saber* define “episteme” como “el conjunto de relaciones que pueden unir, en una época dada, a las prácticas discursivas que dan lugar a las figuras epistemológicas” o “las relaciones laterales que pueden existir entre esas figuras epistemológicas...”. Así, la episteme es “un campo indefinido de relaciones” (AS, p. 251, Tr., pp. 223-224). Y Foucault aclara que la episteme “no es una figura temporal que impone su unidad y su forma a todos los discursos, es el nombre que se puede

Es necesario evitar la falacia de que como no podemos imaginar algo diferente a ellas, entonces no puede existir nada diferente a ellas, pues, de hecho, en el pasado han existido diferentes prácticas discursivas y en el presente existen múltiples prácticas discursivas, aun en nuestra propia cultura.

El saber, como vemos, nos presenta la cara de lo rigidamente necesario y de lo contingente: lo necesario como cuando hacemos un movimiento en un juego preexistente y lo contingente cuando nos damos cuenta de que ese juego no es necesario y universal, que pudo ser de manera diferente; si uno se sitúa en el interior de él, el resultado parece inevitable, parece que no hubiera podido ser otro; pero, si uno adopta una perspectiva histórica, dicha “necesidad” se debilita.

Pero hay que evitar todo tipo de conclusiones absolutistas, ya que del hecho de que las reglas no tienen un fundamento último y definitivo no hay que sacar la conclusión absolutista de que no existe ningún fundamento, pues sí existen fundamentos, aunque finitos e histórico; las reglas, aunque son “convencionales” no son ilusiones, fantasmas que desaparecen con nuestra toma de conciencia acerca de su contingencia; por el contrario, tienen una consistencia material, como cualquier otra institución.

dar a un entrecruzamiento de continuidades y discontinuidades, de modificaciones interiores a las positivities que aparecen y desaparecen” (AS, pp. 230-231, Tr., p. 296) ⁶⁶.

Foucault nos dice en los textos anteriores lo que no quiso decir o lo que no debería hacer dicho sobre la episteme: no es una estructura homogénea, que totaliza todo, sino que es un sistema de diferencias, de dispersiones; es un conjunto de relaciones entre diversas figuras epistemológicas; no es ajeno a la historia, sino que cambia junto con esta.

La episteme no es una “sustancia”, es un constructo teórico y es el nombre por medio del cual se designan las relaciones que pueden observarse y analizarse entre distintas figuras epistemológicas o discursos científicos.

e) El saber en *La arqueología del saber*: las formaciones discursivas

En este apartado trataré el problema de una definición más rigurosa del saber, tal y como es presentada en *La arqueología del saber*.

Seguramente, a más de uno, lo que he dicho sobre el saber le habrá sonado a una de esas típicas especulaciones o generalizaciones metafísicas propias de la filosofía continental. En efecto, ¿no es el Saber una substancia misteriosa y designa a una noción mal definida?

Existen una serie de conceptos relacionados con el de “saber”, que son semejantes pero que no son exactamente iguales: discurso, formación discursiva, práctica discursiva, archivo y hasta *a priori* histórico.

En *La arqueología del saber* Foucault abandonó el término “episteme”, al que sí había hecho referencia en “Réponse à une question” y habla en su lugar de “formación discursiva”, pero también habla de “*a priori* histórico”, como lo había hecho en *El nacimiento de la clínica* y en *Las palabras y las cosas*.

De todos los conceptos que Foucault propuso para caracterizar al saber, el mejor definido, el más preciso, es el de “formaciones discursivas”. Este concepto lo presentó en *La arqueología del saber* y, si hemos de creerle, es el que estaba presupuesto en sus libros anteriores. Los términos “saber” y “formación discursiva” están relacionados aunque no son sinónimos.

No voy a exponer, como suele hacerse, las distintas reglas para la formación de objetos, de conceptos, de enunciaciones, de posiciones del sujeto y de estrategias. En primer lugar porque eso es lo que se hace comúnmente, y porque resulta innecesario hacerlo: para eso están los textos foucaultianos; segundo, porque mi objetivo es más general: no busco hacer una reconstrucción de la “arqueología del saber” sino de la concepción foucaultiana del saber.

El concepto de saber en *La arqueología del saber* supone una concepción del lenguaje como discurso y del discurso como algo formado de enunciados; supone, pues, al enunciado como unidad de análisis. El saber es el resultado del ejercicio de una práctica discursiva relacionada con otras prácticas, discursivas o no discursivas, pero que posee cierta autonomía, dada por sus reglas de formación, que son la parte fundamental de sus condiciones de existencia. Un análisis del saber debe hacer el análisis del enunciado, de sus relaciones con otros enunciados, de las relaciones entre diferentes conjuntos de enunciados y entre esos conjuntos y otras prácticas y condiciones sociales e históricas, y lo que busca la filosofía foucaultiana son las reglas a las que están sometidas esas relaciones.

Tratemos de resumir lo que dice Foucault en *La arqueología del saber*: un enunciado es el resultado de una actuación verbal, es una función e implica un referencial, una posición para el sujeto, un campo asociado y una materialidad. Un conjunto de enunciados pertenece a una formación discursiva que es un conjunto de reglas para la formación de objetos, conceptos, posiciones de sujeto y estrategias teóricas. Al conjunto de enunciados que responde a una formación discursiva se le llama discurso y a las

⁶⁶ A partir de *La voluntad de saber* Foucault comenzó a hablar del “dispositivo”, concepto destinado a dar cuenta de las relaciones entre saberes y poderes. En un texto posterior, una entrevista de los años setenta, “Le jeu de Michel Foucault” de 1977, nos dice que “el dispositivo se halla siempre inscrito en un juego de poder, pero también siempre ligado a uno de los bornes del saber, que nace de él, pero que, asimismo, lo condiciona. El dispositivo es esto: unas estrategias de relaciones de fuerza soportando unos tipos de saber y soportados por ellos” (DyE, t III, p. 300, VyS, p. 130-131). El dispositivo es, así, “un caso mucho más general de la episteme o mejor dicho, la episteme es un dispositivo específicamente discursivo, que se diferencia en ello del dispositivo, que puede ser discursivo o no discursivo, al ser sus elementos mucho más heterogéneos” (DyE, t III, p. 299, Tr., p. 129). Foucault episteme es “el dispositivo estratégico que permite escoger entre los enunciados posibles, los que van a ser aceptables en el interior, no digo de una teoría científica, sino de un campo de científicidad, y de los que se podría decir: este es verdadero o falso. El dispositivo permite separar, no lo verdadero de lo falso, sino lo incalificable científicamente de lo calificable” (DyE, t III, p. 301, VyS, p. 131).

La episteme es parte de un dispositivo, que puede ser discursivo o no discursivo o ambos a la vez, o es un tipo particular de dispositivo, que determina lo que es considerado como científico o verdadero.

reglas históricas que rigen la función enunciativa, en un lugar y época determinadas, se le llama práctica discursiva, de manera más general el archivo es la ley de lo que puede ser dicho ⁶⁷.

La arqueología trata a los discursos como positividades, es decir, desde el punto de vista de su rareza, de su exterioridad y de su acumulación (y no como parte de una totalidad, como expresión de una subjetividad o de un origen).

Foucault distingue, en *La arqueología del saber*, entre el discurso o las prácticas discursivas y los distintos tipos de reglas que los rigen y los distintos conjuntos que forman, y lo que es propiamente el saber. Un saber supone un conjunto de reglas similares a las reglas de las formaciones discursivas, pero no todo discurso es un discurso de saber, aunque todo discurso presuponga un saber: solamente algunos discursos producen saber o tienen directamente una función epistemológica.

En *La arqueología del saber* da la siguiente definición de “saber”: “conjunto de elementos formados de manera regular por una práctica discursiva”. Según esto, el saber no es idéntico a las formaciones discursivas, sino a los elementos formados por ella, al producto o al contenido de una formación discursiva determinada.

Foucault también dice que “un saber es aquello de lo que se puede hablar en una práctica discursiva”, de manera más precisa, “el dominio de los objetos que adquirirán o no un estatuto científico”; “un saber es también el espacio en el cual el sujeto toma posición para hablar de los objetos con los que tiene trato su discurso”; “un saber es también el campo de coordinación y de subordinación de los enunciados donde los conceptos aparecen, se definen, aplican y se transfieren”; “en fin, un saber se define por las posibilidades de utilización y de apropiación ofrecidas por el discurso” (AS, p. 238, Tr. p. 306-307).

Foucault define al discurso como “un conjunto de enunciados en tanto que dependen de la misma formación discursiva... está constituido por un número limitado de enunciados para los cuales se puede definir un conjunto de condiciones de existencia” (AS, p. 152, Tr., p. 198). Un discurso es, en principio un conjunto de enunciados, o, mejor dicho, un conjunto de relaciones entre enunciados, que corresponde a un mismo sistema de existencia, el cual está dado por las reglas que los rigen. Foucault dice que “por sistema de formación, hay que entender un haz complejo de relaciones que funcionan como regla” o “la regularidad de una práctica” (AS, p. 97-98, Tr., p. 122-123) ⁶⁸.

Por su parte, la “práctica discursiva” es definida como “un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y el espacio que ha definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa” (AS, p. 154, Tr., p. 198). Así una “práctica discursiva” es “un conjunto de reglas que son inmanentes a una práctica (*discursiva*) y la definen en su especificidad” (AS, p. 63, Tr., p. 76). Las prácticas discursivas son las reglas que rigen a los enunciados y a los discursos.

Foucault dice que “la formación discursiva es el sistema enunciativo general al que obedece un grupo de actuaciones verbales” ⁶⁹. Foucault nos dice también que el discurso puede ser analizado en “cuatro direcciones”: “formación de objetos, formación de posiciones subjetivas, formación de conceptos, formación de elecciones estratégicas”, las cuales “corresponden a los cuatro dominios en los que se ejerce la función enunciativa” (AS, p. 152, Tr., p. 196) y, a su vez, a las reglas de formación de los discursos: referencial, posición de sujeto, campo asociado y materialidad. Las formaciones discursivas se refieren de manera más precisa a las reglas que rigen a los discursos y a los conjuntos de discursos.

Foucault aclara que “estos sistemas... residen en el discurso mismo; o, más bien (puesto que no se trata de su interioridad y de lo que ella puede contener, sino de su existencia específica y de sus

⁶⁷ Sin embargo, las cosas se vuelven un poco confusas cuando Foucault introduce el concepto de “archivo” en *La arqueología del saber*, pues este responde a las mismas características que las formaciones discursivas; pero el archivo parece ser más amplio, en tanto que sistema general de los enunciados; mientras que las formaciones discursivas se refieren, únicamente, a disciplinas; el archivo se refieren a una sociedad o a una cultura entera o hasta a una época completa; es otro nombre para “episteme” de *Las palabras y las cosas* o *a priori* concreto de *El nacimiento de la clínica*.

⁶⁸ En *La arqueología del saber* Foucault dice que la formación discursiva no es “el único que lo rige (*al conjunto de las actuaciones verbales*) puesto que obedece además y según otras dimensiones, a los sistemas lógicos, lingüísticos, psicológicos” (AS, p. 152, Tr., p. 196).

⁶⁹ En “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie” Foucault no habla de “reglas de formación” sino más bien habla de “criterios” (*critères*): “el primero define la unidad del discurso por la regla de formación de todos sus objetos; el otro por la regla de formación de todos sus tipos sintácticos; el tercero por la regla de formación de todos sus tipos semánticos; el cuarto por la regla de formación de todas sus eventualidades operatorias”. Y en lugar de “reglas de formación de conceptos” habla de “red teórica”, a las “reglas de formación de objetos” las llama referencial, a las “reglas de formación de enunciados” las llama “separación enunciativa” y a la “regla de formación de estrategias” la llama “campo de posibilidades estratégicas”.

condiciones), en su frontera, en ese límite donde se definen las reglas específicas que lo hacen existir como tal” (AS, p. 97-98, Tr., p. 122-123).

El saber como prácticas discursivas es lo que determina los objetos, los conceptos, las formas de enunciación, las posiciones del sujeto y las estrategias discursivas; es lo que rige las relaciones entre enunciados, entre conjuntos de enunciados y entre distintos sistemas de enunciados o saberes y las prácticas y condiciones sociales e históricas; es aquello que permiten la existencia de todo lo anterior y lo que determina sus posibilidades de transformación.

f) La voluntad de verdad, el régimen de verdad, la economía de la verdad, las veridicciones y los juegos de verdad

En algunos textos de los años setenta Foucault habló de *voluntad de verdad*, de *régimen de verdad*, de *economía de la verdad*, y en otros textos de finales de los setenta y de principios de los ochenta habló de *veridicciones* y de *juegos de verdad*.

Ciertamente existen ciertas diferencias entre esos conceptos, y los que empleó Foucault en los años sesenta y que antes he analizado; pero la diferencia más notable es que en los conceptos de los años setenta y ochenta la relación entre el saber o la verdad y el poder o las relaciones de poder se vuelve explícita y, no solamente eso, sino que aparece como interna a ellos. Lo anterior podría ser explicado apelando al paso de un “periodo” a otro, al recurso a un “método” diferente (paso de la arqueología a la genealogía), a la aparición de un nuevo “objeto” de estudio (el poder). Pero lo anterior sería simplificar demasiado las cosas.

En “Entrevista a Michel Foucault” de 1976 en *Las palabras y las cosas*, Foucault dice que el régimen del discurso, “los elementos propios de un juego enunciativo”, “lo confundía demasiado con la sistematicidad, la forma teórica o algo así como el paradigma” (DyE, t III, p. 144, MP, p. 178)⁷⁰, pues las reglas discursivas en realidad eran reglas de poder. La anterior es una clara lectura retrospectiva que no tiene nada de malo si se la entiende como lo que es: una re-interpretación; lo que hay que evitar es creer que se trata del descubrimiento del verdadero, auténtico, etc., sentido de lo que había hecho en el pasado.

Los primeros términos que empleó Foucault en los años setenta, como “voluntad de verdad”, están marcados por una concepción negativa del poder, como algo que excluye, prohíbe, reprime o separa lo verdadero de lo falso, etc. En cambio en los otros está en obra una concepción positiva del poder: como algo que produce. Algo que debemos notar es que las referencias kantianas (trascendentalistas) así como las estructuralistas (el modelo de la lengua) prácticamente desaparecen y los modelos que toma Foucault son más bien de la etnología (sistemas de reglas), de la economía (producción, distribución y consumo de recursos), de la guerra (estrategias y tácticas) o de los juegos y pone énfasis en las reglas y no solamente en las condiciones. Otra cosa que también hay que notar es que el saber ya no se limita a lo puramente discursivo y epistemológico, sino que es considerado claramente como una práctica y que incluye tanto a instituciones como a tecnologías o a instrumentos, además de enunciados, objetos, sujetos, etc.⁷¹

En *El orden del discurso* Foucault habló de “voluntad de verdad” (*volonté de vérité*) o de “voluntad de saber” (*volonté du savoir*), entendiéndolo por ello un procedimiento de “exclusión” o de “separación” entre lo verdadero y lo falso; más precisamente, un mecanismo de control, selección y distribución de los discursos que determina lo que es considerado y aceptado como verdadero, quién lo puede decir, sobre qué se puede decir, etc., o, de manera más general, “los planos de objetos por conocer”, “las funciones y las posiciones del sujeto cognoscente”, pero también “los investimentos materiales, técnicos, instrumentales del conocimiento” (OD, p. 19). La voluntad de verdad es “la manera en la que el saber es puesto en obra, en una sociedad, en la que es valorado, distribuido y repartido y de alguna manera atribuido” (OD, pp. 19-20).

Lo que es verdadero y lo que es falso depende de ciertas reglas, pues para que una proposición pueda ser considerada como verdadera o como falsa ella “debe cumplir complejas y pasadas exigencias”,

⁷⁰ Foucault dice, en “L’extension sociale de la norme”, de 1976, que “los pensamientos, los discursos se organizan en sistemas. Pero hay que considerar esos sistemas como efectos interiores de poder” (DyE, t III, p. 78).

⁷¹ Lo anterior podrá sonar como una contradicción. En efecto, me la he pasado cuestionando la interpretación de Dreyfus y de Rabinow y de quienes aceptan la idea de que el trabajo foucaultiano, está dividido en periodos, que cada periodo tiene diferente método y objeto de estudio, etc., y en el párrafo anterior parece que estoy aceptando eso: la diferencia entre los textos de los años sesenta y los textos de los setenta es que en los segundos aparece el tema del poder, pues en los primeros Foucault se centró en lo discursivo, olvidándose de sus relaciones con lo no discursivo...

Lo anterior no sería sino una impresión superficial que fácilmente puede ser eliminada citando, como siempre, textos foucaultianos. En el siguiente capítulo lo haré.

pues es solamente al interior de los límites de una “voluntad de verdad” que se la puede reconocer; en efecto, “el error no puede surgir y ser determinado más que al interior de una práctica definida” (OD, p. 35) ya que “antes de poder ser llamada verdadera o falsa, ella debe estar, como diría Cangilhem, ‘en la verdad’” (OD, p. 36); así, “se puede decir la verdad en el espacio de una exterioridad salvaje; pero no se está en la verdad, más que obedeciendo a las reglas de una ‘policía discursiva que debe reactivarse en cada uno de sus discursos’” (OD, p. 37).

En “Intervista a Michel Foucault” de 1976 dice que “el régimen de los enunciados y la manera en que se rigen los unos a los otros para constituir un conjunto de proposiciones aceptables científicamente y susceptibles, por consecuencia, de ser verificadas o invalidadas por los procedimientos científicos”; el régimen de los enunciados es una “policía del enunciado científico” (DyE, t III, p. 143, MP, p. 178).

“Intervista a Michel Foucault” de 1976 Foucault dice que “cada sociedad tiene un régimen de verdad, su política general de la verdad, es decir, los tipos de discurso que ella acepta y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera en la que se sancionan los unos y los otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos que tienen la tarea de decir eso que funciona como verdad” (DyE, t III, p. 158, MP, p. 187). La verdad es “un conjunto de procedimientos regulados para la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación y el funcionamiento de los enunciados” (DyE, t III, p. 160, MP, p. 189)⁷².

Los textos anteriores suponen ciertamente un cambio, pues en ellos se pone énfasis en los procedimientos para la producción de lo que funciona y es aceptado como verdadero o científico.

En textos de los años setenta Foucault habló de una “economía de la verdad”, entendiendo por ello una producción, distribución, etc., de la verdad, como de cualquier otro producto o mercancía. Al principio ese concepto tenía el sentido de una mera “administración de recursos raros”, pero después tomó un sentido positivo de “producción” de esos recursos.

Desde principios de los años ochenta Foucault comenzó a hablar de los “juegos de la verdad”. El origen de este término no es muy claro, pero creo que no es aventurado decir que es wittgensteniano, pues así como Wittgenstein habló de “juegos de lenguaje” Foucault lo hizo de “juegos de la verdad”. Antes he mencionado la influencia que tuvo sobre la filosofía foucaultiana la filosofía analítica del lenguaje ordinario⁷³.

Por ejemplo, en “Foucault” de 1980 dice que su objetivo no es “el descubrimiento de las cosas verdaderas sino las reglas según las cuales, a propósito de ciertas cosas, lo que un sujeto puede decir hace surgir la cuestión de lo verdadero y de lo falso”. Lo que se propone hacer “es la historia de la emergencia de los juegos de verdad: es la historia de las ‘veridicciones’ entendidas como las formas según las cuales se articulan sobre un dominio de cosas los discursos susceptibles de ser calificados verdaderos o falsos: cuáles son las condiciones de esta emergencia, el precio que, de alguna manera, ha sido pagado, sus efectos sobre lo real y la manera en la que, uniendo un cierto tipo de objeto a ciertas modalidades de sujeto, ha constituido, por un tiempo, un área y para los individuos dados el *a priori* histórico de una experiencia positiva” (DyE, t IV, p. 632). “Juego de verdad” es “un conjunto de reglas de producción de la verdad”⁷⁴. En “Preface to *History of Sexuality*” de 1984 dice que lo que intenta estudiar es “lo que instaure, de diversas formas posibles, el juego de lo verdadero y falso” (DyE, t IV, p. 580). En la “Introduction” a *El uso de los placeres* Foucault igualmente dice que lo que intenta hacer es “un análisis de los ‘juegos de verdad’, de los juegos de lo verdadero y de lo falso a través de los cuales el ser se

⁷² Y Foucault aclara que el régimen de la verdad “no es simplemente ideología o superestructura; él ha sido la condición de funcionamiento y desarrollo del capitalismo” (DyE, t III, p. 160, MP, p. 189).

⁷³ En *La verdad y las formas jurídicas*, de 1974, Foucault dice que “ha llegado el momento... de considerar estos hechos del discurso ya no simplemente por su aspecto lingüístico, sino, en cierto modo -y aquí me inspiro en las investigaciones realizadas por los anglo-americanos-, como juegos (*games*), juegos estratégicos de acción y de reacción, de pregunta y respuesta, de dominación y reacción, y también de lucha. El discurso es ese conjunto regular de hechos lingüísticos en determinado nivel, y polémicos y estratégicos en otro. Este análisis del discurso como juego estratégico y polémico” (VFJ, p. 15). Foucault, efectivamente, busca hacer “análisis del discurso como estrategia, a la manera de lo que hacen los anglosajones, en particular Wittgenstein, Austin, Strawson, Searle”. Pero aclara que en dichos análisis le pieren limitados pues “son análisis de la estrategia de un discurso que se realiza alrededor de una taza de té, en un salón de Oxford, que solo hablan de juegos estratégicos que son interesantes en un contexto real o en el interior de prácticas que son diferentes de las conversaciones de salón” (VFJ, p. 154).

⁷⁴ En *Hermenéutica del sujeto* Foucault habla de “juego” como un “conjunto de reglas” para la “producción” de algo, pues un juego no se limita a “imitar” o a “hacer como si” sino que es “un conjunto de procedimientos que conducen a determinado resultado, que puede ser considerado en función de sus principios y de sus reglas de procedimiento, como válido o no, como ganador o perdedor” (HS, p. 135).

constituye históricamente como experiencia, es decir, como algo que puede y debe ser pensado” (UP, pp. 12-13, Tr., p. 10).

Lo anterior expresa un cambio. Pues la palabra juego (*jeu*) implica, por una lado, una actividad realizada por uno o por varios sujetos haciendo uso de cierta libertad de acción y algo que implica riesgos, pues su resultado no está predeterminado. Los juegos no son algo que se impone al sujeto desde el exterior sino son algo que solamente existe gracias su actividad y que es modificado gracias a esta.

Lo anterior es lo que encontramos antes al hablar de la “concepción foucaultiana” de la verdad. El régimen de la verdad, la economía de la verdad, las veridicciones o los juegos de la verdad son reglas que rigen a lo que es considerado como verdadero o falso; pero de manera más específica son reglas que rigen la actividad de los individuos que participan en los juegos de verdad, en los cuales tienen que adoptar determinada posición, hablar de ciertos objetos, de cierta manera, etc.

6. Características del saber

En el apartado anterior puse de manifiesto algunas de las principales características del saber, la cuales quedan de manifiesto en los distintos conceptos que Foucault utilizó para referirse a él. El saber es lo que está presupuesto, a veces de manera inconsciente, en toda actividad humana; es la condición de posibilidad, de existencia más bien, de distintas figuras epistemológicas; de manera general, es lo que determina lo que es considerado o funciona como verdadero o científico; de manera más específica es lo que determina lo que puede ser observado, descrito, dicho, etc., pero también lo que constituye a los objetos, los conceptos, los sujetos, etc., del conocimiento. El saber no es la doxa, es también diferente al conocimiento y a la ciencia, pero no es una Estructura trascendente ni trascendental ni es un Sujeto omnipotente.

Pero creo que es importante precisar algunas de las características del saber, para así evitar posibles confusiones.

El término saber puede hacer pensar en la “comprensión” (*verstehen*) hermenéutica. Algunas formulaciones de Foucault pueden justificar dicha pretensión. Pero debe recordarse, primero, que el saber es independiente de la conciencia de los sujetos, que no es un estado de conciencia, etc.⁷⁵

Aparentemente el “saber” es una especie de sustancia fluida, indefinida, pero la realidad es que al hablar de él, Foucault se refiere a algo muy específico y especificable: un conjunto de reglas que rigen una práctica o la actividad de los individuos al interior de una práctica determinada.

El saber no es una especie de “sentido” ni es un contenido sino que es un conjunto de reglas que forman prácticas.

a) Pensamiento, discurso y saber

Foucault utiliza en algunos textos de un modo un poco indiferente los términos “pensamiento”, “verdad”, “discurso” y “saber” y es difícil establecer las diferencias entre ellos y las diferencias que existen entre una “historia del pensamiento”, una “historia de la verdad”, una “historia del discurso” o una “historia del saber” pues no es fácil saber cuáles son las diferencias que Foucault establece entre ellas.

Pero creo que la distinción se puede trazar de la siguiente manera: la categoría de “discurso” es en un sentido más amplia que la de “saber”: no todos los discursos son discursos de saber, pues su función no es siempre epistemológica; así el discurso del saber es un tipo de discurso entre otros tipos de discurso. Pero en otro sentido la categoría de saber es más amplia que la de discurso, en el sentido de que el saber sobrepasa lo meramente discursivo y puede estar investido en prácticas no discursivas.

En cuanto al “pensamiento” y al “saber” en un sentido son sinónimos: ambos se refieren a lo que está presupuesto en toda actividad humana; pero en otro sentido no lo son: el saber tiene un sentido epistemológico mas fuerte que el de pensamiento, es decir, se refiere a un tipo de conocimiento y a un tipo de actividad que está sometida a reglas precisas que tienen como fin producir la verdad.

En cuanto a la diferencia entre el “saber” y la “verdad” ya la he mencionado: en un sentido son también sinónimos, pues ambos se refieren al conjunto de procedimientos que permiten producir lo que es

⁷⁵ En “La naturaleza humana: Justicia Vs. Poder” Foucault habla de “la comprensión como una totalidad colectiva de reglas, permitiendo que se produzca tal y tal conocimiento, en un determinado periodo”. La idea de “comprensión colectiva” puede parecer que se refiere a una noción de la historia de las ideas como lo es la “mentalidad”, pero al hablar de “reglas” Foucault se separa de ella. La “comprensión” de la que habla Foucault no es un fenómeno ni psicológico ni hermenéutico sino un fenómeno colectivo, que depende de reglas y de prácticas sociales específicas: es un sinónimo de “saber” (Cf., NH, p. 163). En efecto, dice Foucault, la comprensión es “una formación compleja, múltiple, no individual, no sometida al sujeto, que produce efectos de verdad”. El conocimiento es “una práctica colectiva”, por eso es necesario “reemplazar al sujeto” y “su conocimiento”, por “un conocimiento que en un momento dado funciona conforme a ciertas reglas que uno puede registrar y describir” (NH, p. 162); es necesario, dice Foucault, “introducir el punto de vista de la comprensión, de sus reglas, de sus sistemas, de las transformaciones de totalidades en el juego del conocimiento individual” (NH, p. 164).

considerado como verdadero, pero el “saber” se refiere a esos procedimientos de manera general, en cambio, la “verdad” se refiere más bien al resultado de esos procedimientos.

Pero la diferencia que es más difícil de trazar es la que existe entre el discurso, el saber y el pensamiento pues en el trabajo foucaultiano estos términos parecen sinónimos. Foucault, en efecto, identifica al discurso con el pensamiento y al análisis del saber con un análisis del discurso (por lo menos lo hace en los textos de mediados y finales de los sesenta).

La filosofía foucaultiana, como la mayor parte de la filosofía contemporánea, supone el llamado “giro lingüístico”: para analizar al conocimiento no parte del sujeto, de su conciencia, de la manera en que se representa el mundo o de sus ideas sino que parte del lenguaje, de sus reglas y de cómo se lo usa. Por ejemplo, en “La volonté du savoir” de 1971 dice que la “historia de los sistemas de pensamiento” debe hacerse a nivel de “las prácticas discursivas” (DyE, t II, p. 240).

En “Débat sur le roman” de 1964 Foucault interroga “esa pequeña partícula de enlace o de conjunción, ese *y* (*et*), que existe entre hablar y pensar” (DyE, t I, p. 340). Foucault dice que “el lenguaje... es el espacio en el que y en el interior del cual se hacen las experiencias” y dice que es necesario “restituir al pensamiento, una serie de experiencias que tienen su lugar de nacimiento, su espacio propio en el lenguaje” (DyE, t I, p. 339). Y en las citas anteriores Foucault nos dice que la relación entre el lenguaje y el pensamiento es de conjunción, luego entonces son diferentes; pero nos dice también que el lenguaje es el “espacio” al interior de cual se piensa y se hace todo tipo de “experiencia”: por lo tanto hay que poner de manifiesto el carácter lingüístico de muchas experiencias que pasan por ser mentales.

En su texto sobre Cassirer, “Une histoire restée muette” de 1966, Foucault dice que el objeto de estudio debe ser “el pensamiento y el discurso, o más bien, su indisociable unidad” pues el lenguaje lejos de ser “la pura y simple manifestación de lo que sabemos constituye el lugar en donde puede nacer todo conocimiento”; por eso la filosofía foucaultiana se propone estudiar “la organización de ese ‘discurso-pensamiento’ que caracteriza una cultura, definiendo las formas de su saber” (DyE, t I, p. 548).

En el texto anterior sobre Cassirer Foucault es más radical que en el texto anterior pues habla de una “indisociable unidad” y se opone a la idea de que el lenguaje es un simple medio de expresión del pensamiento y nos dice que es, más bien, el lugar donde nace todo pensamiento y conocimiento, por lo cual para estudiar al saber hay que analizarlo.

Foucault se opone, de nuevo, a la concepción representacionista del lenguaje, según la cual el lenguaje es la representación, la copia, etc., de una “presencia” anterior, exterior e independiente de él, ya sea la realidad física o natural o el pensamiento del sujeto. El lenguaje es concebido, en una de las versiones del representacionismo que depende de la filosofía del sujeto, como un “medio de expresión” que es empleado por el sujeto para manifestar ante los otros su estado mental interior y su “querer decir”.

Foucault nos dice, en cambio, que no existe pensamiento sin lenguaje, que el pensamiento está siempre lingüístico, que el lenguaje y el pensamiento forman una unidad pues el lenguaje es la condición de existencia del pensamiento.

Foucault no entiende por pensamiento, entonces, la actividad mental que trabaja con ideas, ni el proceso neuroquímico que se produce en el cerebro, sino que lo concibe como una práctica social o como el resultado de ciertas prácticas sociales.

b) El saber como “experiencia”: constitución y transformación del sujeto y del objeto del conocimiento

Una pregunta típicamente foucaultiana es la pregunta sobre el pensar, ¿qué es pensar?, ¿qué es nuestro pensamiento?, ¿por qué pensamos como lo hacemos y por qué pensamos en determinadas cosas?

En “Guetter le jour qui vient”, Foucault se pregunta, por ejemplo, “¿qué es pensar, qué es esa experiencia extraordinaria del pensar?” (DyE, t I, p. 339)⁷⁶. Pero Foucault no se plantea la pregunta psicológica de por qué un individuo determinado piensa en un objeto específico de cierta manera, no se pregunta ni por sus motivos ni por sus fines, sino que se pregunta por las reglas que rigen esa actividad.

Foucault, en algunos textos de finales de los ochenta, presenta una concepción “positiva” o “productiva” del saber⁷⁷. El saber no es simplemente una puesta en relación o el resultado de la relación

⁷⁶ En “Guetter le jour qui vient”, un ensayo sobre literatura, Foucault retoma la idea heideggeriana de que “no pensamos aún” (DyE, t I, p. 264), idea propia de la metafísica del origen y que será después abandonada por Foucault en favor de una concepción positiva del pensamiento.

⁷⁷ En *Las palabras y las cosas* en el “Prefacio” Foucault presenta una concepción “taxonómica” del pensamiento, es decir, concibe al pensamiento como aquello que implanta un orden en las cosas.

Dicha idea después será matizada y hasta abandonada. En principio, Foucault hablará posteriormente, en *La arqueología del saber*, más bien de discurso y de prácticas discursivas que permiten no solamente ordenar las cosas sino formarlas.

entre un sujeto y un objeto dados de antemano sino que es la producción de ellos mismos, la modificación de uno por el otro.

El concepto de “experiencia” supone una modificación del objeto por el sujeto y de este en su modificación de aquel. El objeto es constituido, es “objetivado”; eso ya lo sabíamos por Kant; pero la novedad que plantea la filosofía foucaultiana es que el sujeto también es constituido, es “sujetivado”.

En “Preface to *History of Sexuality*” Foucault dice que por “pensamiento” entiende lo que “constituye al ser humano como sujeto de conocimiento” (DyE, t IV, p. 580); pero el pensamiento también es, en la concepción foucaultiana, lo que constituye a algo en objeto de conocimiento.

En la entrevista “Table ronde du 20 mai 1978” dice que lo que se propone es “hacer la historia de la ‘objetivación’ de estos elementos que los historiadores consideran como dados objetivamente (objetivación de las objetividades, me atrevo a decir)” (DyE, t IV, p. 34, DP, p. 231). Se trata, igualmente, de hacer la historia de las “sujetivaciones” de los sujetos, pues no existe un sujeto ahistórico, inmutable ni una naturaleza humana.

En la entrevista con Trombadori dice que con el empleo de la palabra “saber” (*savoir*) establecía una distinción respecto del “conocimiento” (*connaissance*) pues el “saber” es “un proceso por el cual el sujeto sufría una modificación producida por lo que conocía, o más bien, durante el trabajo que efectuaba para conocer. Es lo que permite a la vez modificar al sujeto y constituir al sujeto. Es conocimiento el trabajo que permite multiplicar los objetos conocidos, desarrollar su inteligibilidad, comprender su racionalidad, pero manteniendo la fijeza del sujeto de la investigación”. Con “la idea de arqueología se trataba precisamente, de recobrar la constitución de un conocimiento, es decir, de la relación entre un sujeto fijo y un dominio de objetos, en sus raíces históricas, en ese movimiento del saber que la hace posible”. Pero nos dice que lo que le interesa fundamentalmente es “la manera en la que, en las sociedades occidentales, los hombres han realizado sus experiencias, sin duda fundamentales, que consisten en empeñarse en un proceso de conocimiento de un dominio de objetos, cuando, al mismo tiempo, se constituían a ellos mismos como sujetos que tenían un estatuto fijo y determinado” (DyE, t IV, p. 57).

Foucault se pregunta también: “¿en el fondo una ciencia no podría ser analizada o concebida como una experiencia, es decir, como una relación tal que el sujeto sea modificado por esta experiencia? Dicho de otra manera, ¿será la práctica científica la que constituiría a la vez el sujeto ideal de la ciencia? ¿Y el objeto del conocimiento y la raíz histórica de una ciencia no se encontraría en esta génesis recíproca del sujeto y del objeto? ¿Qué efecto de verdad se produce de esta manera?”. La ciencia sería entonces “un conjunto de reglas bien precisas, identificables, en el curso de las cuales se constituiría tanto el sujeto del conocimiento como el objeto conocido” (DyE, t IV, p. 55).

En un texto de 1980, el famoso texto aparecido en un diccionario de filosofía bajo el seudónimo de Maurice Florence, Foucault, dice “si por pensamiento se entiende el acto que coloca, en sus diversas relaciones posibles, un sujeto y un objeto, una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones en las que son formadas o modificadas ciertas relaciones de sujeto a objeto, en la medida en la que ellas son constitutivas de un saber posible”.

Este texto puede resultar incómodo a algunos foucaultianos, sobre todo a aquellos que siguen más a Rorty, sin confesarlo, que a la propia filosofía foucaultiana, pues hablar de una relación sujeto-objeto,

El caso es que en *Las palabras y las cosas* Foucault dice que el pensamiento ordena sobre un superficie, sobre un “espacio homogéneo y neutro en el cual las cosas manifestarían a la vez el orden continuo de sus identidad, de sus diferencias y el campo semántico de su denominación” (MC, p. 10, PC, p. 4). El pensamiento es posible por el “espacio común”, el “sitio de las vecindades”, “el suelo mudo donde los seres pueden yuxtaponerse” (MC, p. 8, PC, p. 2) o por un “cuadro” que “permite al pensamiento llevar a cabo un ordenamiento de los seres, una repartición en clases, un agrupamiento nominal por el cual se designan sus semejanzas y sus diferencias -allí donde, desde el fondo de los tiempos, el lenguaje se entrecruza con el espacio” (MC, p. 9, PC, p. 3). El pensamiento es la práctica de “lo Mismo y lo Otro” (MC, p. 7, PC, p. 1).

En la entrevista con Bellour “Michel Foucault ‘Les Mots et les Choses’” Foucault dice que *Las palabras y las cosas* es “la historia de un orden” y que busca “explicar la manera como una sociedad reflexiona sobre la semejanza entre las cosas y la manera como pueden dominarse las diferencias entre las cosas, organizarse en circuitos, ordenarse según esquemas racionales”; es, pues, una “historia de la semejanza, de los mismo, de la identidad” (DyE, t I, p. 498, Tr., p. 9). En la entrevista con Trombadori dice que en *Las palabras y las cosas* desarrolló “un análisis de los procedimientos de clasificación, de listado, de coordinación en el orden del saber experimental” (DyE, t IV, pp. 66-67).

Según lo caracteriza en *Las palabras y las cosas*, pensar sería buscar y establecer relaciones, basándose en diferencias y semejanzas, sería establecer un cuadro. Pensar sería ordenar las cosas, sería relacionarlas buscando identidades y diferencias y pensar supondría un espacio homogéneo, supuestamente neutro, sobre el cual realizaría esa ordenación.

Esta es una concepción muy elemental del pensamiento, es una concepción estática, la cual será abandonada posteriormente por una concepción dinámica y productiva del pensar.

como Foucault hace en la cita anterior, parece remitirnos a la teoría del conocimiento representacionista que actualmente resulta insostenible y que incluso resulta pre-foucaultiana; sin embargo, Foucault no nos está hablando de un “sujeto” y de un “objeto” sino, más bien, de los procesos y de las reglas que los constituyen.

En efecto, Foucault nos dice también en el texto anterior que se debe “definir las condiciones de la relación con el objeto... liberar las condiciones empíricas que han podido en un momento dado permitir a un sujeto en general tomar conocimiento de un objeto ya dado en lo real”; pero también se deben definir las condiciones que permiten que un sujeto se constituya como individuo; es decir, se debe analizar tanto las condiciones de la “objetivación” como de la “subjetivación”.

Foucault también aclara que “esta objetivación y esta subjetivación no son independientes la una de la otra; es de su desarrollo mutuo y su vínculo recíproco que nace lo que se podría llamar los ‘juegos de verdad’” (DyE, t IV, p. 632) ⁷⁸.

En “Foucault” de 1980 también nos dice que “esos juegos no se imponen desde el exterior a un sujeto según una casualidad necesaria o según determinaciones estructurales; ellos abren un campo de experiencia donde el sujeto y el objeto no son constituidos el uno y el otro más que bajo ciertas condiciones simultáneas pero donde no cesan de modificarse el uno en relación al otro, y, por lo tanto, de modificar el campo de experiencia mismo” (DyE, t IV, p. 634).

Debe quedar claro que Foucault habla del saber como una relación entre un “sujeto” y un “objeto”, pero que habla de esos términos de manera diferente a la teoría del conocimiento, pues no los considera como ya dados o como fijos, sino como constituidos y como cambiantes; ellos son constituidos, en efecto, por procesos de “subjetivación” y de “objetivación”, respectivamente, que son procesos históricos. El saber es así una “experiencia”, algo que transforma al sujeto en el mismo proceso por el cual este transforma al objeto.

c) El saber como conjunto de reglas

El asunto no es solo que el sujeto y el objeto son constituido por el saber o según la reglas del saber, sino que la manera en que son constituidos está regida por reglas, reglas que se puede y se debe estudiar. La filosofía foucaultiana pretende hacer, en efecto, un análisis de esas reglas, reglas precisas, aunque no totalmente determinantes y que no son ni estructuras ni son trascendentales y que no producen siempre lo mismo, sino que son reglas históricas, de dispersión y que rigen la actividad de los individuos.

El objeto de estudio de la filosofía foucaultiana en general es, tiene razón Veyne, las “prácticas”, pues el “saber” es una forma específica de práctica social. Las prácticas nos remiten a actividades humanas regidas por reglas ⁷⁹. Existen diferentes tipos de prácticas, algunos de los cuales han sido estudiados por la filosofía foucaultiana: de saber, de poder, de sí, etc.

Una característica del saber, y de las prácticas en general, es su regularidad.

La filosofía foucaultiana, en efecto, Foucault nos dice en *La arqueología del saber* que busca la regularidad de las enunciaciones, lo cual significa que “al nivel en el que se sitúa la oposición originalidad-banalidad no es, pues, pertinente”; en efecto, “un descubrimiento no es menos regular, desde el punto de vista enunciativo, que el texto que lo repite y lo difunde; la regularidad no es menos operante, no es

⁷⁸ Aquí encontramos de nuevo la idea de que existen objetos que no son eternos ni necesarios ni universales sino que aparecieron en cierto momento. En *Las palabras y las cosas*, por ejemplo, Foucault dice que “el hombre es solo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto este encuentre una forma nueva” (MC, p. 15, PC, p. 9).

⁷⁹ Para entender lo que son las reglas se puede partir de lo que dice sobre ellas Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas*. Toda actividad humana está reglamentada, participar en una actividad humana es aceptar que existen maneras correctas de hacer las cosas y otras que no lo son. Esas reglas son procedimientos que garantizan el desarrollo eficaz de una actividad, sirven, también, como criterio de juicio o modelo de referencia para saber qué es correcto y qué no lo es, lo válido y lo no válido. Las reglas indican lo que debe ser, como es necesario comportarse (entendiendo que el pensar y el hablar son formas de acción); obligan a que el comportamiento de los seres humanos sea de cierta manera. Seguir una regla es actuar de la misma manera en las mismas circunstancias.

Pero las reglas no son totalmente determinantes pues, a diferencia de las “leyes naturales”, se pueden romper. La noción de regla es inseparable de la noción de error o de incorrección pues la existencia de una regla implica que no todo lo que podemos hacer es correcto. Si no hubiera la posibilidad de elegir mal no habría regla, habría una ley natural; las reglas existen porque los seres humanos somos libres y conscientes, es decir, porque libre y conscientemente decidimos seguirlas. Y decidimos seguirlas porque sin ellas la vida en común sería imposible.

Las reglas son siempre reglas sociales; lo correcto no depende de una decisión subjetiva, de las opiniones de cada quien, sino que son de carácter público, son generales, es decir, son aplicables a una pluralidad de casos y de sujetos a pesar de sus diferencias.

Quien participa en una actividad humana, por lo tanto, se expone a ser corregido en caso de hacer algo incorrecto o de no actuar conforme a las reglas.

menos eficaz y activa, en una banalidad que en una formulación insólita". El campo de los enunciados "es un dominio que es activo de cabo a rabo" (AS, p. 189, Tr., p. 243). Lo anterior significa que la filosofía foucaultiana "no establece ninguna jerarquía de valor, no establece una diferencia radical. Busca establecer solamente la regularidad de los enunciados. Regularidad aquí, no se opone a la irregularidad... designa, para toda actuación... el conjunto de condiciones en las cuales se ejerce la función enunciativa que asegura y define su existencia... Todo... es portador de una cierta regularidad y no puede ser disociado de ella. No hay que oponer la regularidad... a la regularidad... sino a otras regularidades" (AS, p. 188, Tr., p. 242). Foucault nos dice en la cita anterior (en la que habla específicamente de la regularidad de los enunciados) que su problema no es distinguir lo original y lo nuevo de lo que no lo es, sino determinar las regularidades a las que están sometidos ambos.

Pero hablar de "reglas" y de "regularidades" nos trae de inmediato a la mente una "crítica".

Recordemos, una vez más, la interpretación-crítica de Dreyfus y Rabinow en el sentido de que Foucault en su "periodo arqueológico" habló de "reglas que se regulan a sí mismas", o de "Estructuras que se autoestructuran" (Lefebvre) o de un "Saber entendido como un Sujeto omnipotente" (Habermas).

Recordemos igualmente el dilema planteado por Dreyfus y Rabinow en su libro *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y de la hermenéutica*: "¿debe suponerse que son reglas descriptivas, de modo que solo debemos decir que los individuos actúan *conforme* a ellas, o debemos suponer que son eficaces, de modo que puede decirse que los hablantes las *siguen*?" (Op. cit., p. 102).

Es decir, todo parece indicar que Foucault hipostatizó a las regularidades que se observan y se pueden describir en los discursos y que les atribuyó una realidad, incluso independiente, de esos discursos efectivos, y, no solo eso, sino que la convirtió en sujetos, pues son ellas las que realmente actúan, y no los individuos: ella son las que explican la existencia de lo que los hombres dicen así como su permanencia y sus transformaciones.

En capítulos anteriores ya he cuestionado la interpretación de Dreyfus y Rabinow, pero aquí lo haré una vez más, pero desde una perspectiva un poco diferente.

Para la filosofía foucaultiana no existen elementos originarios que después entrarían en relaciones con lo demás, sino que los elementos son productos de un campo de relaciones: solamente existen, tienen realidad, en medio de ellas. Y lo importante es que esas relaciones están regidas por reglas, reglas precisas y que pueden ser estudiadas y la filosofía foucaultiana las estudia, precisamente.

Se preguntará alguien, cuál es la diferencia entre el estructuralismo y la filosofía foucaultiana. No voy a tratar a aquí esta cuestión con la extensión y el cuidado que requeriría (requeriría no menos de unas cincuenta páginas). No voy a realizar todo el trabajo de citar textos, de analizarlos, de compararlos, etc., simplemente voy a decir algunas tesis generales sobre esa cuestión.

La filosofía foucaultiana no busca establecer un cuadro de todas las permutaciones posibles entre los elementos que estudia, sino que busca reglas específicas que explican la existencia de algunos elementos efectivos; no busca leyes abstractas, independientes de los elementos, que harían posibles infinidad de relaciones semejantes, sino reglas locales y cambiantes (de transformación) que explican las relaciones entre elementos existentes.

La filosofía foucaultiana nos dice que nada puede existir aislado y que todo existe como parte de una red de relaciones, relaciones que están determinadas por un conjunto de reglas, pero reglas que no son trascendentes ni transcendentales sino que regulan de forma immanente la actividad de los individuos que actúan al interior de determinadas prácticas. La reglas de las que habla la filosofía foucaultiana no excluyen ni se oponen a los individuos, sino que son aquello por medio de lo cual ellos actúan.

La respuesta al dilema que plantean Dreyfus y Rabinow es que, sí, los hablantes "siguen" las reglas, pero que no son necesariamente consientes de ellas (aunque tampoco son necesariamente inconscientes de ellas); pero que esas reglas no tiene una eficacia causal (por lo menos no son causas eficientes), no son los sujetos agentes ni provocan las acciones de los individuos; ellas son condiciones necesarias pero no suficientes para la acción.

El saber no es un Sujeto, no tiene conciencia ni voluntad, de hecho, no actúa; sí, tiene cierta eficacia causal, pero ella es de tipo estructural, como condición de existencia y no posee una causalidad del tipo causa-efecto ni lineal; determina, marca los límites, etc., de las acciones de los individuos, pero no está detrás de ellas, impulsándolas.

Las reglas de las que habla la filosofía foucaultiana, como ya dije, son reglas que se obtienen a través del análisis del comportamiento efectivo de los individuos y son reglas que dan cuenta de ese comportamiento; pero no son reglas complemente determinantes, en el sentido de que dejan un espacio de libertad a los sujetos; mejor dicho, presuponen la libertad de los individuos.

Lo anterior lo podemos encontrar en diversos textos foucaultianos.

En “Sur la sellette” de 1975 Foucault dice que su objetivo es descubrir “cuál es el funcionamiento real de la regla” y aclara que habla de regla “no en tanto que sistema formal, sino en tanto que instrumento preciso, real, cotidiano, individualizado por consecuencia, de coerción” pues lo que le interesa es “cómo pesa sobre las conciencias y se inscribe en los cuerpos; cómo indigna a las personas y cómo ellas la desbaratan” y es en “ese punto de contacto entre el sistema de regla y el juego de irregularidades” en el que se sitúa su interrogación (DyE, t II, p. 723).

Foucault nos dice en la cita anterior que no le interesan las reglas abstractas, universales, sino las reglas concretas, reales, cotidianas y que le interesa la manera como intervienen en las acciones de los individuos así como la manera en que los individuos las modifican.

En la entrevista con Trombadori Foucault habla de “la presencia de una historia real e inteligible, de una serie de experiencias colectivas racionales que responden a un conjunto de reglas bien precisas, identificables” (DyE, t IV, p. 55). Existe una historia de las reglas: luego entonces, ellas no son ni trascendentes ni transcendentales.

En “Foucault” de 1980 dice que se trata de “descender hacia el estudio de las prácticas concretas” (DyE, t IV, p. 634). En efecto, es necesario “dirigirse como dominio de análisis a las ‘prácticas’, abordar el estudio por el juego de lo que ‘se hacía’, lo cual debe ser estudiado por medio de “el conjunto de maneras de actuar más o menos reflexivas, más o menos finalizadas a través de las cuales se perfilan a la vez lo que fue constituido como real por aquellos que buscaban pensarlo y dominarlo y la manera en la que se constituían como sujetos capaces de conocer, de analizar y eventualmente de transformar lo real. Esas son las ‘prácticas’ entendidas como modos de actuar y de pensar a la vez que la clave de inteligibilidad para la constitución correlativa del sujeto y del objeto” (DyE, t IV, p. 635). Las prácticas, nos dice Foucault en este textos, son la manera en que los sujetos se enfrentan y piensan a lo real y al hacerlo se constituyen a sí mismos y constituyen a su objeto, son a la vez maneras de actuar y de pensar.

En “The Subject and Power” Foucault define “práctica” como “una ‘manera de hacer’, orientada hacia objetivos y que es regulada mediante un reflexión constitutiva” (SyP, p. 239). En “Preface to History of Sexuality” de 1984, Foucault dice que “un análisis de las prácticas discursivas o no”, entendiéndolo por ello “los diferentes sistemas de acción en tanto que están habitados por el pensamiento” (DyE, t IV, p. 580).

En “What is Enlightenment?” de 1984 Foucault nos dice que el objeto de estudio son los “conjuntos de prácticas” como un dominio “homogéneo”, “no las representaciones que los hombres se dan de sí mismo, no las condiciones que los determinan sin que ellos lo sepan, sino lo que hacen y la manera en que lo hacen. Es decir, las formas de la racionalidad que organizan las maneras de hacer (lo que se podría llamar el aspecto tecnológico), y la libertad con la que actúan en esos sistemas de prácticas, reaccionan o ante lo que hacen los otros, modificando, hasta cierto punto, las reglas de juego (lo que se podría llamar el aspecto estratégico de esas prácticas). La homogeneidad de esos análisis histórico-críticos está, por lo tanto, asegurada por eso dominio de prácticas con su vertiente tecnológica y su vertiente estratégica” (DyE, t IV, p. 576). El objeto de estudio es lo que hacen los seres humanos y su manera de hacerlo⁸⁰.

En “Space, Knowledge and Power” de 1982 Foucault dice que “lo que me interesa más es estudiar eso que los griegos llamaban la *techné*, es decir, una racionalidad práctica gobernada por un meta consciente” (DyE, t IV, p. 285), es decir, la *techné* es una práctica que implica determinado saber. En “What is Enlightenment?” de 1984 Foucault nos dice que el objeto de estudio son los “conjuntos de prácticas” como un dominio “homogéneo”, “no las representaciones que los hombres se dan de sí mismo, no las condiciones que los determinan sin que ellos lo sepan, sino lo que hacen y la manera en que lo hacen. Es decir, las formas de la racionalidad que organizan las maneras de hacer (lo que se podría llamar

⁸⁰ Acerca de la historia de las prácticas Foucault dice, en “La poussière et le nauge” de 1980: 1) “no erigir la lista de todo eso que se puede saber hoy... de esa época; sino comparar eso que se puede saber hoy... y eso que los contemporáneos decían en cuanto a las necesidades, a los objetivos, a los medios eventuales... (y) establecer cuáles han sido los elementos de la realidad que han jugado un papel operatorio en la constitución de un nuevo proyecto. En suma: fijar los puntos de anclaje de una estrategia”; 2) “determinar por qué tal estrategia y tales instrumentos tácticos han sido escogidos, más bien que tales otros. Es necesario, por tanto, inventariar los dominios que han podido dar forma a tales elecciones: -las maneras de pensar, los temas que han podido constituir, en una época, un consenso más o menos constriñente, un paradigma teórico... -los modelos efectivamente puestos en obra y experimentados en otros lados... -el conjunto de procedimientos racionales y de las técnicas reflexivas, por las que en la época se pretendía actuar sobre la conducta de los individuos...”; 3) “Determinar, en fin, qué elementos, en revancha, se han producido... los inconvenientes, desórdenes, daños, consecuencias imprevistas e incontroladas...”. Y Foucault aclara que “puesto que se trata de hacer la historia de una práctica racional o, más aún, de la racionalidad de una práctica es en un análisis de los elementos que han actuado realmente en su génesis y su constitución que es necesario proceder” (DyE, t IV, pp. 14-15).

el aspecto tecnológico), y la libertad con la que actúan en esos sistemas de prácticas, reaccionan o ante lo que hacen los otros, modificando, hasta cierto punto, las reglas de juego (lo que se podría llamar el aspecto estratégico de esas prácticas). La homogeneidad de esos análisis histórico-críticos está, por lo tanto, asegurada por esos dominios de prácticas en su vertiente tecnológica y en su vertiente estratégica” (DyE, t IV, p. 576). El objeto de estudio es lo que hacen los seres humanos y su manera de hacerlo.

En “Space, Knowledge and Power” de 1982 Foucault dice que lo que le interesa estudiar es “eso que los griegos llamaban la *techné*, es decir, una racionalidad práctica gobernada por un meta consciente” (DyE, t IV, p. 285), es decir, la *techné* es una práctica que implica determinado saber.

Retengamos algunos rasgos que Foucault menciona en los textos anteriores sobre las “prácticas”: son maneras de regir la conducta o la acción de los individuos, forman un sistema, están orientadas a ciertos objetivos y suponen cierto saber o cierta racionalidad.

El objeto de estudio de la filosofía foucaultiana no son las representaciones o ideas de los sujetos ni tampoco algunas estructuras trascendentales que determinan a los hombres sin que lo sepan, sino que es lo que hacen y la manera en que lo hacen: su actividad regida por reglas, esto es, las prácticas.

d) El saber como reglas de objetivación

En el apartado b) de esta sección hablé del saber como una “experiencia”, esto es, como constitución y transformación de los sujetos y de los objetos por reglas de “subjetivación” y de “objetivación”. En este apartado hablaré del segundo tipo de reglas.

Las reglas de “objetivación” son como dice Foucault en un texto de 1980 “las condiciones de la relación con el objeto” o “las condiciones empíricas que han podido en un momento dado permitir a un sujeto en general tomar conocimiento de un objeto ya dado en lo real” (DyE, t IV, p. 632).

En la entrevista “Table ronde du 20 mai 1978” dice que lo que se propone es “hacer la historia de la ‘objetivación’ de estos elementos que los historiadores consideran como dados objetivamente (objetivación de las objetividades, me atrevo a decir)” (DyE, t IV, p. 34, DP, p. 231); es decir, en lugar de partir de objetos dados, que supuestamente serían “descubiertos” y “representados” por los sujetos, en lugar de hacer una historia de los objetos, de su descubrimiento o de las distintas representaciones que se han hecho de ellos, lo que hace la filosofía foucaultiana es la historia de las reglas para la constitución de los objetos, que han permitido esos “descubrimientos” y esas “representaciones”.

La filosofía foucaultiana pregunta cómo algo ha podido convertirse en objeto de saber⁸¹ y la respuesta da a esa pregunta la encuentra en la “objetivación” a la que ha sido sometido.

En este apartado nos enfrentaremos, pues, a otro problema medular de la filosofía foucaultiana: el problema de la formación de los objetos.

La filosofía foucaultiana, como ya hemos visto, rechaza la concepción representacionista del lenguaje y del conocimiento, según la cual antes de ellos existirían presencias, cosas, que serían representadas, copiadas, reflejadas, etc.

Pero el rechazo de dicha concepción del lenguaje y del conocimiento (que está ligada, por ejemplo a determinada concepción de la verdad) puede hacer pensar a alguien que lo que está proponiendo la filosofía foucaultiana es una especie de idealismo subjetivista, según el cual el lenguaje o el conocimiento crean, sin ninguna restricción, a la realidad o a los objetos.

La concepción de foucaultiana es constructivista en un sentido, ahora sí, kantiano, como lo son la mayoría de las filosofías contemporáneas, pues el realismo metafísico, ingenuo, es inaceptable y, de hecho, no es defendido prácticamente por ningún filósofo actual (por lo menos no por ningún filósofo de importancia). Pero hay que aclarar que la filosofía foucaultiana no plantea un constructivismo absoluto; mejor dicho un idealismo absoluto según el cual el pensamiento, el lenguaje o el saber inventarían, a su antojo, la realidad⁸².

⁸¹ En *Hermenéutica del sujeto* Foucault nos dice que a la pregunta que intenta de responder es ¿cómo es posible que algo haya sido convertido en objeto de saber, a partir de un momento preciso y tras una serie de procesos, respondiendo a determinado tipo de saber? (HS, p. 122), ¿cómo un objeto bajo las diferentes definiciones que se le han podido conferir, ha podido ser integrado, en un momento dado, en un campo institucional, que lo constituía como objeto de saber al lado de otros objetos? (HS, p. 136). En “Structuralism and Post-Structuralism” dice que la pregunta a la que trata de responder es “cómo han podido tales o cuales objetos como objetos posibles de conocimiento”, por qué determinado objeto se convirtió en un momento dado en “un objeto de conocimiento correspondiente a cierto tipo de conocimiento” (DyE, t IV, p. 443, Tr., p. 5). En “Archéologie d’une passion” dice que “cómo ha podido constituirse un objeto para el ‘saber’” (DyE, t I, p. 607, Tr., p. 75). Nótese que los textos citados arriba son de los años ochenta. De nuevo, el interés foucaultiano por la objetivación no está limitado al “periodo arqueológico”.

⁸² En “Michel Foucault: An Interview with Stephen Riggins” de 1983 Foucault dice que “no intento hacer una arqueología de los fantasmas. Intento hacer una arqueología del discurso... de la relación entre lo que hacemos, nos es impuesto,

Es verdad que en momentos Foucault parece decir algo así. Por ejemplo, en “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie” dice que “cada uno de esos discursos ha constituido su objeto (*a constitué son objet*) y lo ha trabajado hasta transformarlo enteramente” (DyE, t I, p. 711, Tr., p. 242)⁸³.

Sin embargo, en *El uso de los placeres*, en la introducción, Foucault dice que el hecho de que un término aparezca en cierto momento y lugar “es un hecho que no debe ser sobrestimado ni sobreinterpretado. Señala algo más que un cambio de vocabulario; pero no marca evidentemente la emergencia súbita de aquello con lo que se relaciona” (UP, pp. 9-10, Tr., p. 7)⁸⁴.

Se podrá objetar a Foucault que su concepción del lenguaje (o del pensamiento o del saber) no puede sino presuponer una referencia a la realidad, a algo anterior e independiente al lenguaje y se tendrá razón: el lenguaje siempre refiere a algo.

La filosofía foucaultiana no pretende ni negar ni probar la existencia de una realidad en sí; su problema es distinto. El problema de la representación no es fundamental para la filosofía foucaultiana: ella no nos propone una nueva teoría de la referencia ni pretende acabar con ella. Su problema no son los objetos sino las reglas y las condiciones que permiten que existan los objetos. Me explico, no le interesa el proceso psicológico por el cual un sujeto construye a los objetos; no le interesa tampoco el proceso físico por el cual son formados; sino las reglas que por medio de las cuales los sujetos constituyen, en una sociedad y en un momento histórico determinado, a algo en objeto.

Otra vez hay que distinguir claramente a la posición foucaultiana respecto de la kantiana, pues mientras que la segunda es trascendental y habla de condiciones de posibilidad en general, condiciones *a priori*, universales y necesarias, la filosofía foucaultiana, habla, en cambio, de condiciones de existencia, históricas y particulares. La filosofía foucaultiana (Rorty tiene razón en esto) no propone una teoría general de la constitución de los objetivos, sino que un análisis de las formas sociales e históricas de objetivación que han sido efectivamente puestas en marcha.

Ya adentrándonos en el tema, recordemos que Foucault, en *La arqueología del saber*, rechaza las unidades tradicionales de la historia de las ideas, que son utilizadas para individualizar los discursos, así como los principios y métodos por medio de los cuales se las establece. Recordemos también que el procedimiento que emplea Foucault parte del análisis de los enunciados, de sus relaciones y busca las reglas que rigen esas relaciones.

Ahora bien, el problema es ¿cómo agrupar a los enunciados?, ¿bajo qué criterios decir que forman un conjunto?

Foucault encuentra que en los discursos de una época y de una sociedad, pero, de manera más específica, en los discursos que normalmente se agrupa como parte de una “disciplina” científica, se habla de numerosos y diversos objetos, entre los cuales no parece haber nada en común, pues no solamente son diferentes entre sí sino que además cambian⁸⁵.

Una primera hipótesis que Foucault considera es que un conjunto de enunciados dispersos forman un conjunto si se refieren al “mismo” objeto: “los enunciados diferentes en su forma, dispersos en el tiempo, forman un conjunto si se refieren a un solo y mismo objeto” (AS, p. 45, Tr., p. 51). Sin embargo, dice Foucault, el objeto “no permite individualizar un conjunto de enunciados y establecer entre ellos una relación describable y constante a la vez”. ¿Por qué?

Dicha hipótesis parece suponer que se puede preguntar al “ser mismo” de la cosa, “a su contenido secreto, a su verdad muda y cerrada sobre sí misma lo que se ha podido decir de ella en un momento dado”. Pero la verdad es que una cosa “ha sido constituida por el conjunto de lo que se ha dicho en el grupo de enunciados que la nombraban, la recortaban, la describían, la explicaban, contaban sus desarrollos, indicaban sus diversas correlaciones, la juzgaban”. La verdad es que los enunciados no se refieren a “un solo objeto, formado de una vez por todas, y conservado de manera indefinida”, como un

permitido o prohibido hacer... y lo que no es permitido, impuesto o prohibido decir... Eso no es una cuestión de fantasmas: es un problema de verbalización” (DyE, t IV, p. 530).

⁸³ En *La arqueología del saber* Foucault también dice que cada discurso “ha construido su tema y lo ha elaborado por completo” (AS, p. 46, Tr., p. 53).

⁸⁴ Foucault también aclara, en “Suici de la vérité”, que “no quiere decir representación de un objeto preexistente, ni tampoco creación por el discurso de un objeto que no existía” sino que “es el conjunto de prácticas discursivas o no discursivas que hacen entrar a algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento” (DyE, t IV, p. 670, Tr., p. 231-232).

⁸⁵ Los objetos son muy numerosos, en gran parte muy nuevos, pero también muy precarios, cambiantes, y destinados, algunos de ellos, a una rápida desaparición (Cf. AS, p. 55, Tr., p. 66): “múltiples objetos han sido nombrados, circunscritos, analizados, después rectificadas, definidos de nuevo, discutidos, borrados” (AS, p. 56, Tr., p. 66).

“horizonte de idealidad inagotable” (AS, p. 45, Tr., p. 52), sino que se refieren a diferentes objetos que han sido modificados, que no son los mismos aquí y allá.

La conclusión que saca Foucault es, en efecto, que “la unidad de un discurso no está constituida, más que por la permanencia y la singularidad de un objeto, que por el espacio en el que diversos objetos se perfilan y constantemente se trasforman” (AS, p. 46, Tr., p. 53). Y ese “espacio” del que habla Foucault está dado por las condiciones que permiten la emergencia de los objetos y por las reglas que permiten formarlos.

Foucault se pregunta qué es lo que tienen en común los objetos a pesar de su dispersión y responde diciendo que son sus “reglas de formación”, las “reglas” a las que su aparición está sometida o su “régimen de existencia”, es decir, el sistema según el cual “han podido yuxtaponerse y sucederse para formar un campo jerárquico -con lagunas y pletórico según los lugares-” (AS, p. 56, Tr., p. 67). Es decir, “no son los objetos lo que permanece constante, ni el dominio que forman, no es tampoco su punto de emergencia o su modo de caracterización; sino el establecimiento de la relación entre las superficies en las que pueden aparecer, donde se pueden delimitar, donde se pueden analizar y especificar” (AS, p. 64, Tr., p. 77)⁸⁶.

Una formación discursiva se define, precisamente, “si se puede establecer un conjunto semejante; si se puede mostrar cómo cualquier objeto del discurso en cuestión encuentra ahí su lugar y su ley de aparición; si se puede mostrar que puede dar nacimiento simultáneamente o sucesivamente a objetos que se excluyen sin que tenga ella misma que modificarse” (AS, p. 61, Tr., p. 72-73). Una formación discursiva “se caracteriza no por objetos privilegiados, sino por la manera en la que forma sus objetos, que permanecen frecuentemente dispersos. Esta formación es asegurada por un conjunto de relaciones establecidas entre las instancias de emergencia, de delimitación y de especificación” (AS, p. 55, Tr., p. 66) y esas “instancias” constituyen las reglas de formación de los objetos.

Foucault dice que hay “planos de diferenciación en donde los objetos del discurso pueden aparecer” (AS, p. 58, Tr., p. 70). De manera más concreta, Foucault dice existe un sistema de “formación de los objetos” que implica “superficies de emergencia”, “instancias de delimitación” y “rejillas de especificación”: a) es necesario, primero, “localizar las superficies primeras de su emergencia: mostrar dónde han podido surgir, para poder después ser designadas y analizadas esas diferencias individuales que, según los grados de racionalización, los códigos conceptuales y los tipos de teoría” reciben cierto estatuto” (AS, p. 56, Tr., p. 67); y, dice Foucault, “en esos campos de diferenciación primera, en las distancias, las discontinuidades, y los umbrales que se manifiestan, el discurso encuentra la posibilidad de definir aquello de lo que habla, de darle el estatuto de objeto -por tanto, de hacerlo aparecer, de volverlo nombrable y descriptible” (AS, p. 57, Tr. p. 67-68); b) segundo, hay que describir las “instancias de delimitación”, es decir, las prácticas que en una sociedad permiten aislar, designar e instaurar a un objeto (AS, p. 57, Tr. p. 68); c) tercero, hay que analizar “las rejas de especificación” o los “sistemas según los cuales se separa, se opone, se entronca, se reagrupa, se clasifica, se deriva” (AS, p. 58, Tr., p. 68). Ahora bien, esas superficies de emergencia, esas instancias de delimitación y esas rejas de especificación “no son las mismas para las diferentes sociedades, en las diferentes épocas y en las diferentes formas de discurso” (AS, p. 56, Tr., p. 67).

Foucault nos dice, pues, que existen “condiciones para que aparezca un objeto del discurso”, de manera más precisa existen “condiciones históricas para que se pueda ‘decir algo’ de él, y para que muchas personas pueden decir cosas diferentes, las condiciones para que se inscriba en un dominio de parentesco con otros objetos, para que pueda establecer con ellos relaciones de semejanza, de vecindad, de alejamiento, de diferencia, de transformación”, pues “no se puede hablar en una época de cualquier cosa; no es fácil decir algo nuevo”. (AS, p. 61, Tr., p. 73)⁸⁷.

Con lo anterior, Foucault nos ha aclarado cuáles son las reglas y las condiciones que permiten que aparezcan los objetos y que permiten unificar a un conjunto de enunciados dispersos. Pero la pregunta urgente es por qué aparecen los objetos, por qué éstos y no otros, por qué en este momento y en este lugar, precisamente.

⁸⁶ Lo que permite individualizar a un conjunto de enunciados es, entonces, dice Foucault, “la regla de emergencia o de simultaneidad de diversos objetos”, es “el juego de reglas que hacen posible durante un periodo dado la aparición de los objetos”, o, mejor dicho, es “el juego de reglas que definen las transformaciones de esos diferentes objetos, su no-identidad a través del tiempo, la ruptura que se produce entre ellos, la discontinuidad interna que suspende su permanencia”; en pocas palabras es la “ley” de la “dispersión de esos objetos” (AS, p. 46, Tr., p. 53).

⁸⁷ Como puede notarse fácilmente, estas formulaciones son semejantes a las que aparecen en *El orden del discurso*, considerado como el primer texto “genealógico”, pero que en realidad es solamente un año posterior a *La arqueología del saber*.

En efecto, en determinado momento y lugar, en cierto tipo de discurso, se ven de pronto aparecer ciertos objetos y Foucault rechaza dos explicaciones para este fenómeno: la explicación psicologista o empirista y la explicación sociologista o economicista.

Según la primera explicación, psicologista o empirista, “se trata de las consecuencias de un descubrimiento”, de que un buen día alguien descubrió algo (AS, p. 59, Tr., p. 70-71). Pero Foucault objeta que “no es suficiente con abrir los ojos, poner atención, o tomar conciencia para que nuevos objetos en seguida se iluminen y que al ras del suelo lancen su primer resplandor”, “el objeto no aguarda en los limbos la orden que lo va a liberar y le permitiría encarnarse en una visibilidad y parlanchina objetividad”, En fin, el objeto no se preexiste a sí mismo “retenido por algún obstáculo en los límites primeros de la luz” (AS, p. 61, Tr., p. 73).

Foucault dice que las anteriores no son buenas respuestas pues el verdadero problema es “saber lo que los ha hecho posibles, y cómo esos ‘descubrimientos’ han podido ser seguidos de otros que los han retomado, rectificado, modificado o eventualmente anulado” (AS, p. 59, Tr., p. 70-71).

Tampoco sería conveniente atribuir la aparición de los objetos únicamente a fenómenos políticos, económicos, sociales, etc., ya que “sin duda, esos procesos se han efectivamente desarrollado; pero no han podido ellos solos formar objetos para el discurso” (AS, p. 59, Tr., p. 71)⁸⁸.

Entonces, ¿qué es lo que ha hecho posible el surgimiento de un objeto? Si ha aparecido cierto objeto del saber es porque un discurso “puso en acción un conjunto de relaciones determinadas”, un conjunto de relaciones entre los diferentes instancias, los planos de especificación y las rejas de especificación”, y Foucault asegura que “son esas relaciones las que... han permitido la formación de todo un conjunto de objetos diversos” (AS, p. 59-60, Tr., p. 71-72). En general, si han aparecido diversos objetos es debido a cambios en la manera en que son formados los objetos.

Foucault acepta que esas condiciones en parte son dependientes y están determinadas por las relaciones “entre instituciones, procesos económicos y sociales, formas de comportamiento, sistemas de normas, de técnicas, de tipos de clasificación, de modos de caracterización”. Pero Foucault aclara que “esas relaciones no están presentes en el objeto” y que “no dibujan la trama, la racionalidad inmanente” del objeto. En efecto, “no definen su constitución interna, sino que le permiten aparecer, yuxtaponerse a otros objetos, situarse en relación a ellos, definir su diferencia, su irreductibilidad, y eventualmente su heterogeneidad”, en breve, ser colocado en “un campo de exterioridad” (AS, pp. 61-62, Tr., p. 73-74).

Foucault aclara también que “las relaciones primarias”, esto es, entre instituciones, técnicas, formas sociales, etc., “no son siempre superponibles a las relaciones que son formadoras de objetos” (AS, p. 62, Tr., p. 74).

Lo anterior significa que las relaciones discursivas ni son totalmente interiores al discurso, en el sentido de que no constituyen su estructura interna, ni son “relaciones exteriores al discurso que lo limitarían, que le impondrían ciertas formas, o lo obligarían a enunciar ciertas cosas” sino que “ellas están de alguna forma, en el límite del discurso: le ofrecen los objetos de los que puede hablar... y determinan la red de relaciones que el discurso debe efectuar para poder hablar de tales y cuales objetos, para poder tratarlos, nombrarlos, analizarlos, clasificarlos, explicarlos, etc.” (AS, p. 63, Tr., p. 75).

Foucault aclara igualmente que “los planos de emergencia que se acaba de señalar, esas instancias de delimitación o esas formas de especificación no suministran, enteramente constituidos y totalmente armados, los objetos que el discurso... no tendría más que, después, inventariar, clasificar y nombrar, elegir, recubrir, en fin, de un armazón de palabras y frases”, pues dice, Foucault, “el discurso es otra cosa que el lugar en el que se vienen depositar y a superponer, como en una simple superficie de inscripción, los objetos que habían sido instauradas de antemano” (AS, p. 58, Tr., p. 69).

Todo lo anterior significa que “no es cuestión de interpretar al discurso para hacer a través de él, una historia del referente”; no se trata, en efecto, de saber qué era realmente lo que era considerado como X objeto en tal época y sociedad, si era idéntico a lo que ahora consideramos como X, etc. (Cf., p. 64, Tr., p. 77).

No se trata de saber qué es la cosa en sí misma, “tal como estaría dada al principio de alguna experiencia primitiva, fundamental, sorda, apenas articulada, y que como tal habría sido en seguida organizada (traducida, deformada, disfrazada, quizá reprimida) por el discurso y por el juego oblicuo, con frecuencia, retorcido, de sus operaciones”.

⁸⁸ En *El uso de los placeres* Foucault dice, de manera más específica, que el surgimiento o el uso de una palabra “se establece en relación con otros fenómenos: el desarrollo de dominios de conocimiento diversos... el establecimiento de un conjunto de reglas y de normas... de cambios también en la manera en que los individuos son llevados a dar sentido a su conducta” (UP, pp. 9-10, Tr., p. 7).

Foucault no niega que se pueda hacer una “historia del referente” ni que no se pueda alcanzar las “experiencias prediscursivas” (aunque, a decir verdad, ¿qué significaría eso?, ¿cómo sería posible?, ¿qué sentido tendría?, etc.). (AS, p. 64, Tr., p. 78), es decir, “neutralizar el discurso, hacerlo signo de otra cosa y atravesar su espesor para alcanzar lo que permanece silenciosamente mas allá de él”.

Se trata de considerar al discurso y al saber en su consistencia y en su complejidad, es decir, en su carácter de actividades regladas, de prácticas históricas y determinadas.

Foucault incluso llega a decir que “se quiere, totalmente, prescindir de las cosas” o “despresentificarlas”, esto es, “conjurar su rica, pesada, e inmediata plenitud, de la cual se acostumbra hacer la ley primitiva de un discurso que no se desviaría de ella más que por error, olvido, ilusión, ignorancia, o inercia de las creencias o de las tradiciones, o aún por el deseo, inconsciente quizá, de no ver y de no decir”; se quiere “sustituir el tesoro enigmático de las ‘cosas’ anteriores al discurso por la formación regular de objetos que no se dibujan más que en él” (AS, p. 65, Tr., p. 78). Y se quiere, en cambio, definir a los objetos sin referirlos “al fondo de las cosas, sino relacionándolos con un conjunto de reglas que permiten formarlos como objetos del discurso y constituir así sus condiciones de aparición histórica”.

Entonces, dice Foucault, se haría, no una historia del referente, sino “una historia de objetos discursivos” que los remitiría a un “nexo de regularidad que rige su dispersión” (AS, p. 65, Tr., p. 79).

Lo anterior nos permite explicitar algunas diferencias entre la filosofía foucaultiana y la teoría del conocimiento, la filosofía y la historia de la ciencia.

¿Cuál es la diferencia entre la filosofía foucaultiana y la teoría del conocimiento (por lo menos en su sentido clásico)? La filosofía foucaultiana no se pregunta cómo el sujeto se representa mentalmente, interiormente, un objeto exterior, anterior e independiente al conocimiento; no se pregunta si su representación es fiel; no se pregunta qué es verdaderamente el objeto, qué es la cosa en sí; no se pregunta si ese objeto permanece constante a pesar de los cambios aparentes, si cada vez es conocido mejor, si cada vez devela nuevos aspectos antes desconocidos; no se pregunta tampoco por las condiciones *a priori*, trascendentales, universales y necesarias de todo objeto de conocimiento en general.

¿Cuál es la diferencia respecto de la filosofía de la ciencia (o por lo menos respecto de cierta filosofía de la ciencia)? La filosofía foucaultiana no se pregunta si aquello de lo que hablaban los científicos del pasado es lo mismo de lo que nosotros hablamos; no se pregunta si es el “mismo” referente, si realmente conocemos mejor al “mismo” objeto o si conocemos a un objeto diferente cada vez, si existe progreso y acumulación en el conocimiento o no la hay, etc.

¿Cuál es su diferencia respecto de la historia de la ciencia? Que la filosofía foucaultiana no se conforma con constatar el hecho de que en la historia los objetos han cambiando, que en diferentes épocas se ha hablado de manera diferente de diferentes cosas.

El problema de la filosofía foucaultiana es otro: es determinar las condiciones y las reglas, las prácticas, que son puestas en acción para que un objeto aparezca, para que pueda ser conocido, etc.

De nuevo, la filosofía foucaultiana no propone una “teoría” de la “formación de los objetos”, no pretende haber encontrado leyes universales e inmutables por medio de las cuales siempre se producen, y se han producido, los objetos, sino que ella es una análisis de las reglas que permiten forman ciertos objetos, al interior de ciertas condiciones sociales e históricas determinadas: es un análisis histórico de las formas de objetivación efectivamente existentes⁸⁹.

La filosofía foucaultiana no nos dice que cada discurso o saber inventa sus objetos a partir de la nada y a su antojo y de manera totalmente diferente, inconmensurable, respecto de la manera en que son creados los objetos de otros discursos o saberes. El saber, lo sabemos, no es sino un conjunto de reglas, de prácticas, y una práctica es un fenómeno social, intersubjetivo, al interior del cual diferentes individuos pueden actuar pues una característica de las reglas es que no existe una regla para un único caso, sino que una regla puede usarse más de una vez; las reglas no son, por tanto, ni subjetivas ni individuales. Así, entre diferentes saberes existen continuidades pero también discontinuidades; no todo es diferente, pero tampoco todo es igual. De hecho, por eso estudiamos las prácticas de otras culturas y de otras épocas:

⁸⁹ En el texto de 1980 “La poussière et le naugé” Foucault dice que “es necesario desmitificar la instancia global de lo real como totalidad a restituir. No existe ‘lo’ real que se alcanzaría a condición de hablar de todo o de ciertas cosas ‘más reales’ que otras, y que se perdería en favor de abstracciones inconsistentes, y se limita a hacer aparecer otros elementos y otras relaciones. Sería necesario, quizá también interrogar el principio, a menudo implícitamente admitido, de que la única realidad a la que debería aspirar la historia, es la sociedad en sí misma. Un tipo de racionalidad, una manera de pensar, un programa, una técnica, un conjunto de esfuerzos coordinados y racionales, objetivos definidos y perseguidos, instrumentos para alcanzarlos, etc., todo es parte de lo real, igual si no pretende ser ‘la realidad’ en sí misma ni ‘la’ sociedad entera” (DyE, t IV, p. 15).

queremos encontrar qué es semejante y qué es diferente. En concreto, independientemente de si existe o no una “única realidad” (¿cómo saberlo?), la filosofía foucaultiana nos dice que la manera en que son formados los objetos es diferente al interior de distintos saberes, pues sus reglas son diferentes, pero eso no significa que todas y cada una de esas reglas es totalmente diferente, que son absolutamente inconmensurables entre sí, sino que algunas de ellas sí lo son, en ciertos aspectos, aunque otras no lo son. En pocas palabras: la filosofía foucaultiana no propone (como quieren algunos intérpretes y críticos simplistas) un nihilismo (nada existe), un subjetivismo (todo es subjetivo), un relativismo (todo es relativo), un antirrealismo (no existe la realidad), etc.

e) El saber como reglas de subjetivación

Es conocido el cuestionamiento foucaultiano al pensamiento antropológico y, en general, a la filosofía del sujeto y al psicologismo⁹⁰. Foucault se opone a la idea de que el sujeto es constituyente o trascendental, que es la condición de posibilidad y la explicación de todo y se opone a la idea de que existe un sujeto ahistórico o una naturaleza humana.

Se han escrito muchos libros y se podrían escribir muchos más sobre esta cuestión sin duda fundamental no solamente para la filosofía foucaultiana sino para la filosofía contemporánea en general, así que sería imposible tratarla con el cuidado que merece en unas cuantas páginas, como tendré que hacer en este apartado; sin embargo, algunos señalamientos pueden ser útiles.

Para entender lo que es el saber, no dice la filosofía foucaultiana, no debemos partir del sujeto pues ha sido constituido por el saber y es parte de él. El saber es “anónimo” en el sentido de que no tiene dueño. Al interior de él pueden existir y se desatacan ciertas individualidades, pero ellas no pueden dar cuenta de la existencia del saber.

Aclaro, Foucault no dice que los seres humanos no existimos ni que tampoco existen sujetos; no nos dice que somos títeres a través de los cuales las Estructuras actúan sin que nos demos cuenta y sin que podamos hacer nada para evitarlo.

A lo que se opone al filosofía foucaultiana es a cierta concepción del hombre y del sujeto, a cierta concepción históricamente determinada que apareció hasta el siglo XIX y que domina todavía nuestro pensamiento: el pensamiento antropológico.

El sujeto, nos dice la filosofía foucaultiana, no es algo dado, no existe una “naturaleza humana”, sino que ha sido constituido o, mejor dicho, se ha constituido a sí mismo históricamente.

La filosofía foucaultiana no busca la desaparición del sujeto que sino que intenta hacer, más bien, el análisis de las distintas posiciones que ocupa y de los distintos tipos de sujeto que existen y de las reglas que los rigen al interior de distintas prácticas.

Una de las herramientas analíticas de la filosofía foucaultiana, además de la analítica de los poderes y de los discursos, es, precisamente, la “analítica de los sujetos”.

Sin duda la cuestión del sujeto es fundamental para la filosofía foucaultiana. Foucault dijo, en sus últimos textos, que todo su trabajo estaba destinado a hacer una historia del sujeto o de las formas de subjetividad. La mayoría de los intérpretes a partir de los ochenta se han esforzado por reinterpretar todo el trabajo foucaultiano en esos términos; lo cual no tiene nada de malo, el problema es creer que efectivamente eso es la verdad de todo el trabajo foucaultiano⁹¹.

⁹⁰ En “Débat sur le roman” Foucault señala el “antipsicologismo de la filosofía contemporánea” (DyE, t I, p. 339).

⁹¹ Es indudable, y en esto tienen razón los críticos sobre los intérpretes y los introductores, que en la filosofía foucaultiana existen muchos problemas, problemas que el propio Foucault reconoció y trató de solucionar y problemas que los estudiosos de su filosofía deben considerar, pues no hacerlo es perjudicarla.

Daré algunos ejemplos de los problemas que debe tratar de responder un estudio de la ontología histórica de las ciencias humanas o su historia de la subjetividad (dicho en términos más clásicos).

Antes he mencionado que la filosofía foucaultiana planteó que las ciencias humanas fueron posibles por una serie de condiciones históricas, de tipo social y particularmente de poder; pero lo anterior ¿no significa que la filosofía foucaultiana dice que son ideologías, que son falsas, que en realidad no son ciencias, etc.?; igualmente ¿dice que el saber es poder, que poder y saber son lo mismo?, etc.

Un problema importante en la filosofía foucaultiana es el de si la “muerte del hombre” de la que habla significa la desaparición de un concepto o de un ser, lo cual es, obviamente, diferente; normalmente se ha interpretado la tesis foucaultiana como si afirmara que los seres humanos, por arte de magia, fuéramos a desaparecer o a morir, lo cual no es solo evidentemente falso sino que es de entrada absurdo.

Otro problema es la relación que existe entre la filosofía foucaultiana y lo que se ha llamado la “segunda revolución individualista”, es decir, el surgimiento de nuevas formas de subjetividad, de personalización que rompen con la forma de subjetividad moderna, disciplinaria, y que tienen como principal característica ser hedonistas y egoístas; el problema con los teóricos de dicha “revolución” es que pasan insensiblemente, en el terreno ético, de la descripción presuntamente objetiva de la realidad, a su prescripción, al deber ser. Sin embargo, ellos han sostenido que lo que dice la filosofía foucaultiana ya ha

La filosofía foucaultiana parte de una puesta en cuestión del sujeto, más bien, de la concepción tradicional del sujeto. Por ejemplo, en “Qu’est-ce qu’un auteur?” de 1969 Foucault dice que lo que trata de hacer es “quitarle al sujeto (o a sus sustitutos) su papel de fundador originario, y analizarlo como una función variable y compleja del discurso” (DyE, t I, p. 811, Tr., p. 73)⁹². Foucault también dice en la entrevista con Trombadori que lo que busca es “poner en cuestión la categoría del sujeto, su supremacía, su función fundamentada” (DyE, t IV, p. 48).

Pero en la entrevista anterior también dice Foucault que pronto se dio cuenta de que “tal operación no tendría sentido si quedaba limitada a las especulaciones” pues “poner en cuestión el sujeto significa experimentar algo que acabaría... en su transformación en otra cosa” (DyE, t IV, p. 48).

Pero, de manera más concreta, poner en cuestión al sujeto conduce a un análisis de su desaparición. Esto es lo que nos dice Foucault en “Qu’est-ce qu’un auteur?”: “no es suficiente, evidentemente, repetir como una afirmación vacía que el autor ha desaparecido... Lo que habría que hacer es localizar el espacio así dejado vacío por la desaparición del autor; no perder de vista la repartición de

sido superado, que solamente es aplicable al siglo XIX, pues Foucault solamente habló de la subjetividad disciplinada, preposmoderna.

Como se sabe la filosofía foucaultiana estudió principalmente la modernidad, el periodo de la cultura europea que va de los siglos XVII a finales del XIX y principios del XX y nunca estudió con detenimiento la época actual, de los años sesenta para acá, sino que solamente existen referencias generales e imprecisas sobre ella en algunas entrevistas. Lo anterior ha llevado a algunos críticos a decir que tal vez lo que dice sobre la modernidad sea verdadero pero que ya no es válido para las sociedades actuales, posmodernas, posindustriales, poscomunistas, etc.

Igualmente es un problema importante determinar para el estudioso de la filosofía foucaultiana cuál es la diferencia entre la “ontología de nosotros mismos” y el “pensamiento antropológico”; el pensamiento antropológico se caracteriza por considerar al sujeto humano o no, como un objeto a la vez empírico y trascendental, es decir, por una parte es considerado como condición de posibilidad pero también como condicionado, como determinante y como determinado, lo cual conduce a una serie de aporías. Ahora bien, cuando Foucault habla de una “ontología de nosotros mismos” ¿no está sugiriendo que somos a la vez sujetos y objetos?; este problema no es enfrentado por los intérpretes y mucho menos por los introductores, los que aceptan que la filosofía foucaultiana siempre fue única y verdaderamente una “historia del sujeto” y por aquellos que ven en la filosofía foucaultiana una simple expresión de la segunda revolución individualista.

El determinar si sus últimos textos y su preocupación por el sujeto y la ética son un retroceso, una rectificación, un avance, una continuación, una superación, etc., igualmente es un problema y también lo es el explicar por qué se dio ese cambio, en qué sentido implica un avance y en qué sentido implica un retroceso. Este problema, de nuevo, tampoco es considerado, ni remotamente, por la mayoría de los intérpretes e introductores: se olvida que en los textos anteriores a los ochenta Foucault dijo que la ética en la modernidad es imposible, que los verdaderos problemas no están en la moral sino en la política; además existe el problema de que si Foucault estudió la ética antigua, ¿qué relación tiene ella con la época actual?, ¿qué es válido actualmente y qué no lo es? Foucault, al hacer sus historias, ¿está meramente describiendo o también está prescribiendo?

Uno más es cómo conciliar el anonimato del cual habló con la preocupación de sí, porqué defendió el anonimato, por qué se opuso a la individuación y abogó por el derecho a cambiar, a ser diferente y si eso no supone un rechazo de la individualidad y de la identidad, de todo “sí”.

Otro problema de la filosofía foucaultiana es el antihumanismo; como es sabido en los años sesenta habló, en su llamado “periodo arqueológico”, de la muerte del hombre y de terminar con la sujeción antropológica, se burló de quienes todavía querían hablar del hombre, etc.; también en el llamado “periodo genealógico” vio al humanismo como una máscara del poder, como una forma de dominación, etc., y ¿cómo conciliar esto con su preocupación foucaultiana de los últimos textos por el sujeto?

Un gran problema con la filosofía foucaultiana son sus pretensiones, las cuales en momentos parecen desmesuradas pues aborda desde problemas ontológicos hasta problemas empíricos de la historia, pasando por problemas metodológicos y políticos; además de que las referencias que se encuentran en sus textos van de la literatura y la filosofía a la ciencia hasta la política. Pero sus pretensiones parecen todavía más desmesuradas debido a su autorreferencialidad. En efecto, la filosofía foucaultiana al hacer la ontología histórica de las ciencias sociales está haciendo su propia ontología histórica; investiga sus propias condiciones de posibilidad, cómo fue posible ella misma, qué es lo que le permite preguntarse en el presente sobre el presente; la filosofía foucaultiana es parte de su objeto de estudio, por lo tanto, hace lo que describe, cualquier afirmación sobre él tiene que ser aplicada a ella misma. Aquí radican en buena medida muchos de los problemas de la filosofía foucaultiana y muchos de los malentendidos que existen sobre ello. Es indispensable tratar de mostrar que la filosofía no es autocontradictoria al hacer lo anterior. El problema de la autorreferencialidad ha sido abordado en los últimos años principalmente por la hermenéutica bajo la forma del “círculo hermenéutico”, pero la filosofía foucaultiana no solamente es diferente de la hermenéutica sino que la ha cuestionado, como parte del pensamiento antropológico que rechaza, por lo cual no se puede apelar a ella para aclarar al trabajo foucaultiano.

Los anteriores son solamente algunos ejemplos de los problemas que creo que tiene que enfrentar toda investigación sobre la ontología histórica de las ciencias humanas de la filosofía foucaultiana y que yo, por supuesto, consideraré en mi tesis de doctorado.

⁹² El escrito de Foucault “Qu’est-ce qu’un auteur?” fue traducido al español a partir de la versión aparecida en el *Bulletin de la Société française de philosophie* en 1969; sin embargo, en 1970, en la Universidad de Buffalo, Foucault pronunció esta misma conferencia pero con algunas modificaciones. Por eso es conveniente, a pesar de la excelente traducción de Corina Iturbe, remitirse al texto complejo que aparece en *Dits et écrits*.

las lagunas, de las fallas, y acechar los emplazamientos, las funciones libres que esta desaparición hace aparecer” (DyE, t I, p. 796, Tr., p. 58).

Foucault aclara, en el debate posterior al texto anterior, que no dijo que “el autor no existe”, sino que lo que dijo fue que “el autor debe borrarse o ser borrado en beneficio de las formas del discurso” y la pregunta es, entonces, “¿qué regla de desaparición del escritor o del autor permite descubrir?” (DyE, t I, p. 817, Tr., p. 78). Y Foucault insiste en que “definir de qué manera se ejerce esa función, en qué condiciones, en qué campo, etc., eso no quiere decir, se estará de acuerdo, que el autor no existe” (DyE, t I, p. 817, Tr., p. 79). La filosofía foucaultiana busca analizar, en lugar de borrar al sujeto, “las condiciones en las que es posible que un individuo ocupe la posición de sujeto” (DyE, t I, p. 818, Tr., p. 80).

Lo anterior lo dijo Foucault desde *La arqueología del saber*, libro de 1969, en el que dice que no ha querido “excluir el problema del sujeto” sino que lo que ha querido es “definir las posiciones y las funciones que el sujeto podría ocupar en la diversidad de los discursos” (AS, p. 261, Tr., p. 336), hasta el texto “Foucault” de 1980 en donde dice que “rechazar el recurso filosófico a un sujeto constituyente no significa hacer como si el sujeto no existiera y hacer abstracción en provecho de una objetividad pura” (DyE, t IV, p. 634).

Se trata, pues, de cuestionar la concepción tradicional del sujeto, no de negar su existencia. En efecto, la filosofía foucaultiana no se queda en la afirmación general y vacía de que “el Hombre ha muerto” o de que “el Sujeto (trascendental, constituyente, originario, ahistórico, etc.) no existe” sino que es un análisis de su desaparición, de los lugares que deja vacíos, o, mejor dicho, de los lugares que surgen con su desaparición; la filosofía foucaultiana es un análisis de las distintas formas del subjetivación, de las reglas que las rigen al interior de distintas prácticas, discursivas o no.

Queda claro, entonces, que la filosofía foucaultiana lejos de excluir la cuestión del sujeto, la formula de una nueva manera y que un análisis de los sujetos es indispensable para estudiar y entender al saber.

Efectivamente, en *La arqueología del saber* Foucault dice que quizá la *arqueología* “permitiría ligar un análisis de las posiciones del sujeto a una teoría de la historia de la ciencia” (AS, p. 270-272, Tr., p. 349). Y en la entrevista con Fontana de 1976 dice que “la *genealogía* es una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etc., sin tener que referirse a un sujeto, que sea trascendental en relación al campo de los acontecimientos o que corra en su identidad vacía, a todo lo largo de la historia” (DyE, t, p. 147, MP, p. 181).

Ahora bien, en *La arqueología del saber* Foucault no habla tanto de una “analítica de los sujetos” sino de un “análisis de las modalidades enunciativas”, pero ahí encontramos de manera más precisa y desarrollada indicios de en qué podría consistir la primera⁹³.

En *La arqueología del saber* otra de las hipótesis que Foucault considera para unificar los discursos es “su forma y su encadenamiento”, es decir, que lo que caracteriza a una disciplina sería “un cierto estilo, un cierto carácter constante de la enunciación”. En efecto, se podría pensar que una disciplina es “un *corpus* de conocimientos, que suponían una misma mirada puesta sobre las cosas, una misma cuadrícula del campo perceptivo, un mismo análisis del hecho... un mismo sistema de transcripción de lo que se percibía en lo que se decía (mismo vocabulario, mismo juego de metáforas)” (AS, p. 47, Tr., p. 54). Pero de nuevo, como sucedió antes con los objetos, Foucault dice que eso no puede dar cuenta de los discursos pues no existe “un sistema codificado y normativo de la enunciación” (AS, p. 48, Tr., p. 55)⁹⁴.

Una disciplina, dice Foucault, es tanto un conjunto de hipótesis, de elecciones, de decisiones, de reglamentos, de modelos de enseñanza, como de descripciones. Además, los tipos de descripción cambian constantemente y también cambia la situación del sujeto observador.

Foucault dice que hay que evitar dos defectos: uno es el formalismo y el otro es el trascendentalismo subjetivista.

En efecto, para explicar los diferentes tipos de enunciación se puede intentar determinar “las estructuras formales, las categorías, los modos de encadenamiento lógico, los tipos de razonamiento y de enunciación, las formas de análisis y de síntesis que han podido ser empleadas en el discurso” (AS, p. 73, Tr., p. 88).

⁹³ Aunque también encontramos valiosos indicios en *El orden del discurso* y en “¿Qu'est ce qu'un auteur?”.

⁹⁴ En *La arqueología del saber*, en una nota de pie de página, Foucault dice que “a tal respecto, la expresión ‘mirada médica’ empleada en *El nacimiento de la clínica* no era muy feliz” (AS, p. 74, Tr., p. 89).

Pero también se las puede referir a “un acto de fundación o a una conciencia constituyente del horizonte general de racionalidad sobre el cual se han ido destacando poco a poco los progresos... sus esfuerzos para ponerse en la línea de las ciencias exactas, el mayor rigor de sus métodos de observación, y la lenta, la difícil expulsión de las imágenes o de los fantasmas que las habitan, la purificación de sus sistemas de razonamiento.” La filosofía foucaultiana, en efecto, no se pregunta por la génesis empírica ni por los componentes de una mentalidad, cómo se ha desplazado el interés de los científicos, qué los ha influenciado, qué preguntas hacían, cómo se liberaron de los prejuicios, etc. (AS, p. 74, Tr., p. 89).

No hay que buscar “la actividad sintética de una conciencia idéntica a sí misma, muda y previa a toda palabra” pues el discurso no es “un fenómeno de expresión, de traducción verbal de una síntesis efectuada en otra parte” y no es “la manifestación, majestuosamente desarrollada, de un sujeto que piensa, que conoce y que lo dice”. Así, en lugar de pedir a la subjetividad, a lo que quería decir y hacer, la unidad de los discursos, hay que buscar en ellos las condiciones y las reglas que permiten que los sujetos hablen, observen, etc.

Ahora bien, ¿qué es entonces lo que da cuenta de las diferencias entre los distintos tipos de enunciación o entre de los diferentes tipos de enunciados?

Lo que da cuenta de las modalidades enunciativas son, otra vez, las reglas y ciertas condiciones.

En *La arqueología del saber* Foucault dice que el discurso es “un conjunto en el que pueden determinarse la dispersión del sujeto y su discontinuidad con él mismo. Es un espacio de exterioridad que despliega una red de emplazamientos distintos” y que ese “espacio” constituye el “régimen de las enunciaciones” (AS, p. 74, Tr., p. 90).

Foucault dice que no hay que “referir las modalidades diversas de la enunciación a la unidad del sujeto -ya sea que se trate del sujeto como pura instancia fundadora racional, o del sujeto tomado como función empírica de síntesis” y que “en lugar de enviar a la síntesis o a la función de un sujeto manifiesta su dispersión. A los diversos estatutos, a los diversos emplazamientos, a las diversas posiciones que puede ocupar o recibir cuando pronuncia un discurso, a la discontinuidad de los planos en los que habla” (AS, p. 74, Tr., pp. 89-90)⁹⁵.

Un estudio del saber implica describir, definir y analizar la formación de las modalidades enunciativas. En efecto, en *La arqueología del saber* Foucault dice que hay que “encontrar la ley de todas esas enunciaciones diversas y el lugar de donde vienen”, lo requiere definir: a) “¿quién habla? ¿quién, en el conjunto de todos los individuos hablantes, está autorizado para profesar esa clase de lenguaje? ¿Quién es su titular? ¿Quién recibe de él su singularidad, sus prestigios, y quién, a la inversa, recibe, si no la garantía, al menos su presunción de verdad? ¿Cuál es el estatuto de los individuos que tienen -y solo ellos- el derecho reglamentario o espontáneamente aceptado, de proferir semejante discurso?”. Lo anterior implica que el estatuto del sujeto cognoscente “comporta criterios de competencia y de saber; instituciones, sistemas, normas pedagógicas; condiciones legales que dan derecho -no sin fijar sus límites- a la práctica y a la expresión del saber” (AS, p. 68, Tr., p. 82); “comporta también un sistema de diferenciación y de relaciones (reparto de atribuciones, subordinación jerárquica, complementariedad funcional, demanda, transmisión e intercambio de informaciones) con otros individuos u otros grupos que tiene el mismo estatuto... Comporta también cierto número de rasgos que definen su funcionamiento en relación al conjunto de la sociedad”; en efecto, el sujeto que habla, el sujeto cognoscente, etc., “casi nunca es un personaje indiferente o intercambiable”, su palabra “no puede proceder de cualquiera”, “su valor, su eficacia, sus poderes”, “no son dissociables del personaje estatutariamente definido que tiene el derecho de articular, reivindicar para él el poder” (AS, p. 69, Tr., p. 83)⁹⁶; b) “hay que describir también los emplazamiento institucionales en los que... toma su discurso, y

⁹⁵ En “Qu’est-ce qu’un auteur?” Foucault dice que lo que busca es “aprehender los puntos de inserción, los modos de funcionamiento y las dependencias del sujeto”, esto es, “¿cómo, según qué condiciones y bajo qué formas algo como un sujeto puede aparecer en el orden del discurso? ¿Qué lugar puede ocupar en cada tipo de discurso, cuáles funciones ejercer, y obedeciendo a qué reglas?” (DyE, t I, p. 811, Tr., p. 73).

⁹⁶ En “Qu’est-ce qu’un auteur?” Foucault también dice que la función de autor “no es definida por la atribución espontánea de un discurso a su productor, sino por una serie de operaciones específicas y complejas; no reenvía pura y simplemente a un individuo real, puede dar lugar simultáneamente a varios *ego*, a diversas posiciones-sujeto que las diferentes clases de individuos pueden venir a ocupar” (DyE, t I, p. 804, Tr., p. 66).

Foucault también dice en *El orden del discurso* que “cualquier... no puede hablar de cualquier cosa”, pues existe “derecho exclusivo o privilegiado del sujeto que habla” (OD, p. 11). En efecto, la “voluntad de saber” impone “al sujeto conocedor (y en cierta forma antes de toda experiencia) una cierta posición, una cierta forma de mirar y una cierta función”; se puede, por tanto, hacer una historia de las funciones y de las posiciones del sujeto conocedor (OD, pp. 18-19).

Entre los “sistema de exclusión del discurso” de los que habla dice que el tercero “se trata de determinar las condiciones de su utilización, de imponer a los individuos que los dicen un cierto número de reglas y así no permitir a todo

donde encuentra su origen legítimo y su punto de aplicación (sus objetos específicos y sus instrumentos de verificación)” (AS, p. 70, Tr., p.84), es decir, las instituciones, laboratorios, bibliotecas, escuelas, etc.; c) “las posiciones del sujeto se definen igualmente por la situación que le es posible ocupar en relación a los diversos dominios o grupos de objetos”: sujeto interrogante, observador (AS, p. 71, Tr., p. 85).

En fin, las posiciones del sujeto varían porque “todo un haz de relaciones se encuentra en juego” (AS, p., 72, Tr., p. 87); relaciones entre las instituciones y todo un grupo de técnicas, relaciones entre el campo de las observaciones inmediatas y el dominio de las informaciones ya adquiridas, relaciones entre el papel del científico y la sociedad, etc.

Pero un problema para la filosofía foucaultiana es explicar y dar cuenta de las transformaciones en las modalidades enunciativas.

En *La arqueología del saber* Foucault dice que las transformaciones en las modalidades enunciativas son debidas al establecimiento de relaciones entre el discurso y cierto número de elementos distintos: el estatuto del sujeto, el lugar institucional y técnico desde donde habla, “se puede decir que este establecimiento de relaciones entre elementos diferentes... es efectuado por el discurso... es él, en tanto que una práctica que instaura entre ellos un sistema de relaciones que no está ‘realmente’ dado ni constituido de antemano; y si tiene una unidad, si las modalidades de enunciación que utiliza, o a las cuales da lugar, no son simplemente yuxtapuestas por una serie de contingencias históricas, es porque pone en marcha, de una manera constante, ese haz de relaciones” (AS, p. 73, Tr., p. 88). Así, la “renovación” de las modalidades enunciativas (“renovación de los puntos de vista, de los contenidos, de la forma y del estilo mismo de la percepción, de la utilización de razonamientos... de los tipos de asignación de causalidad” (AS, p. 72, Tr., p. 87)), aclara Foucault, no debe ser tomada únicamente como el resultado de una nueva “técnica de observación” ni como el resultado de una “búsqueda de nuevas causas” ni tampoco como el efecto del surgimiento de una “nueva institución” (AS, p. 72, Tr., p. 87-88)⁹⁷.

f) La omnipresencia del saber

Una de las características del saber es su “omnipresencia” (no su “omnipotencia” pues el saber no es un Sujeto dueño o poseedor de una potencia). El saber está presente en toda actividad humana, en todo lo humano, y no solamente en la ciencia, en lo teórico o propiamente lo epistemológico. Por tanto, para estudiarlo uno no se puede limitar al análisis de textos científicos o filosóficos, sino que es necesario analizar todo tipo de prácticas y de instituciones.

En una entrevista de 1966, “Entretein avec Madeleine Chapsal”, Foucault dice que él y los miembros de su generación descubrieron que “lo que nos atravesaba profundamente, lo que existía antes que nosotros, lo que no sostendría en el tiempo y en espacio era el *sistema*” (DyE, t I, p. 514, VyS, p. 32)⁹⁸; en efecto, “con anterioridad a toda existencia humana, a todo pensamiento humano, existiría ya un

el mundo tener acceso a ellos” (OD, p. 38). Se trata, pues, de un “enrrecimiento de ellos sujetos que hablan; nadie entrará en el orden del discurso si no satisface ciertas exigencias o si no está, de entrada, cualificado para hacerlo. Más precisamente: todas las regiones del discurso no están abiertas y penetrables; algunas de ellas están altamente definidas (diferenciadas y diferenciantes) mientras que otras parecen casi abiertas a todos los vientos y puestas sin restricción previa a disposición de cualquier sujeto hablante” (OD, pp. 38-39).

El discurso es, por tanto, un ritual (en sentido de la antropología): “el ritual define la cualificación que debe poseer los individuos que hablan (y que en el juego de un diálogo, de un interrogatorio, de la recitación, deben ocupar tal posición y formular tal tipo de enunciados); definen, los gestos, los comportamientos, las circunstancias, y todo el conjunto de signos que de acompañar al discurso; fija, en fin, la eficacia supuesta o impuesta de las palabras, su efecto sobre aquellos a las que se dirige, los límites de su valor coactivo”; determina “para los sujetos hablantes a la vez las propiedades singulares y los papeles convenidos” (OD, p. 41).

⁹⁷ Una objeción a lo que Foucault dice, desde el punto de vista de Dreyfus y Rabinow, es que Foucault se limita a un análisis de los discursos, y que no toma en cuenta las prácticas sociales; no toma en cuenta, por ejemplo, las prácticas pedagógicas y el aprendizaje al que son sometidos los sujetos. En breve, no toma en cuenta el aspecto sociológico de la ciencia, de la comunidades científicas, que sí es estudiado por Kuhn. Según esto, Foucault pone énfasis en las reglas, no en la manera en que son puestas en práctica por los individuos. Foucault se interesa solamente por una Estructura inmóvil en la cual los individuos ocupan posiciones predeterminadas y hacen y dicen únicamente lo que les permite esa Estructura. sin embargo, esa objeción es sumamente injusta, pues, en todo lo anterior, Foucault ha hecho referencia a esos procesos; aunque, es verdad, de una manera un poco abstracta y general, pero que puede ser especificada en casos concretos tomados de sus “historias”.

⁹⁸ Muchos ejemplos se pueden citar de o que dice Foucault, pero uno es famoso: el ejemplo del marxismo. Foucault, en efecto, en *Las palabras y las cosas* dice que “al nivel profundo del saber occidental, el marxismo no ha instaurado ninguna ruptura real; se aloja sin dificultad, como una figura plena, tranquila, confortable, y a fe mía, satisfactoria por un tiempo (el suyo), en el interior de una disposición epistemológica que lo ha acogido favorablemente (puesto que fue ella la que le dio lugar) y no tuvo, a su vez, ni el propósito de molestar ni sobre todo de poder alterar... ya que reposaba enteramente en ella” (MC, p. 274, PC, p. 256). Así el marxismo no es solo “un acontecimiento que toda la arqueología puede situar con

saber, un sistema, que descubrimos”. Foucault por eso plantea la tesis de que “en todas las épocas el modo en que la gente reflexiona, escribe, juzga, habla (hasta en la calle, las conversaciones y los escritos más cotidianos) e igualmente, en la forma en que la gente expresa las cosas, en las reacciones de su sensibilidad, toda su conducta, está regida por una estructura (*structure*) teórica, un sistema que cambia con las épocas y las sociedades -pero que está presente en todas las épocas y en todas las sociedades” (DyE, t I, p. 515, VyS, p. 33). Foucault asimismo afirma que “nunca salimos del saber, nunca salimos de lo teórico” (DyE, t I, p. 517, VyS, p. 35) y que “nuestro pensamiento, nuestra vida, nuestra manera de ser, hasta la forma de ser más cotidiana, forma parte de la misma organización sistemática y por lo tanto revela las *mismas* categorías que el mundo científico y teórico” (DyE, t I, p. 519, VyS, p. 37).

Las citas anteriores tienen un innegable sentido “estructuralista”: Foucault de hecho, no solamente habla de “sistema” sino que incluso habla de “estructura”, la cual determina la manera en que actuamos, pensamos, hablamos y somos. Foucault no habla solamente de la omnipresencia del saber sino de su “omnipotencia”. Pero lo importante es que dice que diferentes formas de actividad humana revelan las mismas “categorías” que lo científico y que lo teórico.

En “Michel Foucault ‘Les Mots et les Choses’” de 1966 nos dice que lo que trata de hacer es “la historia no del pensamiento en general, sino de ‘lo que hay de pensamiento’ en una cultura, de todo aquello en lo que hay pensamiento” y Foucault aclara que “hay pensamiento en la filosofía, pero también en la novela, en la jurisprudencia, en el derecho, incluso en un sistema administrativo, en una prisión” (DyE, t I, p. 503-504, Tr., p. 16). En “L’âge d’or de la lettre de cachet” de 1982 nos dice igualmente que “hay pensamiento por todas partes” (DyE, t IV, p. 351). Recordemos que en algunos textos el término “pensamiento” es equivalente al de “saber”.

La filosofía foucaultiana parte del hecho, según nos dice en *Tecnologías del yo*, de que “el hombre es un ser pensante” (TY, p. 142) y que un gran error es, nos dice en “Le style de l’histoire” de 1984, “olvidar que la gente piensa, y que sus comportamientos, sus actitudes y sus prácticas están habitadas por un pensamiento” (DyE, t IV, p. 654). “Est-il donc important de penser?” de 1981, nos dice, por su parte, que “el pensamiento, existe, bien más allá, bien más acá de los sistemas y de las definiciones del discurso. Es algo que se oculta a menudo, pero que anima siempre los comportamientos cotidianos. Hay siempre un poco de pensamiento igualmente en las instituciones más tontas, hay siempre pensamiento en los hábitos mudos” (DyE, t IV, p. 181).

En “Preface to *History of Sexuality*” dice que el pensamiento “no se debe... buscar solamente en las formulaciones teóricas, como las de la filosofía o de la ciencia” sino que “puede y debe ser analizado en todas las maneras de decir, de hacer, de conducirse en las que el individuo se manifiesta y actúa como sujeto de conocimiento” pues “el pensamiento es considerado como la forma misma de la acción”. Así, su análisis se debe hacer “a partir de un análisis de las ‘prácticas discursivas o no, si se designa con ello los diferentes sistemas de acción en tanto que están habitados por el pensamiento” (DyE, t IV, p. 580).

Las reglas no son estructuras que determinan a los hombres sin que lo sepan, sino que son lo que ellos hacen y la manera en que lo hacen, incluyen tanto al pensamiento como a la libertad, y son teóricas y prácticas a la vez o, mejor dicho, implican la unidad de pensamiento y de acción.

g) El saber está investido (en comportamientos, prácticas, instituciones, etc.)

Otra característica que Foucault señala respecto del saber es que está “investido” o “materializado” en prácticas e instituciones que no son directamente epistemológicas.

Podemos encontrar ejemplos de ello en los “asilos” y en las instituciones psiquiátricas de las que habla Foucault en *Historia de la locura*, en las clínicas de la que habla en *El nacimiento de la clínica*, en el panóptico y las prisiones del que habla en *Vigilar y castigar*, etc.

La idea del “investimiento” del saber es un poco problemática: nos da la imagen de un saber que se posaría y daría sentido a prácticas que previamente no lo tendrían, pero lo que propone la filosofía foucaultiana es, más bien, que toda práctica implica un saber, como uno de sus elementos constitutivos; por ello se puede encontrar saber no solamente en lo teórico sino también en lo práctico, desde las prácticas discursivas propiamente dichas, hasta los comportamientos cotidianos y todo tipo de instituciones, aunque el saber, desde el punto de vista de la historia, se estudia preferentemente a través de los discursos.

En algunos textos Foucault habla del saber como la “condición de posibilidad” (o de existencia) no solo de los conocimientos sino, en general, de todas las prácticas e instituciones sociales, pero en otros

precisión” sino que “el marxismo está en el pensamiento del siglo XIX como pez en el agua: es decir, que en cualquier otra parte deja de respirar”. Foucault concluye diciendo que poco importan que “sus debates han podido levantar algunas olas y dibujar ondas en la superficie: no son más que tempestades en un vaso de agua” (MC, p. 274, PC, p. 257).

textos habla, más bien, de que el saber nace, se desarrolla y se transforma al interior de ellas. Foucault, pues, maneja dos definiciones de saber, una de las cuales, la segunda, se refiere al saber como el conjunto de procedimientos destinados a alcanzar la verdad, en cambio, en el primer sentido se refiere a lo que está presupuesto en toda actividad humana. El primer sentido, obviamente, abarcaría al segundo.

En una entrevista de 1966, “Michel Foucault ‘Les Mots et les Choses’”, dice que “en una sociedad, los conocimientos, las ideas filosóficas, las opiniones de todos los días, pero también las instituciones, las prácticas comerciales y policíacas, las costumbres, todo se refiere a una saber implícito propio de esta sociedad. Este saber es profundamente diferente de los conocimientos que se pueden encontrar en los libros científicos, las teorías filosóficas, las justificaciones religiosas, pero es él el que hace posible, en un momento dado, la aparición de una teoría, de una opinión, de una práctica” y reitera, en seguida, que el saber es “condición de posibilidad de conocimientos, de instituciones y de prácticas” (DyE, t I, p. 498, Tr. p. 9). Por eso trata “en un mismo plano y siguiendo los mismos isomorfismos las prácticas, las instituciones y las teorías” pues busca “el saber que los ha hecho posibles: la base del saber constitutivo e histórico”; su análisis es, pues, un análisis “teórico-activo” (DyE, t I, pp. 498-499, Tr., pp. 9-10)⁹⁹.

En su texto “Titres et travaux” (memoria para su candidatura al Collège de France), Foucault dice que “habrá que empezar por buscar dar estatuto a ese saber: dónde localizarlo, entre cuáles límites y cuáles instrumentos escoger para hacer su descripción”; pero señala que “el material es enorme, que va desde hábitos casi mudos y transmitidos por la tradición, hasta experimentos y prescripciones documentadas y transcritas” (DyE, t I, p. 845, Tr. p. 426). Se trata de hacer el análisis de “un saber cuyo cuerpo visible no es el discurso teórico científico, ni tampoco la literatura, sino una práctica cotidiana y reglada”.

Foucault habla específicamente de “la existencia específica y relativamente autónoma de ‘saberes investidos’” (DyE, t I, p. 843, Tr. p. 425). El saber es “el conocimiento investido en los sistemas complejos de instituciones” (DyE, t I, p. 842, Tr. p. 424). En efecto, el saber “no toma cuerpo solamente en los textos teóricos o en los instrumentos de la experiencia, sino en todo un conjunto de prácticas y de instituciones” (DyE, t I, p. 844, Tr. p. 425). El saber “liga comportamientos, reglas de conducta, leyes, costumbres y prescripciones”. De manera general, el saber “caracteriza, reagrupa y coordina un conjunto de prácticas y de instituciones” (DyE, t I, p. 846, Tr., p. 428)¹⁰⁰.

El problema que le interesa a Foucault es “de qué manera entre estas dos marcas (las ciencias y las instituciones) un saber ha podido nacer, transformarse y desarrollarse, proponiendo a la teórica científica nuevas capas de observación, problemas inéditos, objetos hasta entonces desapercibidos, pero cómo, al revés, los conocimientos científicos habían sido importados, habían tomado valor de prescripción y de normas éticas” (DyE, t I, p. 843, Tr., p. 424)¹⁰¹.

Lo que dice Foucault es más o menos claro: toda actividad humana supone cierto saber; podemos encontrarlo, por ello, no solamente en las actividades propiamente teóricas o epistemológicas, como la ciencia o la filosofía, sino en todo tipo de actividades, de prácticas y hasta de instituciones en las cuales ese saber toma cuerpo; el saber, en efecto, se encuentra “investido” en todas ellas. Lo anterior explica los isomorfismos que no solamente se observan entre los saberes sino también entre ellos y las demás prácticas sociales.

h) El saber es anónimo

Foucault plantea que el saber es “anónimo”.

El saber constituye a los sujetos y a los objetos, por medio de ciertas reglas de objetivación y de subjetivación y dichas reglas rigen la actividad de los individuos. Ahora bien, esas reglas, que rigen la actividad de los individuos, son de naturaleza social, intersubjetiva u “objetiva”, si se entiende por esto

⁹⁹ En “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie” Foucault dice que lo que busca son “esos saberes, tipos de formulación, conceptos y opiniones, tales como están investidos en una ciencia, en una receta técnica, en una institución, en un relato novelesco, en una práctica jurídica o política. etc.” (DyE, t I, p. 723, Tr. p. 258).

En *La arqueología del saber* dice que “los territorios arqueológicos pueden atravesar los textos ‘literarios’ o ‘filosóficos’, así como también los textos científicos. El saber no solamente está investido en las demostraciones, también puede estarlo en las ficciones, en los reglamentos de las instituciones, en las decisiones políticas” (AS, p. 239, Tr. 309).

En un texto de 1969, “Médecins, juges et sorciers au XVIIe siècle”, habla del saber como del “espacio de las cosas a conocer, la suma de los conocimientos efectivos, los instrumentos materiales o teóricos que lo aseguran” (DyE, t I, p. 754, VHI, p. 27), es decir, da una definición restrictiva del saber, limitándolo a lo puramente cognoscitivo.

¹⁰⁰ En “Réponse à Derrida”, texto de 1971, dice que busca “analizar esos acontecimientos, esos saberes, esas formas sistemáticas que reúnen discurso, instituciones y prácticas” (DyE, t II, p. 284).

¹⁰¹ Cf. DyE, t I, p. 842, Tr. p. 423.

último lo que es independiente del querer o de la voluntad de los individuos. El saber, en ese sentido, es anónimo.

El saber es anónimo, en el sentido de que no tiene un autor, un dueño, no es la expresión del querer de una subjetividad ni individual ni colectiva. Es la condición de existencia de las individualidades: de los autores, de los libros, de las obras, etc.

Pero que el saber es anónimo no significa que es una Estructura, un Sujeto trascendental que actúa a través de los individuos, que habita su pensamiento y sus acciones, sin que ellos lo sepan y sin que puedan hacer nada para evitarlo.

Desde luego que los individuos existen y que son ellos quienes actúan. Desde luego que existen figuras individuales que se destacan al interior de un saber. Desde luego que los individuos introducen novedades, inventan cosas originales, etc. Pero lo que le interesa a la filosofía foucaultiana es algo diferente: lo regular. Lo que le interesa son las reglas, las prácticas que rigen las acciones de los individuos.

En una entrevista de 1966, "Entretein avec Madeleine Chapsal" decía "se piensa en el interior de un pensamiento anónimo y constrictor que es el de una época y el de un lenguaje. Este pensamiento y este lenguaje tiene sus leyes de transformación" (DyE, t I, p. 515, VyS, p. 33). El saber es "el trasfondo sobre el cual nuestro pensamiento 'libre' emerge centelleante y durante un instante" (DyE, t I, p. 515, Tr., p. 34). Como ya indiqué antes, las ideas anteriores tienen un claro matiz "estructuralista"¹⁰², pero lo importante es que el pensamiento o del saber tienen una estructura propia que determina y hace posible el pensamiento de los individuos y en ese sentido es anónimo: no tiene dueño.

En su texto sobre Cassirer, "Une histoire restée muette" de 1966, dice que la historia del pensamiento debe proceder con una "abstracción fundamental": "borra las motivaciones individuales, las acciones, las biografías y todas las figuras contingentes que pueblan una época", y lo que se despliega "es toda una capa indisociable de discursos y de pensamientos, de conceptos y de palabras, de enunciados y de afirmaciones" que hay que intentar analizar "en su configuración propia". En efecto, en ese "universo autónomo de 'discurso-pensamiento'" la filosofía foucaultiana "se esfuerza en encontrar las necesidades intrínsecas; dejar al pensamiento solo, pero para seguirlo mejor en sus nervaduras y hacer aparecer las ramificaciones, las divisiones, los entrecruzamientos, las contradicciones que dibujan figuras visibles"; así, "aisla de todas las otras figuras (las de los individuos, como las de las sociedades) el espacio autónomo de lo 'teórico': y bajo sus ojos se descubre una historia que permanecía muda".

En ese mismo texto Foucault dice que hay que "reconocer el pensamiento en su coacción anónima, acosada en todas las cosas o en todos los gestos mudos que le dan una figura positiva" y hay que "dejarlo desplegarse en esa dirección del 'se' (*on*), donde cada individuo, cada discurso no forma nada más que el episodio de una reflexión" (DyE, t I, p. 548).

En *La arqueología del saber* Foucault dice que "el análisis de los enunciados se efectúa sin una referencia a un *cogito*... Se sitúa, de hecho, en el nivel del 'se dice', y por eso no hay que entender una especie de opinión común, de representación colectiva que se impondría a todo individuo; no hay que entender como una gran voz anónima que hablaría necesariamente a través de los discurso de cada uno; sino el conjunto de cosas dichas, las relaciones, las regularidades y las transformaciones que se pueden observar, el dominio en el que ciertas figuras, en el que ciertos entrecruzamientos indican el lugar singular de un sujeto hablante y pueden recibir el nombre de autor. 'No importa quién habla', sino lo que dice, no lo dice desde cualquier lugar. Está enredado necesariamente en el juego de la exterioridad" (AS, p. 161, Tr., p. 208).

A lo anterior se le pueden hacer varias objeciones.

Foucault en *La arqueología del saber* menciona una crítica que se le puede y que se le ha hecho: "ha intentado prescindir del sujeto hablante: ha creído que se podía limpiar el discurso de todas sus referencias antropológicas y tratarlo como si nunca hubiera sido formulado por nadie... (*y*) como si no se dirigiera a nadie" (AS, p. 260, Tr., p. 334).

¹⁰² En efecto, en "Linguistique et sciences sociales" de 1969, Foucault dice que la lingüística permite "una nueva definición de lo que se podría llamar lo colectivo. Lo colectivo en esta nueva perspectiva no sería más la universalidad del pensamiento, es decir, una especie de gran sujeto que sería una suerte de conciencia colectiva o una personalidad de base o un 'espíritu del tiempo'. Lo colectivo, ahora, es un conjunto constituido por los polos de la comunicación, por los códigos que son efectivamente utilizados y por la frecuencia y la estructura de los mensajes que son enunciados". Por ello dice Foucault que "la lingüística se encuentra ligada a las ciencias sociales sobre un modo nuevo, en la medida en la que ahora lo social puede ser definido o descrito como un conjunto de códigos y de informaciones que caracterizan a un grupo dado de emisores y de receptores. Los fenómenos como la moda la tradición, la influencia, la imitación... pueden ser actualmente leídos a partir del modelo lingüístico" (DyE, t I, pp. 825-826).

En la entrevista con Caruso de 1967 Foucault justifica su posición diciendo que “poniendo entre paréntesis esta ilusión primera del *cogito* podemos ver perfilarse sistemas enteros de relaciones que de otra manera no serían posibles”; Foucault aclara que no niega la existencia del *cogito* o del sujeto sino que se limita a observar que “su fecundidad metodológica no es tan grande como se creía y que, en cualquier caso, pueden hacerse descripciones... objetivas y posibles, prescindiendo totalmente del *cogito*” (DyE, t I, p. 610, Tr., p. 79).

En “Foreward to the English Edition” de 1970 dice que es necesario “distinguir entre el nivel epistemológico del saber (o la conciencia científica) y el nivel arqueológico” pues “se puede hablar de la ciencia y de su historia (y por tanto, de sus condiciones de existencia, de sus transformaciones, de los errores que ha cometido, de los avances súbitos que la han proyectado en una dirección nueva) sin hacer referencia al propio científico -y no hablo solamente del individuo concreto representado por un nombre propio, sino de su obra y de la forma particular de su pensamiento”. En efecto, se puede hacer “una historia de la ciencia que trazaría desde el inicio hasta el fin todo el movimiento espontáneo de un cuerpo de saber anónimo” y es legítimo y útil “reemplazar el tradicional ‘X pensaba que...’ por un ‘se sabía que...’”. Foucault plantea, en efecto, que los sujetos del discurso científico “son determinados en su situación, su función, su capacidad de percepción y sus posibilidades prácticas por las condiciones que los dominan e igualmente los abruma”. Por lo tanto, hay que intentar “explorar el discurso científico no desde el punto de vista de los individuos que hablan ni desde el punto de vista de las estructuras formales que rigen lo que dicen, sino desde el punto de vista de las reglas que actúan en la existencia misma de tal discurso” (DyE, t II, p. 12).

En “La situation de Cuvier dans l’histoire de la biologie” de 1970 Foucault dice que “cuando se trata de estudiar las capas discursivas, o las capas epistemológicas que comprenden una pluralidad de conceptos y de teorías (pluralidad simultánea o sucesiva), es evidente que la atribución individual llega a ser prácticamente imposible. Igualmente el análisis de esas transformaciones puede difícilmente ser referido a un individuo preciso. Eso porque la transformación, en general, pasa por obras de diferentes individuos y que esta transformación no es algo como un descubrimiento, una proposición, un pensamiento claramente formulado, explícitamente dado al interior de una obra, sino que la transformación es constatada por aquel que la busca como la puesta en marcha en diferentes textos”. De suerte que la descripción que intenta hacer “debería pasar por atrás de toda referencia individual o, más bien, reformar de arriba a bajo, el problema del autor” (DyE, t II, p. 60).

Lo que dice Foucault en las citas anteriores es que el saber posee una regularidad propia, independiente de la conciencia, del querer de los individuos, y que es posible estudiarlo haciendo abstracción de las motivaciones y de los deseos subjetivos, concentrándose únicamente en las reglas que lo rigen.

El saber no es, sin embargo, una opinión común ni una representación colectiva o visión del mundo, sino que es un conjunto de reglas, específicas y especificables, que dan cuenta de la existencia esos fenómenos de opinión.

La filosofía foucaultiana no niega la existencia de los individuos ni sus intenciones, lo que nos dice es que al hacer abstracción de ellas queda de manifiesto la consistencia propia del saber que no puede ser reducida ni explicada partiendo únicamente del sujeto.

i) El saber es inconsciente

Otra de las características que Foucault señala en el saber es su “carácter “inconsciente”.

Hay varias formas en las que puede ser entendido lo “inconsciente”: como lo que no es consciente y no lo es porque está más allá de la conciencia, ya sea porque se encuentra en un nivel más elevado o más profundo. Lo inconsciente puede ser entendido, también, como lo que no es consciente pero que puede serlo (y que más bien sería lo “pre-consciente” en términos psicoanalíticos), pero puede ser igualmente entendido como lo que no es consciente ni puede serlo. Lo inconsciente puede ser entendido como algo que siempre escapa, como un trasfondo que siempre retrocede, que nunca se puede alcanzar y que requiere un trabajo de interpretación, pero un trabajo que nunca se consuma, que no cesa de alejar a lo consciente al trata de alcanzarlo... Recordemos que el “inconsciente” o “lo no pensado” son una figura gemela del hombre y uno de los duplicados propios de pensamiento antropológico.

En fin, lo “inconsciente” puede ser entendido de distintas maneras. Pero en el caso de la filosofía foucaultiana lo inconsciente es lo que escapa a la conciencia pero que podría y de hecho muchas veces es consciente. El saber es inconsciente en el sentido de que es la condición de existencia de la conciencia y ya sabemos que el saber se refiere a un conjunto de reglas que rigen una práctica: el sujeto individual no tiene por qué ser consciente de esas reglas para participar en esa práctica, pero lo podría ser.

Recordemos también la oposición constante de la filosofía foucaultiana frente a la hermenéutica: la filosofía no busca lo no dicho, lo no pesado, etc., sino lo efectivamente dicho, se sitúa en la superficie y no busca algo más allá de ella ¹⁰³.

Pero la comparación que hace Foucault entre el saber y lo inconsciente es un tanto problemática, debido a que el saber en realidad no es in-consciente sino que se sitúa en un nivel diferente a la consciencia. Es verdad, la mayoría de las veces los individuos no son conscientes del saber que los determina pero ello no quiere decir que el saber sea algo “no pensado” ¹⁰⁴.

Las reglas muchas veces no son conscientes para los individuos que las siguen, pero pueden convertirse en objeto de reflexión y pueden ser problematizadas. Foucault hace eso, precisamente y él no goza de un sentido especial del que carecerían el resto de los seres humanos.

En una entrevista de 1966, “Entretein avec Madeleine Chapsal”, Foucault compara, como ya vimos, explícitamente al saber con lo inconsciente ¹⁰⁵.

En “En intervju med Michel Foucault” de 1968, Foucault dice que “hay, en la historia del saber, ciertas regularidades y ciertas necesidades al interior de ese saber que permanecen opacas al saber mismo y que no están presentes en la consciencia de los hombres. Hay algo así como un inconsciente en la ciencia” (DyE, t I, p. 656).

En otra entrevista de 1966, “Foucault répond à Sartre”, Foucault dice que intenta encontrar en la historia de las ciencias, de los conocimientos y del saber humano “algo que sería como su inconsciente” y afirma que “existe por debajo de lo que la ciencia conoce sobre sí misma algo que desconoce; y su historia, su devenir, sus episodios, sus accidentes obedecen a cierto número de leyes y de determinaciones”. Por ello sostiene que el objeto de estudio de su trabajo es “un campo autónomo que sería el inconsciente de una ciencia, el inconsciente del saber que tendría sus propias reglas del mismo modo que el inconsciente del individuo” (DyE, t I, p. 666, VyS, p. 43). En el texto anterior Foucault toma como modelo de lo inconsciente a la concepción psicoanalítica del mismo.

A finales de los años sesenta, en “Titres et travaux”, Foucault habla de “un saber social y anónimo que no toma como modelo o fundamento el conocimiento individual y consciente” (DyE, t I, p. 845, VyS, p. 427), pero Foucault aclara que no es, sin embargo, el resultado o una expresión “semiconsciente” pura y simple, sino que “comporta, en efecto, unas reglas que le son propias, caracterizando así su existencia; su funcionamiento y su historia” (DyE, t I, p. 844, Tr., p. 425). ¹⁰⁶

La idea de que el saber es “inconsciente” debe ser tratada con cuidado, pues, en los años sesenta bajo la influencia indiscutible del estructuralismo y de la forma que asumió este en la etnología y en el psicoanálisis, Foucault habló del saber como de algo “inconsciente”: sin embargo, en textos posteriores Foucault no solamente abandonó esa idea sino que la cuestionó. Decir que el saber es “inconsciente” simplemente quiere decir que está sometido a ciertas reglas y no simplemente a la voluntad de los individuos.

¹⁰³ Aunque en *El nacimiento de la clínica* Foucault dice que “lo que cuenta en los pensamientos de los hombres no es tanto lo que han pensado sino lo no-pensado, que desde el comienzo del juego los sistematiza, haciéndolos para el resto del tiempo indefinidamente accesibles al lenguaje y abiertos a la tarea de pensarlos de nuevo” (NC, Tr., p. 15). Cabe notar que este pasaje únicamente aparece en la primera edición de *La naissance de la clinique* de 1963 (a partir de la cual está hecha la traducción al español) y que Foucault lo modificó en la segunda edición. La expresión tiene un sentido a la vez heideggeriano como estructuralista que después, principalmente a partir de *La arqueología del saber* cuestionará radicalmente.

¹⁰⁴ Pero recordemos que Foucault en el prefacio a la edición inglesa de *Le Mots et les Choses* nos dice que intenta “restituir lo que ha escapado a esa conciencia: las influencias que la han marcado, las filosofías implícitas que le subyacen, las temáticas no formuladas; los obstáculos invisibles; ella describe el inconsciente de la ciencia. Ese inconsciente es siempre el revés negativo de la ciencia -lo que se le resiste, la hace desviarse o la desordena” (DyE, t II, p. 9) y que en *La arqueología del saber* también dice que la historia de las ideas “describe sin cesar -y en todas las direcciones donde se efectúa- el paso de la no filosofía a la filosofía; de la no cientificidad a la ciencia” (AS, p. 181, Tr., p. 232).

¹⁰⁵ Foucault dice que su generación descubrió que “el ‘sentido’ no era probablemente más que una especie de efecto de superficie, una reverberación, como espuma” y que “lo que nos atravesaba profundamente, lo que existía antes que nosotros, lo que no sostendría en el tiempo y en espacio era el sistema” (DyE, t I, p. 514, VyS, p. 32); en efecto, “con anterioridad a toda existencia humana, a todo pensamiento humano, existiría ya un saber, un sistema, que descubrimos” (DyE, t I, p. 515, VyS, p. 33). En la entrevista anterior, de nuevo, encontramos la idea “estructuralista” de que existe un sistema anterior a nosotros, que nos atraviesa, que nos sostiene y del que no somos conscientes.

¹⁰⁶ En “Réponse à Derrida”, texto de 1971, Foucault dice que “la sistematicidad que reúne entre ellas las formas del discurso, los conceptos, las instituciones, las prácticas no es del orden del pensamiento radical olvidado, recubierto, apartado de él mismo ni del inconsciente freudiano, sino que existe un inconsciente del saber que tiene sus formas y sus reglas específicas” (DyE, t II, p. 284).

j) El saber como explicación de los fenómenos de isomorfismo entre diversas figuras epistemológicas

Ciertos fenómeno solamente pueden ser explicados apelando al saber, como lo son ciertos fenómenos de analogía que se observa entre distintas ciencias que no están directamente relacionadas.

Algunas críticas acerca del estructuralismo de *Las palabras y las cosas* resultan de eso: Foucault parece decir que en una época y en una sociedad determinada existe una única Estructura, que ella domina todo, etc. Pero de lo que trata de mostrar es, más bien, que en una época entre cierto número de discursos, aparentemente distantes y sin ninguna relación, se pueden observar y establecer ciertos "isomorfismos" relacionados con una semejanza en sus reglas de formación. Así, por ejemplo, en el caso del saber moderno Foucault señala semejanzas en la estructura epistemológica de la Economía, de las ciencias del lenguaje y de la Biología. En *Las palabras y las cosas* Foucault apela a la "episteme" para explicar este fenómeno, pero de manera general puede ser explicado recurriendo al saber.

En "Sur l'archéologie des sciences" dice que "ciertas de esas reglas (*discursivas*) son particulares a un solo dominio, otras son comunes a varios" (DyE, t I, p. 844, Tr., p. 425). Hay reglas interdiscursivas (al interior de un discurso) y reglas inter-discursivas (entre diferentes discursos).

En *La arqueología del saber* Foucault dice que su tarea ante un discurso es determinar "el papel que juega el discurso estudiado en relación a los que le son contemporáneos y vecinos. Hay, pues, que estudiar *la economía de la constelación discursiva* a la que pertenece" (AS, p. 88, Tr., p. 109) y que su objetivo es describir y analizar "un entreveramiento de interpositividades cuyos límites y puntos de cruzamiento no pueden ser fijados de un golpe" (AS, p. 209, Tr., p. 268).

Foucault dice en *La arqueología del saber* que en *Las palabras y las cosas* se trataba de hacer aparecer "un conjunto bien determinado de formaciones discursivas, que han entrado en cierto número de relaciones descriptibles" y de analizar "una configuración interdiscursiva" (AS, pp. 206-207, Tr., pp. 264-265). En efecto, lo que se "quiere liberar es en principio -en su especificidad y en la distancia que mantiene, las diversas formaciones discursivas- el juego de las analogías y de las diferencias tales como ellas aparecen al nivel de sus reglas de formación" (AS, p. 209, Tr., p. 269).

En la otra entrevista que dio en Brasil en 1971, "Entrevista con Michel Foucault", nos dice que lo que se proponía hacer era mostrar que "podemos observar, en prácticas científicas perfectamente extrañas unas de otras, y sin ninguna comunicación directa, transmutaciones que se producen al mismo tiempo, según la misma forma general, en el mismo sentido". La pregunta a la que trataba de responder era: "¿cómo es posible que dos acontecimientos lejanos en el orden del conocimiento hayan podido producirse simultáneamente y aparecen tan próximos, para nosotros, en el orden de las configuraciones epistemológicas en general?" (DyE, t II, p. 160).

En "Titres et travaux" de 1971, dice que en *Las palabras y las cosas* lo que intentó hacer fue "enfrentar en una época dada varios de esos dominios de saber... y examinar uno tras otro, para definir el tipo de problemas que plantean, los conceptos que han utilizado, las teorías que ponían a prueba" y lo que encontró fue que "no solo se podía definir la 'arqueología' interna de cada uno de esos dominios tomados por separado; sino que se percibía de uno a otro identidades, analogías, conjunto de diferencias que era necesario describir"; en efecto, "una configuración global aparecía... (*que*) organizaba de una manera coherente toda una región del conocimiento empírico" (DyE, t I, p. 843, Tr., p. 425).

Lo que busca la filosofía foucaultiana no es solamente hacer un análisis interior de los discursos y de los saberes, o tomarlos como reglas que se regulan así mismas, sino que busca hacer una análisis de las relaciones entre los discursos y los saberes y lo exterior a ellos; ya sean los otros discursos y saberes o ya sean las otras prácticas sociales y las condiciones que los hacen existir.

La filosofía foucaultiana no intenta encerrar a los discursos y a los saberes en sí mismos, sino que busca sus relaciones, no solamente las cercanas y visibles, sino también las lejanas y ocultas. En efecto, ella muestra que entre distintos discursos o saberes en una sociedad y en una misma época existen diferentes relaciones, que esas semejanzas se dan al nivel de sus condiciones de existencia, esto es, de sus reglas de formación; en efecto, existen isomorfismos entre distintos discursos o saberes que permiten describir fenómenos de inter-positividad, de inter-discursividad o establecer configuraciones epistemológicas comunes.

Los discursos y saberes no solamente tienen relaciones con los saberes y discursos que les siguen o se derivan de ellos, sino también con los saberes que les son contemporáneos y muchas veces las relaciones que existen entre distintos saberes contemporáneos son mayores que entre los supuestos saberes consecutivos, pues en la historia, como sabemos, existen discontinuidades (aunque también continuidades). Lo anterior no significa que en una época y en una cultura existe una Gran Estructura que domina todo, sino que existe un sistema de dispersión que da cuenta de la existencia de distintos saberes entre los cuales existen ciertas relaciones.

k) Aclaraciones

En este trabajo no trataré la concepción foucaultiana de la historia (la cual es necesario conocer para entender correctamente la ontología histórica de la verdad y su concepción del saber). Hablé de ella, indirectamente y de manera muy general, al hablar de la ontología histórica del presente, pero sin duda es necesario hacer muchas aclaraciones sobre la historicidad del saber, tal y como lo define la filosofía foucaultiana; sobre todo es conveniente aclarar las posibles dudas acerca del “estructuralismo” (que supuestamente implica el concepto foucaultiano de “saber”) y responder a posibles críticas al mismo.

Una de las principales críticas que recibió Foucault por la publicación de *Las palabras y las cosas* fue el haber “asesinado a la historia”, es decir, el haberla convertido en una serie de cortes sincrónicos, en los cuales existiría una única Estructura que dominaría todo (durante una época y una sociedad todos los hombres pensaron, hicieron y hablaron de lo mismo, y que, a pesar de las diferencias que pueden haber existido y a pesar de los acontecimientos aparentes que pudieron haber ocurrido, en realidad la historia no fue sino la actualización de las posibilidades ya predeterminadas por esa Estructura) y que en cada cultura existiría una Estructura que se autoestructuraría y que aparecería y desaparecería no solamente sin ninguna explicación sino que también sin ninguna relación con lo que la antecedió o la siguió (entre dos Estructuras existe una Discontinuidad absoluta).

Marxistas y existencialistas identificaron pronto el concepto de “episteme” con una Estructura y a la arqueología del saber con un elitismo y las nociones posteriores con las que Foucault habló del saber parecen tener los mismos defectos (por lo menos así lo han pensado los críticos).

Dos problemas supondría la propuesta foucaultiana: el discontinuismo historicista y el carácter totalitario de las distintas nociones con las que habla del saber.

Antes hemos podido comprobar que en algunos textos foucaultianos aparecen ciertas expresiones “estructuralistas”, pero es equivocado pensar que todo el trabajo foucaultiano se reduce a ellas.

Pronto, impulsado por las críticas, Foucault hizo sinnúmero de aclaraciones, de correcciones o de cambios en su posición. Y el problema es que muchos críticos (recordemos a Laudan) parecen no haberse enterado de eso.

Foucault hizo aclaraciones acerca de la “historicidad del saber” y acerca del saber como un “sistema de diferencias”, en los propios textos “arqueológicos” en los que supuestamente presento su “estructuralismo”.

Comencemos con las aclaraciones acerca de la historicidad del saber: el saber **no** es una Estructura inmóvil, que convierte en nada a la historia (como lo haría si todos los acontecimientos fueran actualizaciones de posibilidades ya previstas por ella); el saber **no** es una Estructura que aparece sin explicación y sin ninguna relación con lo anterior y desaparece de igual forma: sin explicación y sin relación con lo que la sigue, dejando solamente una gran Discontinuidad; la filosofía foucaultiana no se olvida de lo “diacrónico” por haberse limitado a lo “sincrónico”. El saber, por el contrario, no solamente está inmerso en la historia, sino que es histórico, está formado por diversas historicidades, se transforma según diversas temporalidades y está relacionado con otras tantas temporalidades; no solo eso, sino que es también un sistema transformable y que se transforma junto con los cambios que sufren sus elementos.

Foucault dice en *La arqueología del saber* que “el sistema de formación no es ajeno al tiempo” sino que “determina la regularidad propia de los procesos temporales; plantea el principio de articulación entre una serie de acontecimientos discursivos y otras series de acontecimientos, de transformaciones, de mutaciones y de procesos”; un sistema de formación de los enunciados es un “esquema de correspondencia entre diversas series temporales” (AS, p. 99, Tr., p. 123) y “esos sistemas de formación no deben ser tomados como bloques de inmovilidad, formas estáticas que se impondrían desde el exterior al discurso y definirían de una vez por todas las características y las posibilidades”. El discurso, dice Foucault, “es, de parte a parte, histórico -un fragmento de historia, unidad y discontinuidad en la historia misma-” (AS, p. 152, Tr., p. 198).

Foucault dice también que el *a priori histórico*, debe dar cuenta de la existencia de los enunciados, de “los principios según los cuales subsisten, se transforman y desaparecen”, pero “debe dar cuenta de los enunciados, en su dispersión... en su simultaneidad que no es unificable y en su sucesión que no es deducible”. Lo anterior significa que “este *a priori* no escapa a la historicidad” sino que es “un conjunto transformable” (AS, p. 168, Tr., p. 217). Así “nada sería más falso que ver en el análisis de las formaciones discursivas una tentativa de periodización totalitaria” pues establece “una ordenación, unas jerarquías, todo un brotar, que excluye una sincronía masiva, amorfa y dada globalmente de una vez y para siempre” (AS, p. 194, Tr., p. 249).

Foucault dice en *La arqueología del saber* que en *Las palabras y las cosas* dice que “el análisis arqueológico individualiza y describe unas formaciones discursivas. Es decir, debe compararlas, oponerlas

las unas a las otras, en la simultaneidad en la que se presentan, distinguir de las que no tienen el mismo calendario” y “establecer por comparación, los límites cronológicos” (AS, p., 205, Tr., p. 263).

Y Foucault aclara que tampoco es “una figura inmóvil que, aparecida un día, estaría llamada a borrarse también bruscamente” (AS, p. 250, Tr., p. 323). Esto contra la idea de que lo que plantea es que existe una Discontinuidad absoluta¹⁰⁷.

En cuanto a la idea de que el saber es un sistema totalitario: el saber no es un Estructura que predetermina y domina todo, no hace que todos los hombres, en cierto momento y en determinada sociedad, piensen, digan y hagan lo mismo, sin que lo sepan; el saber no es una “visión del mundo”, no es el “espíritu del tiempo”, no es una “precomprensión”, sino que el saber es un nudo de diferencias; en realidad no existe el Saber sino diferentes saberes, diferentes tipos de discurso que tienen entre sí diferentes relaciones; una episteme, una formación discursiva, etc., son sistemas de dispersión.

Las críticas acerca del carácter “totalitario” de la postura foucaultiana son un poco injustas pues, ya desde la “Introducción” a la “Segunda parte” del libro *Historia de la locura*, Foucault decía que “la conciencia de la locura, al menos en la cultura europea, nunca ha sido un hecho macizo, que forme un bloque y se metamorfosee como un conjunto homogéneo” sino que “surge simultáneamente en puntos múltiples, formando una constelación que se desplaza poco a poco, trasforma su diseño y cuya figura oculta, quizás, el enigma de una verdad”; y Foucault decía también “pero, después de todo, ¿qué forma de saber es bastante singular, esotérico o regional para no ser dado nunca más que en un punto, y en una formulación única?” (HL, t I, p. 257). Lo que nos decía Foucault en los textos anteriores es que la “conciencia” o la “experiencia” de la locura no es un fenómeno único y homogéneo sino que “se encuentra dispersa” (HL, t I, p. 274).

Pero es solamente “un poco (y no totalmente) injusto”, ya que en *Las palabras y las cosas* podemos leer lo siguiente: “en una cultura y en un momento dado, no hay nunca más que una episteme, que define las condiciones de posibilidad de todo saber” (MC, p. 179, PC, p. 166). Lo que dice Foucault en esta cita es claro, aunque después lo haya negado: “en una cultura y en un momento dado, no hay más que una episteme”. Foucault no debió haber dicho esto, pero el caso es que lo hizo, sin embargo, afortunadamente no dijo únicamente eso¹⁰⁸.

Si Foucault siempre hubiera dicho eso habría que considerarlo sin ninguna consideración como un estructuralista, como un eleatista, como un ideólogo del sistema, etc., pero, afortunadamente (para quienes buscan en el trabajo foucaultiano algo valioso) o desafortunadamente (para quienes no les gusta leer o les gusta siempre tener la razón) Foucault no siempre dijo eso y dijo algo más que eso.

En *La arqueología del saber* Foucault nos dice lo que no es la episteme y lo que no quiso decir al hablar de ella: “algo como una visión del mundo, una tajada de historia común a todos los conocimientos, y que impondría a cada uno las mismas normas y los mismos postulados, un estado general de la razón, una cierta estructura del pensamiento de la cual no sabrían escapar los hombres de una época -una gran legislación escrita de una vez por todas por una mano anónima-”; “una forma de conocimiento o un tipo de racionalidad que atravesaría las ciencias más variadas, manifestando la unidad soberana de un sujeto o de una época” (AS, p. 250, Tr., p. 323). También nos dice que al hablar de “episteme” no quiso decir que “a partir de cierto momento y durante y cierto tiempo, todo el mundo pensó de la misma manera, a pesar de las diferencias de superficie, diría lo mismo, a través de un vocabulario polimorfo y produciría una especie de gran discurso que podría correr indiferente en todos los sentidos” (AS, p. 194, Tr., p. 249)¹⁰⁹.

En *La arqueología del saber* también dice que la “arqueología” es “un análisis comparativo que no está destinado a reducir la diversidad de los discursos y a dibujar la unidad que debe totalizarlas, sino que está destinado a repartir su diversidad en figuras diferentes. La comparación arqueológica no es un

¹⁰⁷ En *La arqueología del saber* Foucault también aclara: “decir que una formación discursiva substituye a otra no es decir que todo un mundo de objetos, de enunciados, de conceptos, de elecciones teóricas absolutamente nuevas surge totalmente organizado”, pues se puede producir “una transformación general de las relaciones pero que no altera forzosamente todos los elementos” (AS, p. 226, Tr., pp. 290-291).

¹⁰⁸ En una entrevista de 1966, “Entretien avec Madeleine Chapsal”, que ya he citado antes (y que podría citar cuantas veces quisiera para tratar de probar que Foucault siempre fue estructuralista) también habla de una forma “estructuralista”. En *La arqueología del saber* Foucault reconoce que en *Las palabras y las cosas* “la ausencia de un equipaje metodológico ha podido hacer creer en los análisis en términos de totalidades culturales” (AS, p. 27, Tr., p. 27).

¹⁰⁹ En *La arqueología del saber* también dice que las positividades “no caracterizan las formas del conocimiento -ya sean condiciones *a priori* y necesarias o formas de racionalidad que han podido ser sucesivamente puestas en acción en la historia”, “no definen el estado de conocimiento en un momento dado del tiempo” y “no establecen el balance de lo que, desde ese momento, hubiese podido ser demostrado y tomar un estatuto adquirido de manera definitiva, el balance de lo que, en cambio, era aceptado sin prueba ni demostración suficiente, o de lo que era admitido como creencia común o requerido por la fuerza de la imaginación” (AS, pp. 236-237, Tr., p. 304-305).

efecto uniformador sino multiplicador” (AS, p. 209, Tr., p. 268). Así, una formación discursiva es “un espacio de disensiones múltiples; es un conjunto de oposiciones diferentes de las que hay que describir los niveles y los papeles” (AS, p. 203, Tr., p. 262). Foucault dice que “el horizonte al que se dirige la arqueología no es, por lo tanto, *una* ciencia, *una* racionalidad, *una* mentalidad, *una* cultura” (AS, pp. 208-209, Tr., p. 268); ella “debe dar cuenta de los enunciados, en su dispersión... en su simultaneidad que no es unificable” (AS, p. 168, Tr., p. 217).

En “Titres et travaux” de 1969 (texto en el que Foucault presenta su candidatura para el Collège de France y en que propone la creación de una cátedra sobre “La historia de los sistemas de pensamiento”) Foucault dice que “no se trata, en modo alguno, de determinar el sistema de pensamiento definitivo de una época, o algo así como su ‘visión del mundo’”, pues el saber “en una época dada, tiene formas y dominios muy específicos” por tanto, “se le puede descomponer en diversos sistemas de pensamiento” y se trata “respetar los diferentes conjuntos que son portadores cada uno de un tipo de saber particular” y “que forman así configuraciones a la vez estables y susceptibles de transformación. Se trata también de definir entre esos diferentes dominios las relaciones de conflicto, de vecindad y de intercambio”. Así “los sistemas de pensamiento” de los que habla Foucault, “son formas en las cuales, en una época dada, los saberes se singularizan, toman su equilibrio y entran en comunicación” (DyE, t I, p. 846, Tr., p. 428).

Con lo anterior no pretendo haber acallado por completo a todas las críticas, pero por lo menos sí espero haber sembrado la duda en el lector acerca de que las cosas no son tan simples, tan simplonas, como quieren creer o como quisieran que fueran los críticos.

7. El saber y la ciencia

Desde la presentación de este capítulo dije que el saber es diferente de la ciencia, y que, por tanto, el enfoque foucaultiano es diferente al de las disciplinas que estudian de manera preferente a la ciencia, pero es necesario explicar, precisar y aclarar cuáles son esas diferencias y relaciones.

Otro de los mitos que existen sobre la filosofía foucaultiana (además de los que ya le mencionado) es que ella se desinteresó por completo, por diversas razones, de la ciencia, pues, su objeto de estudio es el “saber” y este es lo pre-científico, lo pseudo-científico, lo para-científico, lo anti-científico o, en todo caso, lo no-científico.

Lo que dice Foucault, dirá alguien, quizá sea cierto respecto del saber (definido como lo no-científico), pero no lo es y no lo puede ser sobre la ciencia (el verdadero conocimiento) y es un error la generalización que hace Foucault de lo que es únicamente válido respecto de los “saberes” hacia las “ciencias”.

Foucault, en realidad, nunca estudió las ciencias, por mucho estudio a las sospechosas “ciencias humanas” (que en realidad no son ciencias), pero nunca a las *verdaderas* ciencias, como la física y las matemáticas. No las estudió por su falta de capacidad para ello, porque su estudio es más difícil y porque sus tesis no serían válidas respecto de ellas.

El trabajo foucaultiano no es, en efecto, sino una “arqueología del saber”, es decir, un trabajo histórico que busca desenterrar los saberes del pasado, saberes que fueron abandonados, olvidados, debido a que fueron superados por la ciencia; no es sino una “genealogía del saber”, es decir, una historia sobre la manera en que la política ha influido en el conocimiento produciendo ideologías; pero no es, nunca lo será y nunca debe ser confundido, con una verdadera filosofía e historia de la ciencia ni tiene nada que ver con ellas.

Y si la filosofía foucaultiana no nos dice nada sobre la ciencia, entonces lo que dice puede ser interesante pero solamente como curiosidad histórica, y nunca como algo con valor filosófico, pues la verdadera filosofía sí se ocupa de la ciencia y se despreocupa del saber, de la doxa; efectivamente, si la filosofía de la ciencia se ocupa de la doxa es para distinguirla de la ciencia, para evitar que se las confunda, para establecer un criterio de demarcación entre ellas.

La filosofía foucaultiana, por el contrario, quiere reducir todo conocimiento al saber, a la doxa; se olvida de las diferencias que existen entre los distintos conocimientos: se olvida de su contenido de verdad, del tipo de justificación que los sostiene, de su grado de formalización, de su carácter empírico, etc. (a ella solamente le interesa mostrar que en una época existe un único Saber que domina todo, que ese Saber es la condición de posibilidad de todo el conocimiento y que hace que todo el conocimiento de una época y de una sociedad sea, en el fondo, lo mismo...). Para la filosofía foucaultiana “explicar” las ciencias se limita a descubrir la Estructura de la cual son manifestaciones o expresiones.

Y la filosofía foucaultiana hace eso porque le conviene y lo necesita: si no existe verdadera ciencia, si ni siquiera existe conocimiento verdadero y justificado, sino que todo es saber, si todo es

igualmente no verdadero y no justificado, entonces su propio discurso se ve protegido contra cualquier objeción en contra de su carácter no científico o de su falta de verdad y de justificación.

La filosofía foucaultiana nos dice que no existe la ciencia y que todo es saber, porque ella no es una ciencia (a pesar de que intenta hacer historia, a pesar de que pretende haber inventado ciencias nuevas: la “arqueología” y la “genealogía”) y nos dice que no existe conocimiento verdadero y justificado (incluso nos dice que no existe verdad y que todo está igualmente injustificado: todo es relativo, luego entonces nada es nada) porque no nos proporciona un conocimiento ni verdadero ni justificado (sus historias son puras fantasías, puros ejercicios literarios).

Foucault se desinteresa del problema de si los saberes que estudia son verdaderos porque sabe que son falsos y que no están justificados y sabe que han sido superados por la ciencia actual; la pregunta es, si esto es así, ¿de qué sirve hacer y conocer la historia de esos saberes falsos, superados, etc., por la ciencia actual?, ¿no sería mejor estudiar a la ciencia actual, es decir, al conocimiento que sí es verdadero y que sí está justificado?

Los anteriores cuestionamientos parecen definitivos; el problema es el de si son ciertos; es decir, si realmente la filosofía foucaultiana hizo o pretendió hacer eso.

Y este asunto no podrá resolverse oponiendo una nueva interpretación, diferente a las existentes, sino, perdón por ser positivista por un momento, solamente citando textos foucaultianos y después interpretándolos.

Si antes he mostrado que la filosofía foucaultiana nos dice que un problema fundamental para nuestra sociedad y para nuestra cultura es el de la verdad; si también he mostrado que nos dice que el problema de la verdad es el problema fundamental de la filosofía y, en consecuencia, de ella misma; ahora trataré de mostrar que la filosofía foucaultiana lejos de desinteresarse de la ciencia, lejos de decir que no existe o que todo es parte de un saber informe, sí la estudió y trató de explicarla; ciertamente su explicación no es igual a las explicaciones tradicionales ni su enfoque es el mismo al de la filosofía de la ciencia, pero no por ello es inválido.

En *Las palabras y las cosas* Foucault, dice que un problema “fundamental” para su trabajo es “la forma de positividad propia de las ciencias”, es decir, “los conceptos en torno a los cuales se organizan, el tipo de racionalidad al que se refieren y por medio del cual tratan de construirse como saber” (MC, p. 367, PC, p. 345). Foucault habla aquí principalmente de un estudio “interno” de la ciencia.

En “Réponse à une question” texto de 1968, antecedente de *La arqueología del saber*, Foucault dice que su objetivo es y ha sido hasta ese momento “determinar, en sus dimensiones diversas, lo que ha debido ser en Europa, desde el siglo XVII, el modo de existencia del discurso y singularmente, los discursos científicos (sus reglas de formación, sus condiciones, sus dependencias, sus condiciones, sus transformaciones), para que se constituya un saber como hoy es el nuestro” (DyE, t I, p. 694, VyS, p. 72)¹¹⁰. Recordemos que en ese texto Foucault intenta explicar y justificar lo que hizo en sus trabajos anteriores y lo que se propone hacer en los posteriores, por lo cual las afirmaciones anteriores cobran más peso.

Foucault también nos dice en *La arqueología del saber* (libro que supuestamente tiene como objeto exclusivo de estudio al “saber” y tiene como fin demostrar que la ciencia no existe) que, aunque “la arqueología encuentra el punto de equilibrio en el análisis del saber”, “la arqueología recorre el eje práctica discursiva-saber-ciencia”, (AS, p. 239, Tr., p. 307). Foucault dice también que “en casi todas sus dimensiones y en casi todas sus aristas, la empresa (*la suya*) tiene relación con las ciencias, con los análisis de tipo científico, o con la teorías que responden a criterios de rigor. Ella tiene, en principio, relación con las ciencias que se constituyen y establecen sus normas en el sistema arqueológico descrito: son estas para ella otras ciencias-objeto. Tiene relación también con las formas científicas de análisis a las que distingue sea por el nivel sea por el dominio, sea por los métodos” (AS, p. 269, Tr., p. 346).

La filosofía foucaultiana busca cómo se han constituido las ciencias a partir de los saberes o de las prácticas discursivas: no reduce todo a los mismo, sino que distingue y relaciona a las distintas formas de conocimiento. Efectivamente, nos Foucault nos dice que el objeto de estudio de su trabajo “son las prácticas discursivas en la medida en la que dan lugar a un saber, y en la que ese saber toma el estatuto y el papel de ciencia”. La filosofía foucaultiana trata de mostrar “cómo la instauración de una ciencia y eventualmente su paso a la formalización, puede haber encontrado su posibilidad y sus incidencias en una formación discursiva, y en las modificaciones de su positividad” (AS, pp. 248-249, Tr., p. 321).

¹¹⁰ En “Sur l’archéologie des sciences” Foucault dice que “lo que la arqueología del saber pone fuera de circulación, no es la posibilidad de las diversas descripciones a las que puede dar lugar el discurso científico; es, más bien, el tema general del ‘conocimiento’ (DyE, t I, p. 730).

Las citas anteriores dejan en claro varias cosas: en efecto, el objeto de estudio principal de la ontología histórica de la verdad es el saber, pero el saber no es lo no-científico, sino que es la condición de existencia de la ciencia; el saber y la ciencia son diferentes, pero están relacionados; y la filosofía foucaultiana se interesa particularmente por la manera en que los saberes dan lugar a las ciencias. En resumen, la ciencia existe para la filosofía foucaultiana y para ella es diferente del saber.

Y en realidad, como ha sucedido en otros casos, podría citar más textos, no solamente textos raros, desconocidos, sino pertenecientes a los grandes libros, a las famosas historias foucaultianas (que supuestamente todos los intérpretes y críticos han leído o deberían haber leído), en los que Foucault dice, claramente y sin lugar a dudas, que el estudio de la ciencia es uno de sus intereses fundamentales.

En este apartado hablaré de las relaciones entre la ciencia y el saber, entre el enfoque foucaultiano y el de las disciplinas que estudian a la ciencia ¹¹¹.

a) El saber como condición de existencia de la ciencia (y de las disciplinas que la estudian)

Al hablar de la historia de las ideas y de sus diferencias respecto de la propuesta foucaultiana señalé que según Foucault la diferencia entre ellas es el nivel en el que se sitúan: la historia de las ideas al nivel de las representaciones y de sus relaciones; la filosofía foucaultiana al nivel de las condiciones que hacen que existan esas representaciones, es decir, al nivel del “saber” y que, en ese sentido, el saber es la condición de existencia de las “ideas” que estudia la historia de las ideas.

Pues bien, la filosofía foucaultiana nos dice que el nivel del saber también es la condición de las disciplinas que estudian a las ciencias: la epistemología, la filosofía de la ciencia o la historia de las ciencias.

La ontología histórica de la verdad no es, o no pretende ser, una nueva historia de las ideas (mejor a las anteriores) ni una nueva teoría del conocimiento o de la ciencia, sino una historia de las condiciones que hacen existir a esa historia y a esas teorías.

En *Las palabras y las cosas* dice Foucault que “la arqueología del saber”, que aquí entendemos como uno de los nombres de la ontología histórica del saber, descubre “un suelo común” en donde “la historia de las ciencias figura como un efecto de superficie” (MC, p. 221, PC, p. 206). La arqueología puede dar cuenta, dice Foucault, de la “existencia” de los saberes pero también puede liberar “un espacio sin fisuras donde la historia de las ciencias” podrá comenzar “sus retozos” (MC, p. 221, PC, p. 207). Foucault aclara que eso no quiere decir que se pueda dejar de lado a la historia de las ciencias “sino que una reflexión sobre lo histórico de un saber no puede contentarse con seguir a través del tiempo la hilera de los conocimientos” (MC, p. 221, PC, p. 206).

Por lo anterior se entiende que no se puede exigir que las descripciones de la ontología histórica foucaultiana sean equivalentes a una historia de los conocimientos, o a una génesis de la racionalidad o a la epistemología de la ciencia (DyE, t I, p. 723, Tr., p. 258); pero, Foucault aclara que “hacer surgir el saber como dimensión específica no es rechazar los diversos análisis de la ciencia, es desplegar, lo más ampliamente posible, el espacio en el que ellos se pueden alojar” (DyE, t I, p. 725, Tr., p. 262-263).

La relación entre el saber y la ciencia es de condicionamiento de la primera respecto de la segunda, no de una precedencia temporal ni de una superioridad epistemológica. Las positividades (otro nombre para el saber) “son aquello a partir de lo cual se edifican las proposiciones coherentes (o no), se desarrollan las descripciones más o menos exactas, se efectúan las verificaciones, se despliegan las teorías. Forman lo previo de lo que se revelará o funcionará como un conocimiento o una ilusión o un error denunciado, una adquisición definitiva o un obstáculo superado”; las positividades son algo “previo”, pero no son “preconocimiento”, sino uno de los elementos necesarios para que se constituya una ciencia (AS, p. 237, Tr. p. 305) ¹¹².

¹¹¹ En los apartados anteriores he tratado de aclarar qué entiende la filosofía foucaultiana por “saber”, pero eso no puede ser comprendido cabalmente si no se compara ese concepto con el de “ciencia”; pero anticipo que el saber no es lo “no-científico” (lo pre-científico, lo pseudo-científico, lo para-científico, etc.), no es la doxa o la ideología frente al conocimiento, sino que es la condición de existencia de lo científico.

¹¹² En la “Discussion” a su texto “La situation de Cuvier dans l’histoire de la biologie” de 1969, Foucault habla de la “epistemografía” (*épistémographie*), “es decir, la descripción de los discursos que en una sociedad, en un momento dado, han funcionado y han sido institucionalizados como discursos científicos”. Esta definición de la “epistemografía” en poco se diferencia de la definición foucaultiana de “arqueología”, pero, por las características o niveles que señala en la misma, es claro que es diferente de ella y que se asemeja más a la epistemología o a la filosofía de la ciencia.

La epistemografía tendría varios niveles: 1) “epistemonómico” (*épistémonomique*) que sería “el señalamiento de los controles epistemológicos interiores de un discurso científico ejerce sobre sí mismo”; 2) “epistemocrítico” (*épistémocritique*) que sería “el análisis que se hace en términos de verdad y de errores, ella pregunta a todo enunciado que, en una época dado, ha funcionado y ha sido institucionalizado como científico, si era verdadero o falso. Ella analiza los procedimientos experimentales que han sido utilizados para validar ese enunciado. Ella juzga las coherencias que se pueden

Foucault nos dice que su trabajo se sitúa a un nivel diferente al de la filosofía de la ciencia, pues su objeto de estudio no son las ciencias propiamente dichas, sino el saber y el saber es la condición de existencia de la historia de la ciencia. En efecto, Foucault dice en *El orden del discurso* que “las grandes mutaciones científicas pueden quizá leerse a veces como las consecuencias de un descubrimiento, pero ellas pueden leerse también como la aparición de formas nuevas en la voluntad de saber” (OD, p. 19).

En “Entrevista a Michel Foucault” Foucault dice que “las transformaciones lentas... han roto no solamente con las proposiciones verdaderas que han podido ser formuladas hasta entonces, sino más profundamente, son las maneras de ver, con todo el conjunto de prácticas que sirven de soporte a la (ciencia)” y aclara que “no se trata simplemente de nuevos descubrimientos; es un nuevo régimen en el discurso y el saber” (DyE, t III, p. 143, MP, p. 175)¹¹³.

La filosofía foucaultiana pretende describir y analizar la región que hace que exista la ciencia y las disciplinas que la estudian, pero objetará alguien: ¿por qué tiene esa pretensión?, ¿por qué pretende ser una meta-disciplina?, ¿quiere decir con ello que es mejor, más verdadera, superior a las otras disciplinas?, ¿pretende sustituir a esas disciplinas o pretende incluso que desaparezcan?

La filosofía foucaultiana da cuenta de aquello que permite que exista la ciencia, lo que explica su emergencia, su permanencia, sus relaciones y sus transformaciones: el saber. El saber da cuenta de la estructura interna de la ciencia pero también de sus relaciones con otras ciencias y con otras prácticas y condiciones sociales que la han hecho nacer. La filosofía foucaultiana no tiene pretensiones de sustituir a las disciplinas existentes, pues su nivel y su objeto de estudio es diferente al de ellas.

b) La ciencia y el saber

Como ya dije uno de los mitos que existen sobre la filosofía foucaultiana es que ella se desinteresó por completo de la ciencia por interesarse exclusivamente en el saber. Según este mito para la filosofía foucaultiana no existe la ciencia y para ella no existen diferencias entre la ciencia y otros tipos de conocimiento, pues todos son igualmente no verdaderos y no justificados: para ella solamente existe “saber” y el saber no es ni verdadero ni racional en sí mismo (no hay nada que sea “en sí mismo”), sino que simplemente es.

En *La arqueología del saber*, precisamente, Foucault plantea el problema de que si se entiende por “disciplinas” el “conjunto de enunciados que toman prestada su organización a los modelos científicos”, entonces se le puede objetar que “la arqueología describe disciplinas que no son efectivamente ciencias” (AS, p. 233, Tr. p. 299): “¿acaso la arqueología, bajo los términos un poco raros de ‘formación discursiva’ y de ‘positividad’, no describe simplemente las pseudo-ciencias... las ciencias en estado prehistórico... o las ciencias enteramente penetradas por la ideología? (AS, pp. 232-233, Tr. pp. 298-299).

detectar entre diferentes afirmaciones y diferentes aserciones”, lo que se puede hoy, afirmar como verdadero; 3) “epistemológico” (*épistémologique*) que sería “el análisis de las estructuras teóricas, de un discurso científico, el análisis del material conceptual, el análisis de los campos de aplicación de los conceptos y de las reglas de uso de esos conceptos” (DyE, t II, p. 28). Ninguno de esos niveles son los que le interesan a Foucault, aunque no los excluye o rechaza.

Todos esos niveles nos refieren a un análisis interno del saber o de la ciencia: de su estructura, de sus reglas, de sus procedimientos, así como acerca de lo que era considerado en una época como verdadero o falso.

El nivel de análisis en que se sitúa Foucault es, en cambio, “el análisis de transformaciones de los campos de saber” pero “modificaciones que no son simplemente modificaciones de objetos, de conceptos y de las teorías sino la modificación de las reglas según las cuales... (se) han formado los objetos, definido los conceptos, constituido las teorías” (DyE, t II, p. 29)

¹¹² Foucault dice, en ese mismo texto, que el nivel en el que se sitúa “no es el de las concepciones, las teorías, es el de las operaciones a partir de las cuales, en un discurso científico, los objetos pueden ser puestos en marcha y las teorías pueden ser constituidas” (DyE, t II, p. 58).

La filosofía foucaultiana se pregunta por las reglas, las operaciones y las transformaciones que permiten la constitución de los objetos y teorías científicas, las cuales son estudiadas por las disciplinas como la filosofía o la historia de la ciencia.

¹¹³ “Introduction by Michel Foucault” de 1978 Foucault dice que “no se puede, en la historia de las ciencias, tomar a la verdad como adquirida, no se puede sino hacer la economía de la relación con lo verdadero y la oposición verdadero-falso. Es esta referencia con lo verdadero-falso lo que da a esta historia su especificidad y su importancia” y que se trata de “hacer de los ‘discursos verídicos’, es decir, de los discursos que se rectifican, se corrigen, y operan sobre sí mismos todo un trabajo de elaboración finalizada en la tarea de ‘decir la verdad’”. Pues “el vínculo histórico que los diferentes momentos de una ciencia pueden tener los unos con los otros tiene, necesariamente, esta forma de discontinuidad que constituyen las reorganizaciones; la puesta al día de nuevos fundamentos, los cambios de escala, el pasaje de un nuevo tipo de objetos”. En efecto, “el error no es el eliminado por la fuerza sorda de una verdad que poco a poco saldría de las sombras sino por la formación de una nueva forma de ‘decir la verdad’” (DyE, t III, p. 435, Tr., p. 205).

Es verdad que el objeto de estudio de la filosofía foucaultiana es el “saber” y no la “ciencia”, pero eso no quiere decir que afirma que la segunda no existe o que es lo mismo que lo primero. Lo que sí afirma la filosofía foucaultiana es que el saber no es un conocimiento pre-científico, pseudo-científico, etc.

La ciencia existe, nos dice la filosofía foucaultiana, pero también existe el saber, y la primera existe por el segundo; sin embargo, el segundo no es inferior respecto de la primera.

Un concepto fundamental para entender la posición foucaultiana es el de “positividad” o el de “efectividad”. En efecto, la filosofía foucaultiana no se pregunta por lo que podría o debería ser el saber sino por lo que es y ha sido efectivamente, por lo positivo precisamente¹¹⁴.

La filosofía foucaultiana rechaza, pues, los análisis que pretenden juzgar, de manera presentista y retrospectiva, a los conocimientos del pasado por medio de la ciencia actual o que intentan determinar si los conocimientos del pasado pueden ser considerados como científicos o no juzgados por medio de los parámetros actuales. La filosofía foucaultiana nos dice que no porque algo no sea científico por ello es una simple ilusión, pues científico o no de todas formas tiene una existencia efectiva (es decir, una estructura interna, una serie de relaciones con otros conocimientos y con otras prácticas y condiciones sociales e históricas); la filosofía foucaultiana nos dice también que para entender a una época o una sociedad, o para entender a la ciencia misma, no podemos ni debemos limitarnos únicamente al estudio de las ciencias sino que debemos considerar a todo el saber, el cual es la condición de existencia de todas las figuras epistemológicas, entre las que se encuentran incluidas las ciencias.

En *Las palabras y las cosas* Foucault dice, precisamente, que “si desde el punto de vista de la racionalidad de los conocimientos, se puede muy bien hablar de prehistoria, sobre la positividades no se puede hablar más que de historia simplemente” (MC, p. 232, PC, p. 216). Foucault nos dice aquí que aunque los conocimientos del pasado pueden resultar falsos o injustificados desde el punto de vista de los conocimientos actuales, no obstante, ello no significa que sean meras fantasías, ilusiones, etc., pues no por ello dejan de tener una existencia efectiva y una historia propia.

Pero lo anterior no implica que la filosofía foucaultiana desconozca o pretenda borrar las diferencias entre la ciencia y el resto de los conocimientos; por el contrario intenta distinguirlos de manera rigurosa.

En *Las palabras y las cosas* Foucault habla de que hay que distinguir tres cosas: 1) “temas con pretensiones científicas que pueden encontrarse en el nivel de las opiniones y que no forman parte... de una red epistemológica de una cultura”; 2) “figuras epistemológicas cuyo dibujo, posición y funcionamiento puede ser restituidos en su positividad por un análisis arqueológico; y a su vez, pueden obedecer a dos grandes organizaciones diferentes: las unas presentan los caracteres de objetividad y de sistematicidad que permiten definirlos como ciencias; las otras no responden a estos criterios, es decir, su forma de coherencia y su relación con sus objetos están determinadas por su sola positividad. Estas bien pueden no poseer los criterios formales de un conocimiento: pertenecen, sin embargo, al dominio posible del saber. Sería, pues, igualmente vano e injusto el analizarlas como fenómenos de opinión o el confrontarlas por medio de la historia o de la crítica con las formaciones propiamente científicas; sería aún más absurdo el tratarlas como una combinación que mezclaría de acuerdo con proporciones variables ‘elementos racionales’ y otros que no lo serían. Es necesario reemplazarlas al nivel de la positividad que las hace posible y que determina necesariamente su forma. Así pues, la arqueología tiene dos tareas con respecto de ellas: determinar la manera en que se disponen en la episteme en la que están enraizadas; mostrar también en qué se diferencia radicalmente su configuración de la de las ciencias en sentido estricto. Esta configuración que le es particular no debe ser tratada como un fenómeno negativo: no es la presencia de un obstáculo, no es la deficiencia interna lo que las hace fracasar en el umbral de las formas

¹¹⁴ En *La arqueología del saber* Foucault plantea esta cuestión a propósito de los enunciados, pero lo que dice es también válido para los conjuntos de enunciados y para el saber en general. La arqueología, en efecto, “trata de tomar al enunciado en la estrechez y singularidad de su acontecimiento; determinar las condiciones de su existencia, fijar de la manera más exacta sus límites, establecer sus correlaciones con otros enunciados que pueden estar ligados a él, mostrar qué otras formas de enunciación excluye”; en efecto, “se debe mostrar por qué no podría ser otro de lo que era, en qué es excluyente de lo demás, cómo toma, en medio de los otros y en relación a ellos, un lugar que ningún otro podría ocupar. La cuestión propia de tal análisis se podría formular así: ¿qué es, pues, esa singularidad, que sale a la luz en lo que se dice, y en ninguna otra parte?” (AS, p. 40, Tr., p. 44). La cuestión que plantea “la descripción de los acontecimientos del discurso” es “¿cómo es que tal enunciado ha aparecido y ningún otro en sus lugar?”. Lo anterior es debido a que “el campo de los acontecimientos discursivos... es el conjunto siempre finito y actualmente limitado de las únicas secuencias lingüísticas que han sido formuladas; pueden muy bien ser innumerables, pueden bien, por su masa, sobrepasar toda capacidad de registro, de memoria o de lectura; constituyen, sin embargo, un conjunto finito” (AS, p. 39, Tr., p. 44).

científicas. Constituyen en su figura propia, el lado de las ciencias y sobre el mismo suelo arqueológico, otras configuraciones del saber” (MC, pp. 376-377, PC, p. 354-355).

Foucault distingue, en *Las palabras y las cosas*, los “temas con pretensiones científicas” y las “figuras epistemológicas”; los primeros no forman parte, si no es como efectos superficiales, de la red epistemológica de una cultura (ellos son estudiados por la historia de las ideas, como fenómenos de opinión); en cambio las segundas tienen una positividad, es decir, responden a una serie de condiciones de existencia, tienen una estructura propia, mantienen relaciones con otras positividades y otras prácticas y con las condiciones sociales e históricas. Son estas últimas las que estudia la filosofía foucaultiana. Ahora bien, dentro de las “figuras epistemológicas”, dentro de las “positividades”, Foucault distingue entre las que presentan características de científicidad (sistematicidad, objetividad y otros criterios “formales”) y las que no lo hacen. Pero el hecho de que esas “figuras epistemológicas” no sean ciencias no significa, nos recuerda Foucault, que deban ser estudiados como meros fenómenos de opinión o que tengan que ser juzgadas por medio de la ciencia, sino que lo que hay que hacer es analizar su existencia misma como parte de una red epistemológica o de un saber, al que también pertenecen las ciencias.

Como se sabe, una tesis (sin duda discutible, aunque justificable) de la filosofía foucaultiana es que las “ciencias humanas” no son ciencias, es decir, el problema no es que sean falsas-ciencias o seudo-ciencias sino simplemente que no son ciencias y no pueden serlo por razones que tienen que ver con la configuración epistemológica del saber moderno ¹¹⁵.

En el libro anterior Foucault también habla de las “ciencias humanas” como “cuerpos de conocimiento”, pero en seguida aclara que “quizá esta palabra misma sea demasiado fuerte: digamos, para ser más neutros... (un) conjunto de discursos” (MC, p. 355, PC, p. 334).

Foucault dice que “si es verdad que toda ciencia, sea la que fuere, al ser interrogada en el nivel arqueológico y cuando se trata de desencallar el suelo de su positividad, revela siempre la configuración epistemológica que la ha hecho posible, en cambio, toda configuración epistemológica, aunque cuando sea perfectamente asignable en su posición, puede muy bien no ser una ciencia; pero no por este hecho se reduce a una impostura”. Por lo anterior, Foucault dice que “se mide por ello cuán vanas y ociosas son todas las molestas discusiones para saber si tales conocimientos pueden ser llamadas ciencias en realidad y a qué condiciones deberán sujetarse para convertirse en tales” (MC, p. 376, PC, p. 354).

En este momento no nos debe interesar tanto si lo que dice Foucault sobre las ciencias humanas es cierto sino, más bien, que Foucault distingue entre lo que es una “positividad” y lo que es una “ciencia” y que nos dice que no porque algo sea lo primero necesariamente es lo segundo.

En “Sur l’archéologie des sciences” Foucault dice que la unidad de una formación discursiva o de una positividad “no es de ninguna manera la unidad de una ciencia o de un conjunto de conocimientos intentando darse un estatuto científico. Es una unidad compleja: no se le pueden aplicar los criterios por los cuales podemos -al menos creemos poder- distinguir una ciencia de otra... una ciencia más elaborada de una ciencia que lo es menos... un discurso verdaderamente científico... de una simple codificación de la experiencia, una verdadera ciencia... de una ciencia que en realidad no lo es”. El saber no es “ni una ciencia verdadera ni una falsa, aunque en nombre de criterios contemporáneos podamos tener el derecho de reconocer como verdaderos algunos de sus enunciados y como falsos algunos otros” (DyE, t I, p. 722, Tr., p. 257). Foucault también dice que “las formaciones discursivas no son, pues, ni creencias actuales en vías de gestación ni ciencias antes reconocidas como tales, después caídas en desuso y abandonadas en

¹¹⁵ No voy a discutir aquí esta tesis, sino que lo que me interesa es, más bien, mostrar que la filosofía foucaultiana intenta distinguir entre lo científico y lo que no lo es y trata de explicar por qué las “ciencias humanas” no es en realidad ciencias y por qué no lo pueden ser.

En *Las palabras y las cosas* Foucault dice que las ciencias humanas forman parte de la episteme moderna, “pero decir que forman parte del campo epistemológico significa tan solo que su positividad está enraizada en él, que allí encuentra su condición de existencia, que, por tanto, no son únicamente ilusiones, quimeras, seudocientíficas, motivados en el nivel de las opiniones, de los intereses de las creencias, que son lo que otros llaman, usando un nombre caprichoso, “ideologías” (MC, p. 376, PC, p. 354). Foucault dice que “las ciencias humanas, dibujan, cuando se les hace el análisis arqueológico, configuraciones perfectamente positivas; pero desde el momento en que se determinan estas configuraciones y la manera en que están dispuestas en la episteme moderna, se comprende por qué no pueden ser ciencias: en efecto, lo que las hace posibles es una cierta situación de vecindad con respecto a la biología, la economía y a la filología (o la lingüística); no existen sino en la medida en que se alojan al lado de estas o más bien debajo, en su espacio de proyección”. Las ciencias humanas se basan únicamente en la “trasferencia de modelos exteriores” ¹¹⁵, ellas no son falsas ciencias, sino que “no son ciencias en modo alguno” (MC, pp. 377-378, PC, p. 355).

Las “ciencias humanas” tienen una positividad, un lugar en la configuración epistemológica moderna, pero ese hecho no las convierte en ciencias. La filosofía foucaultiana pretende dar cuenta tanto de las ciencias como de las figuras epistemológicas que no son ciencias, pues las condiciones de existencia de ambas es el saber.

función de las exigencias nuevas de nuestros criterios. Son unidades de una naturaleza y de un nivel diferente a lo que se llama hoy (o se ha podido llamar antes) una ciencia”, por lo cual “para caracterizarlas, la distinción de lo científico y de lo no-científico no es pertinente... la distinción de lo racional y de su contrario no es pertinente para describirlas” (DyE, t I, pp. 722-23, Tr. p. 257-258). Lo anterior explica por qué “el saber no se analiza en términos de conocimiento: ni la positividad en términos de racionalidad; ni la formación discursiva en términos de ciencia” (DyE, t I, p. 723, Tr., p. 258).

Foucault dice que “la posibilidad de una ciencia en su existencia histórica” y que ella está constituida por “un campo de conjuntos discursivos que no tienen ni el mismo estatuto ni el mismo recorte ni la misma organización ni el mismo funcionamiento que las ciencias a las cuales da lugar. No habría que ver en esos conjuntos discursivos una rapsodia de falsos conocimientos, de temas arcaicos, de figuras irracionales, que las ciencias en su soberanía desplazarían a la oscuridad de una prehistoria... en una palabra, el saber no es la ciencia en el desplazamiento sucesivo de sus estructuras internas, es el campo de su historia efectiva” (DyE, t I, p. 725, Tr., p. 261)¹¹⁶.

En *La arqueología del saber* Foucault se plantea precisamente el problema de “cuál es la relación entre la arqueología y el análisis de las ciencias” (AS, p. 232, Tr. p. 298) y dice que las ciencias “aparecen en el elemento de una formación discursiva y sobre el fondo del saber”. La pregunta que se plantea la filosofía foucaultiana es “¿cuál puede ser el lugar y el papel de una región de científicidad en el territorio arqueológico donde se dibuja? ¿Según qué orden y qué procedimientos se lleva a cabo la emergencia de una región de científicidad en una formación discursiva” (AS, p. 240, Tr. p. 309).

Foucault dice también que “en toda formación discursiva se encuentra una relación específica, entre ciencia y saber, y el análisis arqueológico, en lugar de definir entre ellos una relación de exclusión o de sustracción (buscando lo que en el saber se hurta y se resiste todavía a la ciencia, lo que en la ciencia está todavía comprometido con la vecindad y la influencia del saber), debe mostrar positivamente cómo la ciencia se inscribe y funciona en el elemento del saber” (AS, p. 241, Tr., p. 310-311); pero Foucault aclara igualmente que “es preciso distinguir con cuidado los dominios científicos y los territorios arqueológicos... su recorte y sus principios de organización son completamente distintos” (AS, p. 239, Tr. p. 308).

En efecto, “hay saberes que son independientes de la ciencia (que no son ni el esbozo histórico ni su reverso vivido), pero no hay saber sin una práctica discursiva definida; y toda práctica discursiva se define por el saber que forma” (AS, pp. 238-239, Tr., p. 307). Y lo importante es que “la práctica discursiva no coincide con al elaboración de la ciencia a la cual puede dar lugar; y el saber que forma no es ni el esbozo riguroso ni el subproducto cotidiano de una ciencia constituida” (AS, p. 240, Tr., p. 309).

Es importante y necesario aclarar, nos dice Foucault, que “las formaciones discursivas no son, pues, las ciencias futuras en el momento en el que, aún inconscientes de sí mismas, se constituyen silenciosamente: no están, de hecho, en un estado de subordinación teleológica en relación a la ortogénesis de las ciencias” (AS, p. 236, Tr. p. 303). La arqueología “no describe disciplinas” sino “positividades” (AS, p. 233, Tr. 299) y “las positividades no son simples duplicados de las disciplinas instituidas” ni son “el esbozo de ciencias futuras” ni “la proyección retrospectiva de las ciencias sobre su propio pasado” (AS, p. 234, Tr. p. 301). Lo anterior significa que “no se puede, por lo tanto, identificar las formaciones discursivas ni con las ciencias, ni con las disciplinas apenas científicas, ni con las figuras que dibujan de lejos las ciencias por venir, ni, en fin, las formas que excluye de entrada toda científicidad” (AS, p. 236, Tr. p. 304).

Frente a lo que plantea la tradición, la filosofía foucaultiana nos dice que “una vez constituida una ciencia... no disipa tampoco -para enviarlo a la prehistoria de los errores, de los prejuicios o de la imaginación- el saber que la rodea... el saber no es esa cantera epistemología que desaparecería en una ciencia que la consumaría. La ciencia se localiza en un campo de saber y en él juega un papel” (AS, p. 241, Tr., p. 310-311)¹¹⁷.

¹¹⁶ En “Sur l’archéologie des sciences” de 1968, Foucault dice que “el lugar de aparición y de despliegue de una ciencia no es esta ciencia misma repartida según una sucesión teleológica, ni un conjunto de prácticas mudas, o de determinaciones extrínsecas, sino el campo del saber, con el conjunto de relaciones que lo atraviesan” (DyE, t I, p. 726, Tr. p. 262); la aparición de una ciencia hay que buscarla “en el elemento del saber en donde se determinan las condiciones de aparición de una ciencia o al menos de un conjunto de discursos que acogen o reivindican los modelos de la científicidad” (DyE, t I, p. 725, Tr. p. 259).

¹¹⁷ En *La arqueología del saber* da la siguiente definición de “saber”: “conjunto de elementos formados de manera regular por una práctica discursiva y que son indispensables para la constitución de una ciencia, aunque no estén necesariamente destinados a darle lugar” (AS, p. 238, Tr. pp. 306-307)

El saber, nos dice Foucault en “Titres et travaux”, no se identifica con las ciencias ni es un conjunto de opiniones. En efecto, “entre la opinión y el conocimiento científico, se puede reconocer la existencia de un nivel particular, al que propongo llamar el del saber” (DyE, t I, p. 844, Tr. p. 425). Así será necesario admitir “unos dominios de saber que no podrían ser indentificados exactamente con las ciencias, sin ser, sin embargo, simples hábitos mentales” (DyE, t I, p. 843, Tr., p. 424).

En resumen, la filosofía foucaultiana no niega la existencia de la ciencia ni la identifica con el saber, sino que, por el contrario, los diferencia, pero no sin establecer, al mismo tiempo, sus relaciones; en concreto, nos dice que el saber es la condición de existencia de la ciencia y que no es un conocimiento pre-científico, pseudo-científico, etc.

c) La “definición” foucaultiana de ciencia

Un gran defecto de la postura foucaultiana es que, a pesar de que habla de la ciencia, nunca la define con claridad. Este defecto podría aminorarse apelando a argumentos historicistas: la filosofía foucaultiana -diría un foucaultiano incondicional- nos dice que no existe ciencia en sí, sino lo que es la ciencia depende de condiciones sociales e históricas que cambian constantemente; por tanto, no puede existir una definición única y definitiva de la ciencia y no se debe tratar de encontrarla sino que hay que conformarse con describir, dejando de lado toda definición previa, lo que ha sido en diferentes momentos y lugares sin esperar que eso se mantenga, pues lo que es considerado como científico en un momento y lugar no lo será en otro; no tiene sentido, entonces, preguntarse si una ciencia realmente lo ha sido...¹¹⁸

En efecto, en “Entrevista con Michel Foucault” de 1971 dice que “no existe una ciencia en sí. No existe una idea general o un orden general que pueda llamarse ciencia y que pueda autenticar no importa qué forma de discurso, en cuanto él accede a la norma así definida. La ciencia no es un ideal que atraviesa la historia y que sería encarnado sucesivamente”; pero en seguida dice que “la ciencia no tiene una la normatividad ni el funcionamiento efectivo como ciencia en una época dada más que según un cierto número de esquemas, de modelos, de valoraciones y de códigos: es un conjunto de discursos y de prácticas discursivas muy modestas, perfectamente fastidiosas y cotidianas, que se repiten sin cesar. Existe un Código de esos discursos, existen normas para esas prácticas a las cuales deben obedecer esos discursos y esas prácticas” (DyE, t II, p. 168). ¿Cuál es, entonces, ese “código”?

El hecho es que se define (no se puede no hacerlo) desde el presente y que cuando se habla de algo, por ejemplo de la ciencia, se habla de eso a partir de lo que es para nosotros, de lo que es actualmente. Es decir, que Foucault no tendría por qué decirnos, es cierto, qué es la ciencia en general, de manera necesaria y eterna, pero sí debería decirnos por lo menos cuál es la definición de ciencia de la que parte su trabajo, es decir, cuál es el criterio previo que supone antes de hacer una historia de la ciencia y que le permite distinguir lo que es científico de lo que no lo es. El hecho es que la filosofía foucaultiana supone (no puede no hacerlo) una definición de lo que es la ciencia; esa definición puede ser explícita o implícita, pero el hecho es que existe.

En *Tecnología del yo* Foucault señala que “para ser reconocido como discurso científico, el pensamiento debe obedecer a ciertos criterios” (TY, p. 149), lo cual es cierto, el problema es ¿cuáles son esos criterios?

En “The Subject and Power” dice que lo que le interesa investigar son los “modos de investigación que tratan de otorgarse a sí mismos el estatuto de ciencia” (SyP, p. 228). En la cita anterior Foucault parece adoptar una posición “neutral” respecto de la científicidad: no le interesa determinar si una ciencia realmente lo es sino que estudia modos de investigación que pretende ser científicos, que se “otorgan a sí mismas” ese estatuto. Lo anterior nos hace pensar en una “puesta entre paréntesis” de la científicidad de lo que se estudia.

En *Las palabras y las cosas* Foucault dice que “las ciencias llevan siempre consigo el proyecto, aunque sea lejano, de una puesta exhaustiva en orden; señalan siempre también hacia el descubrimiento de los elementos simples y de su comparación progresiva; y en su medio, son un cuadro, presentación de los

El saber dice Foucault en “Titres et travaux” tiene una doble función: 1) “es el lugar sin cesar movido de la constitución de la ciencia” y 2) “es el elemento de una casualidad compleja en la que se encuentra sumida la historia de las ciencias” (DyE, t I, p. 846, Tr., p. 428).

En *La arqueología del saber* define “episteme” como “el conjunto de relaciones que... en una época dada... dan lugar a las figuras epistemológicas; a las ciencias y eventualmente a los sistemas formalizados”. La episteme es lo que “hace posible la existencia de las figuras epistemológicas y de las ciencias” (AS, p. 251, Tr., pp. 223-224).

En la “Introduction” a un libro de Canguilhem dice que “no es la teoría general de todas las ciencias o de todo enunciado científico posible, ella es la investigación de la normatividad interna a las diferentes actividades científicas, tal como ellas han sido efectivamente puestas en obra (*practicadas*)” (DyE, t III, p. 436, Tr., p. 206).

conocimientos en un sistema contemporáneo de sí mismo” (PC, p. 80). Foucault está extrapolando aquí lo que es propio de las ciencias “clásicas”, de los siglos XVII y XVIII ¹¹⁹.

En “Sur l’archéologie des sciences” Foucault dice que “solo criterios formales pueden decidir sobre la cientificidad de una ciencia” (DyE, t I, p. 723, Tr., p. 259) y que “las condiciones de la ciencia como ciencia: son relativas a su dominio de objetos, al tipo de lenguaje que utiliza, a los conceptos de los que dispone o que busca establecer; definen las regla formales y semánticas que son requeridas para que un enunciado pueda pertenecer a esa ciencia: son constituidas sea por la ciencia en cuestión en la medida en la que plantea en sí misma sus propios normas, sea por otra ciencia en la medida en la que se le impone a la primera como modelo de formalización: de todas formas, esas condiciones de cientificidad son interiores al discurso científico en general pueden ser definidas por él” (DyE, t I, p. 724, Tr., p. 260). En la cita anterior Foucault dice que cada ciencia tiene ciertas condiciones de cientificidad pero que en general ellas tienen que ver con su objeto, su lenguaje y el tipo de conceptos que emplea, pero, principalmente, con ciertos “criterios formales”, pues todas las ciencias aspiran a “formalizarse”.

En *La arqueología del saber* dice que “solo pertenecen a un dominio científico las proposiciones que obedecen a ciertas reglas de construcción”, es decir, a cierta “sistematicidad” (AS, p. 239, Tr., p. 308). Esta “definición”, sorprendentemente, es semejante a las de los positivistas lógicos y tiene un marcado sesgo logicista, pues fueron los positivistas lógicos quienes hablaron de “reglas de formación”.

Foucault también dice en el libro anterior que en la ciencia “los acontecimientos discursivos parecen estar mejor ligados unos a otros, y según relaciones más descifrables” (AS, p. 43, Tr. p. 49).

En “Foreward to the English Edition” (a *The Order of Things*), Foucault dice que lo que intentó investigar en *Las palabras y las cosas* es qué condiciones un científico debía cumplir “no para que su discurso fuera, de manera general, coherente y verdadero, sino para que tuviera, en la época en que escribía y reconocía, un valor y una aplicación prácticas en tanto que discurso científico” (DyE, t II, p. 12). Aquí lo que nos da a entender Foucault es que lo que hace científico a un discurso no es únicamente su carácter verdadero y su coherencia lógica, sino también otros tipos de condiciones, pero ¿cuáles son esas condiciones?, sin duda, por lo que nos dice en otros textos, se refiere a condiciones sociales e históricas.

En “Pouvoir et savoir” Foucault dice que “existen regiones en las que esos efectos de verdad están perfectamente codificados, en las cuales los procedimientos por los que se puede llegar a enunciar verdad son conocidos desde el principio, reglados. Son, en líneas generales, los dominios científicos” (DyE, t III, p. 408). Según la cita anterior, los “dominios científicos” son regiones en las cuales existen procedimientos claros para enunciar la verdad.

La ciencia, entonces, es el resultado del disciplinamiento de los saberes; como dice en *Genealogía del racismo*, es un “conjunto de restricciones” que cumple la función de “policía disciplinaria de los saberes”, con funciones de selección, de normalización, de jerarquización y de centralización del saber (Cf., GR, p. 191).

En la entrevista con Trombadori dice que las prácticas científicas son “una cierta manera de regular y de construir los discursos que define un dominio particular de objetos y determina al mismo tiempo, el lugar del sujeto ideal que debe y puede conocer esos objetos” y que lo que se propone hacer es “un análisis comparativo de los procedimientos interiores al discurso científico” (DyE, t IV, p. 67-68). La ciencia es una “cierta manera” de construir objetos y sujetos, pero, de nuevo, ¿cuál es esa manera?

Podríamos seguir buscando definiciones implícitas de la ciencia en los textos foucaultianos (pues las explícitas no son más de las que he citado), pero es claro que Foucault la define de manera muy general (de manera semejante a como define al saber: como un conjunto de reglas, de procedimientos para la constitución de objetos, sujetos, conceptos, etc., o para determinar lo que es considerado como científico en un lugar y momento determinado) o la define de una modo extrañamente limitado (como algo formalizado, con cierta sistematicidad, con reglas de construcción de enunciados, etc.).

¹¹⁹ Foucault nos dice, en *Las palabras y las cosas*, que “a partir del s. XIX, el campo epistemológico se fracciona, o más bien, estalla en direcciones diferentes” (MC, p. 336, PC, p. 357) y que “es necesario representarse más bien el dominio de la episteme moderna como un espacio voluminoso y abierto de acuerdo con tres dimensiones” (MC, p. 358, PC, p. 336).

Esas “tres dimensiones” son las siguientes: 1) “las ciencias matemáticas y físicas para las cuales el orden es siempre un encadenamiento deductivo y lineal de proposiciones evidentes o comprobadas”; 2) “las ciencias (como las del lenguaje, de la vida, de la producción y de la distribución de riquezas) que proceden a poner en relación elementos discontinuos pero análogos, de tal modo que pueden establecer entre ellos relaciones causales y constantes de estructura” (MC, pp. 336-337, PC, p. 358); 3) “la reflexión filosófica se desarrollaría como pensamiento de lo Mismo” (MC, p. 358, PC, p. 337).

Foucault señala que lo que hace científico a un discurso no es únicamente su verdad, su carácter empírico, su justificación lógica, sus consecuencias prácticas, etc. Pero lo anterior hace que su definición de ciencia se vuelva evanescente, una vez que es analizada con cuidado.

Lo anterior en parte proviene de su rechazo del presentismo (el tratar de juzgar al pasado en términos del presente, olvidándose de sus razones de ser y de que el presente es tan solo una posibilidad entre otras). Pero ciertamente la filosofía foucaultiana no puede evitar partir de las definiciones actuales de la ciencia, de lo que la ciencia es en el presente. Ciertamente la ciencia no fue en el pasado lo que es ahora, ciertamente no siempre ha existido, etc., pero todo eso no significa que no tengamos la obligación de definir, antes de hacer una historia de la ciencia, lo que estamos entendiendo por ella. La historia puede conducir a una corrección o hasta a un abandono de esa definición previa, pero no puede prescindir de ella. Y ese es, repito, un grave defecto de la filosofía foucaultiana.

El objetivo principal de la filosofía foucaultiana no es estudiar la ciencia, sino que es estudiar el saber, pues es en él y no tanto en la ciencia, en donde se encuentra la explicación sobre lo que es nuestro presente. Y ella nos muestra que lo que era considerado como “científico” en una época no lo es en otra y que entre diferentes épocas existen ciertas discontinuidades, pero sabemos que esas discontinuidades no son absolutas; luego, entonces, deben existir igualmente cierta continuidades. Y basándose en esas “continuidades” se podría elaborar una “definición”, aunque sea muy general, de la ciencia.

Lo importante es que, a pesar de los problemas anteriores, es falso que la filosofía foucaultiana se desinteresó por completo de la ciencia, que planteó que ella no existe o que la redujo al saber. El enfoque foucaultiano es diferente al de otras disciplinas que estudian la ciencia, pues ella estudia (o pretende estudiar) las condiciones que la hacen existir: el saber; pero, a pesar de ello, sí se interesó por la ciencia (¿cómo podría no haberlo hecho o por qué no lo habría hecho, dada la importancia de la ciencia en nuestras sociedades?).

d) Los umbrales epistemológicos

Ya he dicho que uno de los mitos que existen sobre la filosofía foucaultiana es que ella se desinteresó por completo de la ciencia por interesarse exclusivamente en el saber. Otro de los mitos sobre la filosofía foucaultiana es que para ella no existe la ciencia, que para ella no existen diferencias entre la ciencia y otros tipos de conocimiento, pues todos son igualmente no verdaderos y no justificados: para ella solamente existe saber. La filosofía foucaultiana es la noche en la que todos los conocimientos son saberes.

Lo anterior, es un mito, que puede desmentirse fácilmente citando textos en los que Foucault habla del saber y dice, es verdad, que ese es su principal objeto de estudio, pero en los que también habla de la ciencia y señala que la ciencia y el saber no son lo mismo y en los que también nos habla de los distintos “umbrales” epistemológicos por los que pasa el saber, uno de los cuales es el de “cientificidad”¹²⁰

El saber es distinto de la ciencia pero se encuentra relacionado con ella, no en el sentido de que es anterior a ella, sino en el sentido de que es su condición de existencia. El saber existe al mismo tiempo que la ciencia y el surgimiento de la ciencia no hace que desaparezca; por el contrario, puede existir saber sin ciencia, pero no al revés. La filosofía foucaultiana se opone a la idea ilustrada, positivista, de que la ciencia surge de repente, liberándose de los prejuicios anteriores, a los cuales destruye o reduce a la oscuridad.

En *La arqueología del saber* Foucault distingue cuatro tipos de “umbrales epistemológicos”, es decir, los posibles niveles por los cuales puede pasar un saber o un discurso de saber. Dichos umbrales van desde la existencia misma de un saber, de una formación discursiva, hasta llegar a las ciencias y específicamente a las ciencias formales, que serían las formas epistemológicas más elevadas, elaboradas o sofisticadas de saber.

Foucault no mete en el mismo saco a todos los saberes olvidándose de las diferencias entre ellos y distingue los siguientes umbrales:

1) Umbral de positividad: “el movimiento a partir del cual una práctica discursiva se individualiza y adquiere su autonomía, el momento, por consecuencia, en el que se encuentra puesto en acción un solo y mismo sistema de formación en enunciados” (AS, p. 243, Tr. p. 313-314). Este umbral es cuando aparece una formación discursiva, es decir, un conjunto de reglas para ciertos enunciados.

¹²⁰ Aunque recordemos que en *La arqueología del saber* Foucault señaló que una de las características distintivas de la historia de la ciencia es describir “sin cesar -y en todas las direcciones donde se efectúa- el paso... de la no científicidad a la ciencia” (AS p. 181, Tr., p. 232).

2) Umbral de epistemologización: “cuando en el juego de una formación discursiva, un conjunto de enunciados se recorta, pretende hacer valer (incluso sin conseguirlo) normas de coherencia y de verificación y que ejerce, respecto de un saber, una función dominante (de modelo, de crítica o de verificación)” (AS, pp. 243-244, Tr. p. 314). Este umbral es cuando una formación discursiva no solamente existe sino que ejerce o pretende ejercer funciones epistemológicas propiamente dichas.

3) Umbral de cientificidad: “cuando la figura epistemológica así dibujada obedece a cierto número de criterios formales, cuando sus enunciados no responden solamente a ciertas reglas arqueológicas de formación, sino además a ciertas leyes de construcción de proposiciones”. Como ya señalé antes, para Foucault, la ciencia tiene que ver con criterios formales, en concreto con “leyes de construcción”.

4) Umbral de formalización: “cuando ese discurso científico, a su vez, puede definir los axiomas que le son necesarios, los elementos que utiliza, las estructuras proposicionales que son legítimas para él y las transformaciones que acepta, cuando puede así desplegar, a partir de sí mismo, el edificio formal que constituye” (AS, p. 244, Tr., p. 314). Este umbral se cruza cuando una formación discursiva adquiere una forma axiomática.

Foucault aclara que “cada formación discursiva no pasa sucesivamente por esos diferentes umbrales como por estados naturales de una maduración biológica” sino que “se trata, de hecho, de acontecimientos cuya dispersión no es evolutiva: su orden singular es una de las características de cada formación discursiva” (AS, p. 244, Tr., p. 315).

La “historia arqueológica”, dice Foucault, “toma como punto de ataque el umbral de epistemologización -el punto de divergencia entre las formaciones discursivas definidas por su positividad y las figuras epistemológicas que no son todas forzosamente ciencias”. La filosofía foucaultiana trata de mostrar “cómo la instauración de una ciencia y eventualmente su paso a la formalización, puede haber encontrado su posibilidad y su incidencia en una formación discursiva, y en las modificaciones de su positividad” (AS, pp. 248-249, Tr., p. 321).

En “*Titres et travaux*” de 1969 Foucault dice que lo que le interesa es “la elaboración del saber en el discurso científico” y que “esos pasajes, esas transformaciones y esos umbrales constituyen, en un sentido la génesis de la ciencias”; en efecto, “intentamos asistir a los inicios insidiosos y múltiples de una ciencia. A veces es posible encontrar y fechar el texto decisivo que constituye para una ciencia su acta de nacimiento o como su carta fundacional... pero lo importante es determinar qué transformación ha debido cumplirse antes de ella, alrededor de ella o en ella, para que un saber pueda tomar el estatuto y la función del conocimiento científico”. El problema de la filosofía foucaultiana es analizar “la constitución de una ciencia... en términos de historia” (DyE, t I, p. 845, Tr., p. 427).

Lo anterior reafirma lo que hemos visto antes: el saber es la condición de existencia de la ciencia, es previo a ella, pero no únicamente en términos temporales sino principalmente en términos lógicos y la filosofía foucaultiana lejos de reducir todo conocimiento al saber o de dedicarse únicamente al estudio de este, se interesa, fundamentalmente, en la constitución, histórica, de la ciencia a partir del saber.

e) ¿Por qué estudiar a las disciplinas plebeyas?

Es un hecho que Foucault no estudió ni se interesó por el estudio del conocimiento en general, sino principalmente por el saber y preferentemente por el relacionado con la ciencia, pero también es un hecho que nunca estudió todas las ciencias sino que, de manera preferente, a las ciencias humanas, sociales, etc. En efecto, a diferencia de la gran mayoría de los historiadores y filósofos de la ciencia de las distintas tradiciones filosóficas que han estudiado casi exclusivamente a las llamadas ciencias “duras” (como la física, sobre todo, pero también a la biología y a la química y a las matemáticas), Foucault no escribió casi nada sobre ellas. Es verdad, sí escribió algo sobre la biología y las matemáticas en *Las palabras y las cosas*, pero ella dista mucho de ser su principal objeto de estudio, ya que solamente la estudió por su relación con las ciencias humanas. Así, se puede objetar, la ontología histórica es únicamente ontología histórica de las ciencias humanas.

Y, por si fuera poco, dirá alguien, las ciencias humanas no son verdaderas ciencias, sino que solamente son pseudo-ciencias, pre-ciencias, son “saberes” que aún no han alcanzado el grado de cientificidad propio de ciencias como las matemáticas y la física. Y el saber ¿no acaso es la doxa, es decir, algo que no es ni verdadero ni está justificado sino que es una creencia infundada y falsa?

¿Por qué entonces estudiar a los “saberes” y a las “ciencias humanas”? ¿Por qué estudiarlas si no son verdaderas ciencias? ¿Por qué no estudiar mejor a las ciencias duras, a las verdaderas ciencias (como hacen la verdadera historia y filosofía de la ciencia)? ¿Por qué no estudiar mejor a la ciencia actual, para que interesarse por el pasado, que está lleno de errores, de prejuicios, etc.?

La objeción anterior cobra más peso debido a que en sus últimos textos Foucault dijo que su tema *siempre* había sido el sujeto, que *siempre* había buscado hacer una historia de las formas de la

subjetividad y que todo lo demás, su interés por el saber y por el poder, era secundario en relación a eso. En particular dijo que lo que le interesaba era la historia de las formas de conocimiento aplicadas al propio hombre, cómo el ser humano se convirtió en un objeto de conocimiento, cómo entró dentro de los juegos de la verdad, etc. Es decir, que las ciencias humanas parecerían ser su objeto de estudio central y exclusivo.

Esta idea, sobra decirlo, no solamente es aceptada por los críticos sino que también es compartida por la mayoría de los intérpretes y apologistas del trabajo foucaultiano, pues para ellos lo último que dijo Foucault es la verdad sobre todo lo que dijo.

Antes sostuve, en cambio, que la filosofía foucaultiana no tiene un objeto único y privilegiado, sino que es un conjunto de herramientas que se puede aplicar, con sus respectivas adaptaciones, a diversos campos.

Sin embargo, repito que es un hecho que Foucault se dedicó casi exclusivamente al estudio de las ciencias humanas o de las ciencias relacionadas con ellas. Por ejemplo, en *Historia de la locura* de la psicología y en particular del psicoanálisis; en *El nacimiento de la clínica* de la medicina; en *Las palabras y la cosas*, de la economía, de las ciencias del lenguaje, de la biología y de las ciencias humanas; y en *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber* de las ciencias humanas en general. Pero un rasgo notorio del trabajo foucaultiano es que casi no habló de la ciencia actual: sus estudios llegan, por mucho, a los años cincuenta de nuestro siglo, aunque en general se quedan en el siglo pasado. Es notorio también que habla de “saberes” que nunca serían tratados y estudiados ni por la filosofía ni por la historia de la ciencia tradicionales.

Se puede criticar a Foucault por haberse limitado a las ciencias humanas y por no haberse enfrentado a las ciencias naturales o formales, las ciencias “duras”, las verdaderas ciencias, ya sea por incapacidad (de su método o de él mismo), o ya sea porque su estudio mostraría, quizá, que sus tesis están equivocadas o que solamente son aplicables a las ciencias blandas. Además, se podría objetar que el haber mostrado que las ciencias humanas y determinados “saberes” tienen relaciones con otras prácticas sociales o con relaciones de poder, en realidad no es tan original pues ese ha sido el objetivo de la sociología de la ciencia y es algo aceptado desde hace mucho tiempo por los historiadores de las ideas; lo importante hubiera sido mostrar que eso también es cierto para las ciencias “duras”, las verdaderas ciencias, pero eso, se dirá, no lo ha podido hacer Foucault porque no es posible hacerlo (las verdaderas ciencias no tienen relaciones con el poder); luego entonces, lo que dice Foucault es válido solamente para algunas formas débiles de conocimiento y no es generalizable para las ciencias.

En los apartados anteriores traté de aclarar que aunque el objeto de estudio fundamental de la filosofía foucaultiana es el saber, sin embargo, ello no significa que no se interese por la ciencia, que diga que la ciencia no existe o que todo es saber. Mostré que según la filosofía foucaultiana el saber no es lo no-científico y que no es únicamente la condición de existencia de la ciencia sino que también lo es de las disciplinas que la estudian; que el saber, entonces, está relacionado indisolublemente con la ciencia aunque es diferente de ella; mostré igualmente que la filosofía foucaultiana distingue varios umbrales epistemológicos, uno de los cuales es el de la científicidad.

Lo anterior debería bastar para aclarar la mayoría de las objeciones anteriores, pero sin duda son necesarias más aclaraciones.

Lo que nos dice Foucault es, en primer lugar, que él no se propone hacer toda la historia de todas las ciencias, sino solamente de ciertas formas de saber, principalmente de algunas que han sido descuidadas y que lo han sido porque la historia y la filosofía de la ciencia ha dado preferencia a ciertas ciencias “nobles”, pues se busca hacer una historia continuista, lineal, progresista, etc., de las ciencias y ese tipo de ciencias son el mejor apoyo para dicha tarea. Pero Foucault se propone hacer la historia de otros saberes, se propone involucrar a la historia y a la filosofía en el estudio de ciertas formas de saber consideradas como “plebeyas” y, estudiando su positividad, trata de mostrar que están sometidas a reglas rigurosas, que han tenido y tienen en nuestra cultura y que tienen relaciones con las formas de poder.

En *La arqueología del saber* Foucault sabía que esa era una de las principales objeciones que se le podían hacer y él mismo se las planteó: “¿por qué haber pasado por alto a las matemáticas, la física y la química? ¿Por qué haber apelado a tantas disciplinas dudosas, informes aún y destinadas, quizá, a permanecer siempre por debajo del umbral de la científicidad?” (AS, p. 232, Tr. p. 298).

En “Michel Foucault explique son dernier livre” de 1969 dice que “cuando se hacía la historia de las ciencias, se trataba de forma privilegiada, casi exclusivamente, a las bellas, a las buenas ciencias formales” (DyE, t I, p. 777). En el prólogo a la edición inglesa (*The Order of Things*) de *Las palabras y las cosas* de 1970, dice que “en Francia, al menos, la historia de la ciencia y del saber ha cedido el paso a las matemáticas, a la cosmología y a la física -ciencias nobles, ciencias rigurosas, ciencias de lo necesario,

todas próximas a la filosofía” (DyE, t II, p. 7). En “Entretein sur la prison: le livre et sa méthode” de 1975 dice que “los historiadores están, como los filósofos, habituados a una historia de las cumbres” (DyE, t II, p. 740, MP, p. 87). En la introducción al libro de Cangilhem de 1978 Foucault dice que la historia de las ciencias se ocupa preferentemente, si no exclusivamente, de algunas disciplinas “nobles” y que es una historia de las “cumbres”: matemáticas, astronomía, mecánica galileana, física de Newton, teoría de la relatividad (DyE, t III, p. 434, Tr. p. 204)¹²¹.

Ahora bien, la pregunta es por qué la filosofía y la historia de la ciencia se interesan por las ciencias “nobles” y por qué son consideradas así y Foucault responde que es porque “se puede leer, en su historia, la emergencia casi ininterrumpida de la verdad y de la razón pura” (DyE, t II, p. 7).

Es decir la historia de las ciencias ha estado interesada por las ciencias “duras” debido a que le permite contar una historia lineal, continua, progresiva, historia que tiene una determinada función política.

Otra justificación por la cual se hace historia de las disciplinas nobles es “porque en su historia habría algo ejemplar” y porque “se quiere hacer una historia correcta, propia, conceptualmente aseptizada” (DyE, t III, p. 29; MP, p. 112).

En efecto, en un texto ya de los ochenta, Foucault nos dice que las matemáticas, por ejemplo, son consideradas como disciplinas nobles: “por la antigüedad de su fundación, por su alto grado de formalización y su aptitud para matematizarse, por el lugar privilegiado que ellas ocupaban en la jerarquía positiva de las ciencias” (DyE, t III, p. 434, Tr. p. 204). Foucault nos dice aquí por qué son consideradas como ciencias nobles: a) por la antigüedad de su fundación, b) por su grado de formalización; c) por su aptitud para matematizarse; y, en consecuencia, d) por el lugar que ocupan y la función que cumplen en nuestras sociedades.

Otra objeción que se le podría hacer al trabajo foucaultiano es que no hizo una verdadera historia de la ciencia, pues dejó, como hemos visto, a gran número de ciencias de lado. Foucault responde que no ha intentado jamás hacer “una historia general de las ciencias humanas” ni hacer “la crítica general de la posibilidad de las ciencias” (DyE, t III, p. 29, MP, p. 113) y que nunca tuvo “un proyecto de cobertura total y exhaustiva de todas los dominios del saber” (DyE, t III, p. 30, MP, p. 114). En efecto, dice Foucault, “si hiciese la lista de todas las ciencias, de todos los conocimientos, de todos los dominios de saber de los que no hablo y de los que debería hablar y de los que estoy próximo de una u otra manera, la lista sería casi infinita” (DyE, t III, p. 29, MP, p. 112) y agrega: “no soy en absoluto esa especie de filósofo que tiene o quiere tener un discurso de verdad sobre cualquier ciencia” o que “puede hacer la teoría de la ciencia y establecer la demarcación entre ciencia e ideología”, pues “esta posición de árbitro, de juez, de testigo universal, es un papel que rechazo absolutamente” (DyE, t III, p. 39, MP, p. 113).

La arqueología intenta describir el saber, pero no está limitada a las ciencias humanas (a pesar del título de uno de sus libros y del subtítulo de otro); sin embargo, en nuestra cultura, a partir de la “época clásica”, “las formaciones discursivas no cesan de epistemologizarse”; sin embargo, reitera que la ciencia “no es más que el punto preferente de ataque; no es para la arqueología una dominio obligado” (AS, p. 255, Tr. p. 330); así, el privilegio que, de hecho, ha dado a las ciencias humanas, “no es más que un privilegio de partida” y “el análisis de los acontecimientos discursivos no está, de ninguna manera, limitado a semejante dominio” (AS, p. 43, Tr. p. 49).

Lo anterior significa que la filosofía foucaultiana nunca ha pretendido hacer la Historia de la Ciencia: la única, la verdadera y definitiva historia de todas las ciencias, de la ciencia en toda la historia, desde el paleolítico hasta nuestros días ni ha tratado de elaborar la Enciclopedia del conocimiento de la humanidad. La filosofía foucaultiana solamente busca hacer la historia de determinados saberes y de sus relaciones.

¹²¹ Lo que dice Foucault es en buena medida cierto. Recordemos que en el caso de la filosofía de la ciencia tradicional anglosajona, la de Popper y la de Lakatos, el objeto de estudio fundamental es la física y en cierta medida las matemáticas y que ella tiene una visión despectiva de las ciencias humanas: no son verdaderas ciencias, no han alcanzado el nivel de cientificidad, están amenazadas por el relativismo, etc.

Es verdad si somos justos, hay que reconocer que Popper se opuso al monismo naturalista que plantea que el modelo de todas las ciencias son las ciencias naturales; es verdad que el enfoque de Lakatos, de los programas de investigación científicos, aparentemente es aplicable por igual a cualquier tipo de ciencia.

En el caso de Kuhn recordemos que, igualmente, su objeto de estudio casi exclusivo es la física, eso a pesar de que recurre para su estudio a la historia pero también a la psicológica y a la sociología.

Recordemos, por último, que Feyerabend fue el único que se planteó explícitamente el tema.

Ahora bien, ¿por qué elegir determinadas formas de saber para hacer su historia y no otras?, ¿en qué se basa la selección? Evidentemente se parte de un diagnóstico del presente: se identifica un problema en el presente y se buscan sus condiciones de existencia en la historia.

Y si se hace un diagnóstico del presente y de sus problemas se tendrá que aceptar la importancia que tienen en la actualidad las ciencias humanas. No se trata de negar la importancia que han tenido otras disciplinas, como las matemáticas, la física o la biología, en el desarrollo de nuestras sociedades. Sin duda alguna el desarrollo de la cultura occidental y de la modernidad está ligado a los desarrollos tecnológicos derivados de esas ciencias, pero ello no significa que sean las únicas importantes o las únicas que han tenido efectos decisivos en nuestra cultura.

La filosofía foucaultiana trata demostrar, precisamente, la importancia que han tenido otros saberes y disciplinas que han sido subestimadas, que no han sido comprendidas de manera correcta, que han sido olvidadas o que incluso han sido ignoradas, pero que han tenido una importancia real y fundamental, quizá tanta o hasta más que las ciencias “nobles”, las cuales tienen efectos más espectaculares y más publicitados. Foucault dice que “se trata de un estudio en un campo relativamente descuidado” (DyE, t II, p. 7).

Las distintas justificaciones que Foucault dio sobre sus interés por las ciencias humanas no son todas muy buenas y algunas son desorientadoras y cuestionables.

Por ejemplo, en los años sesenta, justificó dicho interés apelando a la “facilidad” de su estudio, porque le permitiría encontrar cómo se había formado las sujeciones trascendentales o antropológicas, por su interés por hacer su propia arqueología; en cambio, en los años setenta lo explicó basándose en la importancia y el papel de las ciencias humanas en ciertas formas de dominación en la modernidad, como en el caso de la normalización, y no tanto por su interés por el sujeto o las prácticas de sí, es decir, por cómo se formó un saber del hombre acerca del hombre, como lo hizo en los años ochenta.

En efecto, en *La arqueología del saber* Foucault apela a cierta “facilidad”: “hay que, empíricamente, escoger un dominio en donde las relaciones amenazasen con ser numerosas, densas y relativamente fáciles de describir” (AS, p. 43, Tr. p. 49). En “Entrevista a Michel Foucault” dice también que “¿no se está planteando un problema demasiado complicado ¿No se sitúa demasiado alto la barrera de explicación posible?”. Pero si se toma a una ciencia humana ¿la cuestión no sería más fácil de resolver porque “el perfil epistemológico... es bajo” (DyE, t III, p. 141, MP, p. 176).

Pero Foucault también da otras razones de más peso: “¿cómo darse más oportunidad de atrapar en un enunciado, no solamente el momento de su estructura formal y de sus leyes de construcción, sino de su existencia y de las reglas de su aparición, sino dirigiéndose a los grupos de discursos poco formalizados y donde los enunciados no parecen engendrarse necesariamente según las reglas de la pura sintaxis?” (AS, p. 43, Tr. p. 49). Si se busca estudiar las condiciones de existencia es mejor hacerlo con disciplinas que no están tan formalizadas. Otra razón es que “la importancia teórica de los problemas ocasionados por el desarrollo de una ciencia no está forzosamente en proporción directa con el grado de formalización alcanzado por ella” (DyE, t III, p. 434, Tr. p. 204). Por eso hay que escoger “los discursos que tienen, no la estructura epistemológica más fuerte... sino el campo de positividad más denso y más complejo” (DyE, t I, p. 688).

Foucault nos da otra razón para el estudio de las ciencias humanas: “¿Cómo evitar estar seguro de no dejarse atrapar por todas esas unidades o síntesis poco reflexivas que se refieren al individuo hablante, al sujeto del discurso, al autor del texto, en una palabra, a todas esas categorías antropológicas? Si no, quizá, considerando el conjunto de los enunciados a través de los cuales esas categorías se han constituido -el conjunto de enunciados que han escogido por ‘objeto’ el sujeto de los discursos (su propio sujeto) y que han intentado desplegarlo como campo de conocimiento-” (AS, p. 43, Tr. p. 49).

Una razón más que justifica el estudio de las ciencias humanas es que “en la vida histórica real de los hombres, esas famosas ciencias empíricas que los historiadores o los epistemólogos descuidan tienen una importancia colosal” (DyE, t I, p. 777).

A la filosofía foucaultiana le interesa estudiar a las ciencias empíricas “en la medida en la que están, más que las ciencias teóricas, ligadas a las prácticas sociales” (DyE, t I, p. 778). La filosofía foucaultiana busca comprender la existencia, la permanencia y las transformaciones de la ciencias; busca estudiar a la ciencia como un fenómeno histórico, social, cultural y político y “para comprender mejor estos procesos, lo mejor es estudiar las ciencias nuevas, no formalizadas, en las que la constitución era relativamente más reciente y que estaban más próximas a sus orígenes y a una urgencia inmediata -el tipo de ciencias en las que el carácter científico aparecía como el más incierto-” (DyE, t IV, p. 55). En efecto, en las ciencias humanas “la práctica... está ligada a toda una serie de instituciones, de exigencias económicas inmediatas, de urgencias políticas, de regulaciones sociales” y en ellas se puede “captar de

manera más segura los entrecruzamientos de los efectos de poder y de saber” (DyE, t III, p. 141, MP, p. 176). Aquí, de nuevo, el argumento de Foucault descansa en su interés por las relaciones entre los saberes y las formas de poder.

La referencia por las ciencias humanas también es explicada debido a que su formación es “un hecho histórico muy determinado y que no se podría remitir a alguna instauración más originaria” (DyE, t I, p. 688, VyS, p. 66), lo que sí sucede con las ciencias “nobles” y “duras”.

Es necesario, por lo tanto, “descender la historia de la ciencia desde las cumbres... hacia regiones medias donde los conocimientos son mucho menos deductivos, mucho más dependientes de procesos externos (incitaciones económicas o soportes institucionales) y donde permanecen ligados durante mucho más largo tiempo a los prestigios de la imaginación” (DyE, t III, p. 434, Tr. p. 204).

Foucault señala que hoy los historiadores “aceptan más fácilmente manejar un material ‘no noble’” (DyE, t II, p. 740, MP, p. 87). Y hablar de material “noble” es referirse no solo a las grandes ciencias, a las grandes obras, libros y teorías, sino, en cambio, hablar de material “no noble” es referirse a los autores considerados menores, a los textos poco conocidos, pero también a textos y prácticas aparentemente ajenas a la ciencia.

Y a las disciplinas como las ciencias humanas se les considera “como muy teñidas de pensamiento empírico, muy expuestas a los caprichos del azar o a las figuras de la retórica, a las tradiciones seculares y a los acontecimientos externos, para que se les suponga otra historia que no sea irregular. Se espera de ellas, a lo más, que testimonien un estado del espíritu, una moda intelectual, una mezcla de arcaísmo y de cálculos atrevidos, de intuición y de ceguera” (DyE, t II, p. 7) ¹²².

Pero, pregunta Foucault:

“¿Y si el saber empírico, en una época dada y en una cultura determinada, poseyera efectivamente una regularidad bien definida? ¿Si la posibilidad misma de registrar hechos, de dejarse convencer, de torcerlos en tradiciones o de hacer un uso puramente especulativo de ellos, si eso tampoco estuviera sometido al azar? ¿Si los errores (y las verdades), la práctica de las viejas creencias -entre las cuales se cuentan no solamente los verdaderos descubrimientos, sino también las ideas más inconscientes- si todo eso obedeciera, en un momento dado, a las leyes de cierto código de saber? ¿Si, en resumen, la historia del saber no formalizado poseyera un sistema?” (DyE, t II, p. 8).

Aquí lo que nos dice Foucault es que es falsa la idea de que la historia de las ciencias humanas, a diferencia de las ciencias “duras”, es totalmente irregular, impulsada por causas externas. Y lo que trató de hacer en *Las palabras y las cosas* fue, precisamente, mostrar las regularidades a las que respondían los saberes.

Foucault no está diciendo que no hay que hacer historia de las matemáticas y de la física, que solamente hay que hacer historia de las disciplinas plebeyas o de los saberes.

La historia de las cumbres, de las disciplinas nobles, supone un enfoque internalista que rechaza todo externalismo acusándolo de relativismo y de irracionalismo y que proviene de una ilusión; de la ilusión de creer que una ciencia puede existir sin relaciones, que sus relaciones exteriores o no son importantes o la convierten en ideología.

Pero si se considera a la ciencia como un fenómeno social, histórico, cultural, etc., entonces las importancias tradicionales quedan cuestionadas. Recordemos lo que nos dice Foucault sobre las “positividades”: que una forma de saber no es una ciencia no significa que es una ilusión, una falsa apariencia que desaparecería ante la mera presencia de la ciencia, sino que, a pesar de que no es una ciencia tiene una realidad, una existencia afectiva, una estructura interna, un conjunto de relaciones con otras formas de saber y con otras prácticas sociales y que cumple una función determinada al interior de la configuración histórica a la que pertenece. Por eso hay que hacer la historia de los saberes, aunque no sean ciencias ¹²³.

¹²² Foucault dice que tradicionalmente, en la historia y al filosofía de la ciencia: “cuando se abordaba las disciplinas como las ciencias empíricas, se era muy general, se contentaba, las más de las veces, con una especie de inventario de los descubrimientos, se decía que esas disciplinas no eran más que mezclas de verdades y de errores; de conocimientos muy imprecisos, el espíritu de la gente, sus prejuicios, los postulados de los que partían, sus hábitos mentales, las influencias que sufrían, las imágenes que tenían en la cabeza, sus sueños, todo lo que les impedía acceder a la verdad: y la historia de la ciencia no era, finalmente, sino la historia de la mezcla de esos errores masivos y numerosos con algunas pepitas de verdad, el problema era saber cómo un día alguien había descubierto una pepita”.

¹²³ Ahora bien, ¿sería posible una ontología histórica, una arqueología o una genealogía, de las ciencias duras como las matemáticas y la física? La respuesta podría darse de diferentes maneras. Primero, Foucault se refiere, en *La arqueología*

Se puede resumir lo que he dicho en este apartado de la siguiente manera: la historia de las ciencias, y la filosofía sobre ellas, ha dado preferencia a las ciencias duras, es decir, a las ciencias fundadas desde la antigüedad, con un alto nivel de formalización, susceptibles de matematizarse; esto es debido a los presupuestos metafísicos y a la función política de la historia de la ciencia: se busca escribir una historia lineal, continua y progresiva. Sin embargo, dicha historia no nos proporciona una imagen correcta de la historia de las ciencias, por eso Foucault la pone en cuestión y da preferencia a las disciplinas “bajas”; esto debido a que lo que le interesa es mostrar son las relaciones que existen entre los saberes y las prácticas sociales, y en las ciencias humanas esto es más fácil de hacer; también es debido a que dichas ciencias han sido sumamente importantes en la modernidad, pues están ligadas a ciertas formas de poder; además porque su empresa está emparentada con las ciencias humanas y al hacer su historia está haciendo, hasta cierto punto, su propia historia; una razón más es que su historia nos permite encontrar cómo se formaron las sujeciones antropológicas que dominan a la historia de las ideas y, en ese sentido, nos permite liberarnos de ellas¹²⁴.

8. Conclusiones: la ontología histórica de la verdad y la filosofía de la ciencia anglosajona

En el segundo capítulo señalé algunas diferencias y semejanzas entre el trabajo foucaultiano y el de la filosofía de la ciencia tradicional anglosajona, como el de Popper y el de Lakatos, y el de los pospositivistas, como el de Kuhn y el de Feyerabend. Ahí me concentré en el problema de las relaciones entre lo interno y lo externo en la ciencia y busqué, por un lado, los cuestionamientos de la filosofía tradicional a los enfoques “externalistas” y, por otro lado, los defectos de la postura pospositivista, para luego preguntarme si la ontología histórica de la verdad podría evitar esos cuestionamientos y si podría evitar esos defectos.

Como he venido señalando insistentemente, uno de mis objetivos es mostrar la relevancia del trabajo foucaultiano en el panorama actual de los estudios sobre la ciencia pues veo que ella tiene indudables ventajas frente a otros enfoques, como los de la filosofía anglosajona. Pero lo anterior no significa que desconozco, niego o trato de ocultar sus desventajas o los puntos en los que se encuentra poco desarrollada o necesita un mayor desarrollo. El trabajo foucaultiano puede servir para esclarecer y explicar algunos aspectos importantes de la ciencia, pero respecto de otros aspectos resulta poco útil.

Sin embargo, como sucede en general con la filosofía foucaultiana, muchas de las críticas que se le han hecho se basan en interpretaciones erróneas. Así que creo que es bueno aclarar y explicar qué es lo propio de ella, para así poder juzgarla con justicia.

La ontología histórica de la verdad pretende ser diferente a la historia de las ideas, pues no se sitúa al nivel de las representaciones, de las ideas o de la consciencia de los individuos o grupos (su visión del mundo) sino que interroga las prácticas que dan cuenta de ese nivel.

La ontología histórica de la verdad no es una teoría acerca de “qué es el conocimiento” (cuál es su esencia intemporal, necesaria y universal) o acerca de lo que debe ser, sino que es un estudio, una descripción y un análisis del saber efectivo, existente. Su objeto de estudio no es la doxa ni la opinión pero tampoco es el conocimiento o la ciencia sino aquello que permite que existan: el saber.

La ontología histórica de la verdad no es una nueva “crítica de la razón pura”, como la filosofía kantiana, no se pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento en general, no pretende descubrir las condiciones *a priori* que hacen posible a todo conocimiento (en todo momento y en todo lugar), sino que parte de la existencia de los saberes y trata de dar cuenta de ellos; no se interesa sino por lo efectivo; se pregunta por las condiciones de existencia de los saberes y responde a esas preguntas por medio de un análisis de las prácticas, de los procedimientos y de las reglas que se ponen en marcha efectivamente en ellos.

del saber. a los trabajos de Serres sobre las matemáticas, así como a los estudios de los historiadores soviéticos sobre la física newtoniana. Segundo, el tipo de historia a la que da lugar las matemáticas es exclusiva de ellas y no es generalizable a las otras ciencias

Otro argumento que da Foucault, por ejemplo, en *Las palabras y las cosas*, es que la importancia de las matemáticas y de la física en la ciencia moderna ha sido sobrevalorada, pues se consideran como modelos de todas las ciencias o los avances y transformaciones en las otras disciplinas se han interpretado como intentos por asemejarseles o como el resultado de la influencia de aquellas sobre estas.

Es claro, no obstante, que no se podrá probar que es posible hacer una ontología histórica de las ciencias duras sino haciéndola, pues tendría poco sentido ponerse a especular sobre eso. Y también es obvio que a quien corresponde hacerla es a los foucaultianos (Foucault ya no puede hacerlo, por obvias razones).

¹²⁴ En “Space, Knowledge and Power” de 1982 Foucault dice que “esa distinción entre ciencias dudosas y ciencias ciertas no tienen ningún interés” (DyE, t IV, p. 285).

La ontología histórica de la verdad no propone una nueva teoría del conocimiento o de la ciencia sino que quiere dar cuenta de las condiciones que permiten la existencia de esas teorías.

Pero si la ontología histórica es o pretende ser diferente de otros enfoques eso no significa que niega su utilidad o que quiere que desaparezcan. La ontología histórica de la verdad ciertamente señala los defectos y limitaciones de la historia de las ideas y de las ciencias, las cuestiona y trata de alejarse de ellas, pero ello no quiere decir que pretenda ser mejor o que intente sustituirlas.

Ahora bien, la ontología histórica de la verdad nos dice cuáles son las condiciones que permiten que existan las ciencias, sus transformaciones, su permanencia y sus relaciones con otras ciencias y con otras prácticas y con las condiciones sociales e históricas y también nos permite analizar de manera específica esas relaciones pero también nos permite analizar la estructura interna de las ciencias; nos permite entender igualmente las condiciones que permiten que se planteen ciertos problemas, que se responda a ellos y se lo haga de cierta manera, etc.

En términos kuhnianos, nos permite analizar tanto el aspecto de las comunidades científicas como el aspecto paradigmático de la ciencia; nos permite hacer tanto una historia “interna” como una “externa” de la ciencia.

Y al hacer lo anterior, me parece, la ontología histórica de la verdad hace algo importante, pues ¿acaso el estudio de las condiciones que permiten que existan las ciencias no es algo importante?

Lo anterior nos ayuda a responder a la tarea que se ha asignada tradicionalmente a la filosofía: saber qué es la ciencia, porqué la ciencia es lo que es, etc., pero también nos ayuda a responder a la pregunta por la función social de la ciencia.

Aunque, es cierto, lo anterior no nos ayuda mucho, por lo menos en apariencia y no de manera inmediata, a responder las cuestiones tradicionales de la filosofía de la ciencia anglosajona y que según ella son las únicas y las verdaderas cuestiones filosóficas sobre la ciencia: cuestiones acerca del carácter verdadero y justificado de la ciencia, acerca de su estructura interna, acerca de por qué se prefiere y se debe preferir una respuesta científica por encima de otra, cómo es la manera en que se decide en estos casos, etc.

La ontología histórica de la verdad sí nos dice algo acerca de la verdad y de la justificación y acerca de los otros problemas antes mencionados; pero no nos dice algo acerca de qué es la verdad y la racionalidad en general o acerca de qué es verdadero o está justificado en cada caso concreto, sino que solamente nos dice algo acerca de las condiciones sociales e históricas que los hacen posible y los explican. La ontología histórica de la verdad sí nos dice algo acerca de por qué algo es o era considerado como verdadero en una sociedad y momento histórico determinado, pero no responde la pregunta de si realmente lo es, si lo sería en todo momento y lugar, si lo sería medido según nuestros parámetros actuales.

Conocer que la verdad es un fenómeno histórico no nos sirve de mucho a la hora de tener que determinar si algo es o no verdadero, si determinada respuesta científica en cierto momento y sociedad realmente era verdadera y estaba justificada, si realmente era perfectible a otra, si realmente tenía una base empírica, etc.

Y la ontología histórica de la verdad no hace lo anterior no porque crea que es imposible hacerlo, no porque crea que todas las soluciones son igualmente no verdaderas, no porque piense que es inútil saberlo, etc., sino porque su problema es distinto: es estudiar las condiciones que explican la existencia de la ciencia y los problemas que le son característicos

Alguien dirá: Foucault pretende estar fuera del teatro, pretende describir la obra, el decorado, los papeles, que actúan, sin saberlo, los científicos, los filósofos e historiadores de la ciencia; Foucault pretende incluso contar la historia que le dice al oído el Saber; pero ¿no será Foucault mismo un personaje entre otros, aunque no se dé cuenta de ello?, ¿no será que, lejos de estar fuera de la obra y del teatro, se encuentra en su interior, como todos los demás?

Sería incorrecto atribuir a la ontología histórica de la verdad una posición metafilosófica, y decir que ella no está al mismo nivel que la filosofía de la ciencia o que el resto de las filosofías, sino que se sitúa *más allá* de ellas, al nivel de las condiciones que las hacen existir.

Si lo anterior fuera cierto la ontología histórica de la verdad no tendría por qué responder a los problemas que se plantean al interior del campo de la filosofía sino que únicamente nos diría, como un buen positivismo que se cree más allá del bien y del mal, cuáles las condiciones que permiten que se planteen esos problemas. La ontología histórica de la verdad no resolvería ni disolvería los acertijos filosóficos sino exclusivamente daría cuenta de su existencia.

Expresado en términos kuhnianos: mientras que el resto de las filosofías estarían en el interior de una comunidad filosófica, en la cual existe un cierto consenso acerca de qué es un problema, cómo se lo

puede solucionar y qué se considera como una buena respuesta a él o un consenso acerca de un paradigma, la ontología histórica de la verdad, en cambio, estaría fuera de todo paradigma o comunidad (o por lo menos pondría entre paréntesis su pertenencia a alguna de ellas) y describiría las condiciones que las hacen existir. Así, mientras que los científicos intentan responder a algunos problemas, discuten entre sí, etc., mientras que los filósofos de la ciencia analizan esas respuestas y tratan de determinar si son verdaderas y están justificadas, cuál es su estructura lógica y su valor empírico, cuál es preferible, etc.; mientras los historiadores dan cuenta de lo anterior desde el punto de vista de su historia; la ontología histórica de la verdad mostraría, por su parte, las condiciones que permiten que exista todo eso y que son inconscientes para el resto del resto de los seres humanos.

Lo anterior es en parte cierto, pero solamente lo es en parte.

La ontología histórica de la verdad, en tanto que ontología del presente, trata de dar cuenta de las condiciones que hacen existir y explican al presente, pero ella filosofa y se pregunta por lo anterior desde y en el presente y no puede evitar hacer eso. Es decir, ella está limitada y situada y, por tanto, está determinada, como cualquier otra forma de conocimiento actual, por las condiciones que pretende descubrir. La ontología histórica de la verdad no es una excepción frente a lo que ella misma plantea. El descubrir las condiciones que la determinan no la libera de ellas.

Si se quiere, la ontología histórica de la verdad está tanto “dentro” como “fuera” del presente; esto es, como cualquier otra filosofía parte de determinados presupuestos filosóficos, los cuales, como todos los presupuestos, son cuestionables y pueden ser cuestionados por otras filosofías. Dichos presupuestos están determinados por las condiciones históricas y sociales que la han hecho existir; pero, a pesar de ello, la ontología histórica de la verdad se pregunta por sus presupuestos, por las condiciones que la hacen existir y al hacer eso no puede dejarlas completamente de lado.

Pero así como la ontología histórica de la verdad está “más allá” de la filosofía de la ciencia (en tanto que analiza sus supuestos) la ontología histórica de la verdad está “más acá” de ella, ya que, como cualquier otra filosofía, puede ser juzgada, criticada, etc., a través del análisis de sus supuestos y de las respuestas que da a los problemas (históricos y filosóficos) que enfrenta basándose en los criterios aceptados y dominantes de lo verdadero.

En tanto que hace historia, la ontología histórica de la verdad desde luego que se enfrenta a problemas históricos, trata de responder a ellos de la mejor manera, busca las mejores soluciones, etc., como cualquiera que hace historia en la actualidad.

Sin embargo, el punto es que la ontología histórica de la verdad hace algo más que eso: al buscar y descubrir las condiciones que la hacen existir y a todo el saber contemporáneo, debilita, un poco, el poder que tienen sobre nosotros, pues nos muestra que lejos de ser naturales y evidentes, son históricas, contingentes, particulares y que podrían cambiar.

El proceso que sigue la ontología histórica de la verdad en su ontología histórica de la verdad es un proceso circular o, más bien, complejo. Se trata, en efecto, no de una puerta giratoria, como teme Habermas, sino de un laberinto. Llamemos a todo esto, si es que las palabras nos tranquilizan un poco, “dialéctica”, “hermenéutica”, “holismo”, “autorreferencialidad”, “reflexividad”, etc. Pero evitemos esas palabras si es que nos hacen pensar en algo mecánico, poco definido, casi mágico, etc.

Circularidad: se parte del presente y se busca en el pasado sus condiciones de existencia, pero se trata de evitar el presentismo; y lo que se encuentra es que el pasado es diferente, por lo menos en algunos aspectos, al presente; esto es, que las condiciones que hacían existir al pasado son diferentes a las que hoy hacen existir al presente; esas diferencias no son absolutas, pero son bastantes para imposibilitar una relación necesaria entre pasado y presente. Lo anterior nos permite corregir la imagen que tenemos del presente y del pasado y nos permite ver a nuestro presente como algo que puede ser modificado.

No se trata de mostrar que todo es igualmente falso o injustificado; que todo da lo mismo; se trata de mostrar que el pasado, como el presente, tenía una consistencia propia, que no fue la simple anticipación del presente, sino que tenía ciertas condiciones que explican su existencia y su consistencia y que, por ello, debe ser estudiado en sí mismo y no como la pálida anticipación de nuestra actualidad. Se trata de mostrar, entonces, que las cosas son diferentes a como las plantean la historia de la ideas, la historia internalista y la filosofías tradicional.

El nivel en el que se sitúa la ontología histórica de la verdad es diferente al de la filosofía anglosajona de la ciencia, pero eso no significa que la ontología histórica de la verdad tenga, o pretenda tener, una superioridad absoluta sobre ella: la ontología histórica de la verdad y sus explicaciones pueden ser cuestionadas por la filosofía de la ciencia, como puede serlo cualquier explicación con pretensiones históricas (no olvidemos que *en parte* el trabajo foucaultiano es histórico). El análisis interior del

conocimiento, las preguntas acerca de su verdad y de su justificación no pueden ser evitadas ni se debe tratar de evitarlas.

Pero, tiene razón la ontología histórica de la verdad, la ciencia no puede ser entendida limitándose a un análisis interno de ella, como el que se limita hacer la filosofía anglosajona tradicional, sino que es necesario considerar otros factores (sociales, histórico, políticos, etc.) que la hacen ser lo que es y esos factores son los que estudia la ontología histórica de la verdad de manera preferente.

Aunque, preguntará alguien, ¿las explicaciones foucaultianas no son típicas explicaciones estructuralistas que se limitan a descubrir la Estructura que supuestamente hace posible todo y no se reducen a mostrar que el resto es la manifestación o la expresión de ella? La ontología histórica de la verdad hace mucho más que eso: no busca las condiciones de posibilidad de todo sino las condiciones de existencia de un saber en particular; no nos dice que todo conocimiento es expresión de una Estructura sino que nos muestra su realidad, que solamente a él pertenece, constituida por su estructura interna y por sus relaciones con el resto de lo que existe.

Y la ontología histórica de la verdad puede hacer lo anterior porque en el presente no existe una única verdad sino diferentes tipos de ella: algunas conviven de manera pacífica y otras en abierta competencia, algunas son dominantes y otras subordinadas. Y se puede cuestionar una partiendo de otras.

Y la ontología histórica de la verdad apuesta por lo nuevo y por lo diferente.

Aclaro de otra vez que el hecho de que en el presente o en el pasado existan diferentes formas de verdad no quiere decir que ellas sean completamente inconmensurables, pero sí que existen diferencias y acontecimientos en la historia, los cuales evitan que siempre haya lo mismo, que todo sea igual. Por lo tanto, es necesario hacer la historia de la verdad; la historia de por qué es como es y cómo ha llegado a ser lo que es; es decir, una historia filosófica.

CAPÍTULO 8

Los saberes y los poderes

“Si hubiese dicho, o querido decir, que el saber era el poder, lo habría dicho y habiéndolo dicho, no tendría nada más que decir puesto que identificándolos, no veo por qué me esforzaría en mostrar las diferentes relaciones. Precisamente me he aplicado a ver cómo ciertas formas de poder que eran del mismo tipo podían dar lugar a saberes extremadamente diferentes en su objetividad y estructura” (M. Foucault, “Le souci de la vérité”).

Finalmente, este es el último capítulo de esta larga tesis. En él trataré uno de los problemas más importantes para la ontología histórica de la verdad foucaultiana y, por consecuencia, para un estudio sobre ella: el problema de las relaciones entre los saberes (los discursos o las ciencias) y los poderes (las relaciones de poder, que son un tipo determinando de prácticas sociales e históricas). De hecho, este capítulo es el capítulo central de mi tesis, la cual, como se recordará, tiene como objetivo principal analizar la explicación que nos proporciona la filosofía foucaultiana sobre dichas relaciones, precisamente.

Desde el principio dije que una de las principales virtudes de la filosofía foucaultiana es que, frente al internalismo o al formalismo que niegan cualquier relación entre los saberes (como la ciencia) y las otras prácticas sociales (como lo son las relaciones de poder)¹ o las condiciones sociales e históricas (pues para ellos cualquier relación entre ellas implicaría la negación del saber, es decir, de su verdad y de su carácter justificado: lo externo solamente tiene efectos distorsionadores sobre lo interno, convirtiendo al saber en *doxa* y a la ciencia en ideología) y frente al economicismo o al sociologismo que convierten a la ciencia o al saber en un simple reflejo o expresión de las condiciones económicas o de las relaciones sociales, la filosofía foucaultiana nos proporciona una explicación diferente: por un lado plantea una autonomía de los saberes, en el sentido de que están sometidos a sus propias reglas, pero, por otro lado, nos dice que, a pesar de esa autonomía, los saberes se relacionan con otras prácticas sociales y están determinados por las condiciones sociales e históricas al nivel de sus condiciones de existencia; es decir, los poderes hacen existir a los saberes, pero que no se reflejan de manera directa en ellos. La filosofía foucaultiana también nos dice que las prácticas y condiciones sociales e históricas, principalmente las relaciones de poder, no solamente tienen, respecto de los saberes, efectos negativos, sino, fundamentalmente, efectos positivos, pues ellas los producen.

La tesis que defiendo es que dicha explicación, lejos de ser exclusiva de la “genealogía”, lejos de constituir la superación de la “arqueología” (como suponen los intérpretes y algunos de los críticos), se encuentra ya desde los textos de los años sesenta, los textos en los que, aparentemente, Foucault explicaba su “método arqueológico”; mi tesis, entonces, tiene un sentido polémico: se opone a algunas de las principales interpretaciones sobre la filosofía foucaultiana (como la de Morey, la de Rorty, la de Dreyfus y Rabinow, la de Deleuze y la de Veyne), pero también se opone a algunas de las principales

¹ Foucault dice en “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie” que los criterios formales que pueden decidir acerca de la cientificidad de una ciencia “no pueden nunca dar cuenta de su existencia de hecho, es decir, de su aparición histórica, de los acontecimientos, episodios, obstáculos, disensiones, esperas, retrasos, facilidades que han podido marcar su destino efectivo” (DyE, t I, p. 723, Tr., p. 259).

críticas que se le han hecho (como la de Putnam o la de Habermas), pues de ser cierta mi tesis no solamente se vienen abajo muchas interpretaciones sino también muchas críticas que se basan en ellas (y no en la lectura y el análisis directos de los textos foucaultianos).

El tema de mi tesis, sin embargo, puede parecer poco original y hasta repetitivo, pues existen múltiples textos, principalmente de los años setenta, dedicados a él (como parte de los estudios dedicados a la "teoría del poder" foucaultiana). La explicación de las relaciones entre los saberes y los poderes es en apariencia uno de los aspectos de la filosofía foucaultiana más conocidos: se le considera el centro de su periodo "genealógico" y la expresión "voluntad de saber (o de verdad)" (la cual se considera equivalente o solamente una paráfrasis de la expresión nietzscheana de la "voluntad de poder") es considerada prácticamente como el lema de la filosofía foucaultiana.

Pero el hecho de que sea uno de los aspectos más conocidos de la filosofía foucaultiana o que se haya escrito mucho sobre él no significa que sea uno de los mejor entendidos; por el contrario, sobre él existen un sinnúmero de confusiones.

Me la he pasado diciendo (y lo seguiré haciendo) que alrededor de la filosofía foucaultiana y, particularmente, alrededor de la su ontología histórica de la verdad, existen gran número de confusiones. Pues bien, si en algún punto esto es cierto, es precisamente en este. El objetivo principal de este capítulo es tratar de explicar en qué consiste de manera precisa la explicación foucaultiana sobre las relaciones entre saberes y poderes, pero uno de sus objetivos secundarios es también disolver muchos de los malentendidos que existen alrededor de esa explicación.

Aunque es verdad que algunas formulaciones y declaraciones de Foucault (principalmente en entrevistas, las cuales, es bueno recordarlo, no tienen el mismo estatuto teórico que otros textos, como, por ejemplo, los libros), no ayudan mucho a la hora de tratar de mostrar que lo que dice no es tan absurdo (contradictorio, arbitrario, simplista), como se piensa comúnmente; sin embargo, creo que se puede mostrar que la explicación foucaultiana (en general) no solamente escapa a muchas de las críticas que se le han hecho sino que constituye una gran aportación al estudio de la ciencia, pues es una explicación alternativa a algunas de las explicaciones dominantes sobre las relaciones entre la ciencia y el resto de la sociedad y de la historia.

Para la mayoría de los críticos e intérpretes, según vimos en el tercer capítulo, lo que dice Foucault es que la Verdad y el Saber son Poder, que son idénticos a él y que, por lo tanto, realmente no existen ni la verdad ni el saber, sino solamente un Poder que impone su ley: voluntad de saber = voluntad de poder. Pero el problema, dicen los críticos, es que el propio Foucault supone y afirma lo que rechaza y niega: la verdad objetiva, independiente de todo poder. En efecto, al decir lo anterior Foucault pretende haber dicho una verdad objetiva, la cual, según sus propios supuestos, es imposible. Foucault, entonces, se autocontradice.

El problema es que si Foucault dijera lo que los críticos y los intérpretes *dicen que dice* (perdón por la expresión, pero se trata más bien de un chisme), entonces, estaría diciendo algo no solamente falso (no es cierto que el saber o la verdad son idénticos al poder) sino algo, en principio, absurdo por contradictorio: estaría negando que existe la verdad, pero al negarlo estaría entablando una pretensión de verdad, por lo cual lo que dice, en caso de ser cierto, sería falso. Así de sencillo.

Además si "todo es Poder", entonces nada lo es, pues desaparecerían las diferencias.

Pero ya desde el título mismo de este apartado se puede ver claramente cuál es mi posición sobre el problema: no hablo de "la relación entre el Saber y el Poder", pues ello supondría la idea de que existe un único Saber o que en una época o cultura determinada existe un Saber omnipotente (como una gran Estructura que se estructura a sí misma) que se impone a todos los individuos y que se expresa de la misma manera en todos los discursos y gestos de los hombres, como supondría un estructuralismo absolutista; también supondría que el Poder existe, que es algo, una sustancia y que es uno (concepción del poder que no corresponde a la foucaultiana), lo cual conduciría a una metafísica del Poder; tercero, supondría que entre ellos existe un único tipo de relación, relación ahistórica, permanente, siempre igual y relación de determinación en última instancia del Saber por el Poder, o, peor, una relación de identidad o equivalencia entre ellos (el Saber es siempre Poder).

En cambio, al plantear el problema en términos de las relaciones entre *los* saberes y *los* poderes, así, en plural, dichas dudas y confusiones se disipan de inmediato: existen distintos tipos de saber y distintos tipos de relaciones de poder, así que, por consecuencia, las relaciones entre ellos también son variadas, cambiantes y concretas. Es necesario, entonces, estudiarlas en detalle, de manera específica.

Además la filosofía foucaultiana plantea las relaciones entre los saberes o los discursos y las prácticas sociales o las relaciones de poder en la forma de un problema, de algo sobre lo que no se sabe la respuesta y sobre lo cual se debe investigar. Esto porque las concepciones existentes y tradicionales le

parecen insatisfactorias, lo cual, desde luego, no significa que las rechace totalmente, pero sí que las pone en cuestión.

Otra cosa que debemos notar es que la filosofía foucaultiana no plantea de manera abstracta el problema sino de manera totalmente concreta e histórica, lo cual no quiere decir que no sea teórica, pero sí que se basa en el estudio, la descripción y el análisis de casos concretos. Si en este capítulo planteo el problema de manera un tanto abstracta (sin hacer referencia a ejemplos históricos concretos), es para poner de manifiesto la argumentación que subyace a la propuesta foucaultiana, pero en todas las historias foucaultianas encontramos ejemplos de cómo se dan esas relaciones de forma específica.

En los capítulos anteriores, el 6 y el 7, traté el problema de qué debemos entender, en la filosofía foucaultiana, por “relaciones de poder” y por “saberes”, es decir, los elementos que forman la relación, así que daré por bien sabido eso.

En este capítulo lo que haré será lo siguiente: (1) hablaré de cómo se plantea el problema de las relaciones entre los saberes (o los discursos o las ciencias) y las prácticas sociales e históricas en los textos foucaultianos de diferentes épocas; (2) tomaré como ejemplo de la explicación que nos propone la filosofía foucaultiana lo que nos dice sobre el nacimiento de la ciencia moderna; (3) hablaré de la liberación de los saberes sometidos, es decir, qué actitud política asumió la filosofía foucaultiana, a mediados de los setenta, ante las relaciones entre los saberes y los poderes; (4) hablaré del problema de la racionalidad, para mostrar que la filosofía foucaultiana lejos de asumir una postura irracionalista aboga por un racionalismo razonable.

Antes de comenzar la exposición, análisis y crítica de lo que nos dice la filosofía foucaultiana, aclaro de entrada que la filosofía foucaultiana **no** dice (nunca lo dijo, ni siquiera en su “periodo arqueológico”) que los saberes no tiene ninguna relación con las prácticas sociales, no dice que se regulan así mismos, etc. (como suponen algunos de sus intérpretes). Aclaro también que la filosofía foucaultiana **no** dice que el Poder es Saber ni viceversa, que son idénticos, que el Saber es un mero instrumento del Poder, que todos los Saberes son en el fondo ideológicos, etc. (como creen sus críticos). Pido atención, entonces, a lo que realmente dicen los textos foucaultianos.

1. Relaciones entre los saberes y los poderes

En esta sección hablaré de: a) algunas de las principales interpretaciones sobre la explicación foucaultiana de las relaciones entre los saberes y los poderes (la de Morey, la de Rorty, la de Deleuze, la de Dreyfus y Rabinow y la de Veyne) y de algunas de las principales críticas a ella (la de Habermas y Putnam); b) de las diferencias entre los textos de los años sesenta y de los setenta, respecto del problema que nos interesa; c) del platonismo y del humanismo; d) de la extrapolación genética o del economicismo; e) de la ideología y del marxismo vulgar; f) de cómo se plantean las relaciones entre lo discursivo y lo no discursivo en los textos de los años sesenta; g) de la relación en términos de condiciones de existencia; h) de las relaciones entre los saberes, discursos y ciencias y las formas de poder; i) de la concepción negativa de dicha relación; y j) de la concepción positiva de dicha relación; finalmente, presentaré algunas k) aclaraciones y l) conclusiones.

a) Cuestionamiento de algunas interpretaciones

En este apartado me opondré a algunas de las principales interpretaciones de los textos foucaultianos: la de Morey, la de Deleuze, la de Rorty, la de Dreyfus y Rabinow y la de Veyne, así como a algunos de los críticos que se basan en ellas, como la de Putnam y la de Habermas.

- La interpretación o lectura de Morey puede ser considerada en algunos aspectos como subsidiaria de la de Deleuze y la de Dreyfus y Rabinow. Realmente Morey no ofrece, sobre este punto, una explicación propia, pero su gran defecto es haber contribuido a difundir algunas tesis incorrectas sobre el trabajo foucaultiano, principalmente en lo que se refiere a la “explicación” que da del paso del “periodo arqueológico” al “periodo genealógico” y sobre la propia idea de que en el trabajo foucaultiano existen “periodos”. Como su interpretación es subsidiaria de otras interpretaciones, tendré que cuestionar a aquellas, para demostrar indirectamente su incorrección.

- Por lo que toca a la “interpretación” de Rorty -en el sentido de que el trabajo foucaultiano no nos puede ni nos debe ofrecer (a riesgo de caer en el malvado fundacionismo) un sustituto de la epistemología o una explicación acerca de cómo se forman los objetos del saber, pues lo valioso en el trabajo foucaultiano es su pragmatismo, su rechazo de todo intento por “fundar” y por “explicar”- me resulta difícil responderla.

Para responder cabalmente a la “interpretación crítica” de Rorty tendría que discutir su rechazo de la “explicación” y de la “epistemología”, cosa que no haré, entre otras cosas porque Rorty lo plantea de tal manera que es imposible discutirlo (supone un rechazo previo de la argumentación). Lo único que puedo hacer aquí es mostrar que la filosofía foucaultiana no dice todo lo que a Rorty le gustaría que

dijera. La filosofía foucaultiana, es cierto, no nos pretende ofrecer un sustituto de la teoría del conocimiento, en sentido tradicional, pues abandona (no por completo, pero sí en parte) la problemática de la representación; también es cierto que la filosofía foucaultiana no busca fundamentos últimos; pero no es cierto que la filosofía foucaultiana no nos proporciona explicaciones, no es cierto que abandone todo intento por explicar y que se dedique únicamente a la “historia intelectual” (sobre todo si se entiende por ella la “historia de las ideas”, la cual es cuestionada y rechaza por la filosofía foucaultiana). La filosofía foucaultiana sí nos proporciona explicaciones, como la que es el centro de este trabajo de tesis. Si las explicaciones foucaultianas son correctas o no, eso es otro problema; pero que la filosofía foucaultiana sí proporciona explicaciones, eso, es un hecho.

- En cuanto a la ideas de Deleuze, en el tercer capítulo tuve la oportunidad de hacer algunos señalamientos críticos sobre ellas: Deleuze, en lugar de explicar las relaciones que la filosofía foucaultiana señala entre los saberes y los poderes, lo que hace es -recurriendo a Kant, a la lingüística, etc.- plantear una no relación entre dos formas de distinta naturaleza, aunque finalmente tiene que aceptar que sí existe una relación, una relación de determinación de unos por los otros, pero lo hace recurriendo a metáforas o a imágenes. No solamente eso, sino que su explicación, en última instancia, descansa sobre un enigmático “Afuera”, ajeno a la filosofía foucaultiana y que es completamente inexplicable: es el afuera del adentro, el afuera más exterior que todo lo exterior, pero más interior que toda interioridad, etc. En pocas palabras: la “explicación” de Deleuze en lugar de resolver problemas, los aumenta. Tiene además el defecto de que (por lo menos en este punto) no explica nada. No sé si habrá algún foucaultiano que pueda justificar y explicar la “explicación” de Deleuze, lo que sí sé es que yo no lo soy y que no me siento obligado a intentar hacer eso ².

La interpretación de Deleuze es incorrecta porque la filosofía foucaultiana no habla del saber y del poder como dos sustancias de distinta naturaleza, que nunca coinciden o solamente coinciden de manera inexplicable sino como dos tipos de prácticas sociales que siempre están en relación, que tienen entre ellas relaciones específicas que pueden y deben ser analizadas y estudiadas en cada caso. Más en concreto, lo que nos dice la filosofía foucaultiana es que, es verdad, esas relaciones no son lineales, mecánicas, etc., pero que sí se dan al nivel de las condiciones de existencia de los saberes, pues los poderes producen saberes. La explicación foucaultiana es más sencilla o más complicada, según se vea, que la deleuzeana, pero, independientemente de eso, es diferente de ella.

- Como mostré en el tercer capítulo, la tesis de Dreyfus y Rabinow es que Foucault, durante su “periodo arqueológico”, que va desde *Historia de la locura* hasta *La arqueología del saber*, pasando por *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*, es decir, casi todos los años sesenta, puso un interés exclusivo, cercano al estructuralismo o a lo que el propio Foucault llamó la “ilusión formalista”, en las reglas discursivas, a las que les atribuyó el poder causal y hasta trascendental de provocar sus propios cambios, como “reglas que se regulan a sí mismas” y que fue, hasta los años setenta -debido a un giro nietzscheano, a la influencia del mayo del 68, a algunos cambios en su vida personal, etc.- que superó la aporía que suponía su proyecto arqueológico y pasó a su periodo genealógico.

Lo anterior no es totalmente falso, pero sí lo es en parte: como tendré oportunidad de mostrar en seguida, en detalle, en las entrevistas que Foucault dio a propósito de la publicación de *Las palabras y las cosas*, en decir, en entre los años 1966 y 1967, nunca pretendió que el discurso fuera totalmente autónomo y no excluyó nunca la posibilidad de relacionar al discurso con las instituciones, prácticas y procesos sociales, económicos y políticos ³.

² Aclaro que no voy a caer en el error de los contrarrevolucionarios de decir: todo lo que dice Deleuze es totalmente absurdo, contradictorio, meramente literario, etc. Algún día habrá que estudiar con el cuidado que merece la filosofía de este pensador francés que, a juicio de Foucault, fue uno de los pensadores más importantes del siglo XX. Lo que sucede es que mi tesis es sobre la filosofía foucaultiana y no sobre la deleuzeana y en este momento no puedo detenerme a tratar explicar a esta última: suficientes problemas tengo ya con intentar explicar a la filosofía foucaultiana.

³ En su texto sobre Cassirer, de 1966, Foucault dice que la historia del pensamiento debe proceder con una “abstracción fundamental”, es decir, debe “borrar las motivaciones individuales, las acciones, biografías y todas las figuras contingentes que pueblan una época” y debe “descarta o al menos, dejar en suspenso las determinaciones económicas y sociales” para que se despliegue “toda una capa indisociable de discursos y de pensamientos, de conceptos y de palabras de enunciados y de afirmaciones” que hay que analizar en “su configuración propia” o se despliega un “universo autónomo de ‘discurso-pensamiento’” que tiene sus “necesidades intrínsecas”; en resumen, según Foucault en ese texto, hay que “dejar al pensamiento solo, pero para mejor seguirlo en sus nevaduras y hacer aparecer las ramificaciones, los divisiones, los entrecruzamientos, las contradicciones que dibujan figuras visibles”. Así, la historia del pensamiento, como la foucaultiana, “aisla de todas las otras figuras (la de los individuos, como las de las sociedades) el espacio autónomo de lo ‘teórico’: y bajo sus ojos se descubre una historia que permanecía muda” (DyE, t I, p. 548).

No solo eso sino que en los dos escritos anteriores a *La arqueología del saber*, “Réponse à une question” y “Sur l’archéologie de sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie”, ambos de 1968, Foucault planteó clara y directamente el problema de la relación entre el discurso y lo no discursivo, más específicamente, en el primero la relación entre los discursos y las prácticas políticas y en el segundo la relación entre los saberes y las relaciones sociales.

Más aún, por si fuera poco, en el propio libro *La arqueología del saber* de 1969 (que supuestamente es el texto más formalista foucaultiano), existen dos apartados dedicados exclusivamente a tratar ese problema (“La formación de estrategias” y “Los hechos comparativos”), y Foucault insiste, contra posibles confusiones, en que la arqueología del saber no excluye la existencia de las relaciones extradiscursivas (entre el discurso y lo no discursivo), aunque aclara que esas relaciones son en términos de “condiciones de existencia” y no en términos de causalidad lineal o mecánica. Si bien, es verdad, en el libro de 1969 se concede más espacio al estudio de las relaciones “intra” (entre los enunciados de un discurso) e “inter” (entre distintos discursos).

Incluso en dicho libro aparecen formulaciones que “anticipan” muchas de las que aparecerán en *El orden del discurso* y que se popularizarán como las propias de la “genealogía del poder”, pues habla explícitamente del discurso como un bien, como un objeto de lucha, como una forma de poder, etc.

Es verdad, en el libro que antecedió a *La arqueología del saber*, es decir, *Las palabras y las cosas*, Foucault se dedicó al estudio de las relaciones “intra” e “inter” discursivas, sin tratar en absoluto las relaciones “extra” discursivas; más aún, puso en cuestión las ilusiones doxológicas (que pretenden explicar a los saberes y a los discursos basándose en las opiniones de los individuos y en factores psicológicos) y a la ilusión sociológica o economicista (que pretenden explicar los saberes basándose exclusivamente en las condiciones sociales, económicas, políticas, etc.), pero no se debe olvidar que en sus dos libros anteriores, *Historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica*, sí realizó un estudio de las relaciones extradiscursivas.

Lo anterior significa que cuestiono la explicación de Dreyfus y Rabinow no solamente porque “no estoy de acuerdo con ella”, sino, principalmente, porque el estudio de los textos foucaultianos muestra que es incorrecta y quizá hasta falsa (si se tiene una concepción de la verdad muy exigente o estrecha).

- En cuanto a la “interpretación” de Veyne -en el sentido de que para Foucault la verdad es una forma o un instrumento de Poder y que, por tanto, no queda sino luchar por él- hay que aceptar que está, hasta cierto punto, justificada por algunos textos foucaultianos, pero que otros textos no la justifican; más bien, se basa en una lectura superficial y simplista de algunos textos foucaultianos de mediados de los setenta. Tiene además el problema de conducir a la filosofía foucaultiana a una contradicción lógica, ya señalada, y con ello al irracionalismo. La “interpretación” de Veyne radicaliza hasta un extremo insostenible algunas de la tesis de la filosofía foucaultiana.

La interpretación de Veyne es incorrecta porque la filosofía foucaultiana, como ya señalé, no identifica al Poder y al Saber; en principio, no habla de ellos, sino de saberes y de relaciones de poder; segundo, establece la autonomía y la especificidad de cada uno de ellos y tratar de analizar las relaciones concretas que existen entre ellos, pero sin olvidar su autonomía relativa.

- Pasando a las críticas. Como mostré en el capítulo tercero, las críticas al trabajo foucaultiano se basan más en la lectura de los intérpretes, como los que he mencionado arriba, que en la lectura y el análisis de los textos foucaultianos, por lo cual, al ser incorrectas las interpretaciones en que se basan, ellas mismas pierden su fundamento.

En efecto, críticos como Putnam y Habermas dan por hecho que efectivamente Foucault tuvo un “periodo arqueológico” en el cual aceptó el estructuralismo y que, debido a las aporías que planteaba dicho proyecto, pasó al periodo “genealógico”; pero que en este cayó en un relativismo autocontradictorio al identificar al Saber con el Poder, al convertir al Poder, algo irracional, en la explicación de todo y al afirmar que la verdad no existe o que es un mero instrumento del Poder (lo que es lo mismo).

Dichas críticas son incorrectas por las mismas razones que lo son las interpretaciones en las que se basan, además de que se suma a ellas el defecto de la ignorancia. Aunque hay que reconocer que ellas nos alertan acerca de lo que *no es ni puede ni debe ser* la explicación foucaultiana de las relaciones entre los saberes y los poderes.

* * * * *

Como ya señalé desde la “Introducción” no trato de desconocer la importancia y el valor de los autores mencionados, por el contrario, los cito e utilizo cuando así lo considero conveniente. Sin embargo, sí trato de deshacer confusiones, de disipar malentendidos y de realizar algunas precisiones.

Una posible objeción a mi crítica a las interpretaciones dominantes de la filosofía foucaultiana sobre el paso de la “arqueología” a la “genealogía” es que, si es verdad que ellas son incorrectas, entonces, ¿qué propongo a cambio?

Mi respuesta a dicha objeción es que el hecho de que haya mostrado que las interpretaciones dominantes son incorrectas, no significa que necesariamente tengo que ofrecer una interpretación sustituta y mejor que las anteriores. Repito lo que dije desde el principio de este texto: no tengo una interpretación propia, nueva y original que ofrecer, lo único que propongo es una lectura que intenta ser más fiel, más apegada a los textos foucaultianos, que las existentes; la explicación que propongo sobre el problema de las relaciones entre los saberes y los poderes en la filosofía foucaultiana es la misma que, según yo, se encuentra en los propios textos foucaultianos. Tendré que probarlo y al lector le tocará juzgar si lo que digo es cierto.

b) Diferencias entre los textos de los años sesenta y de los de los años setenta ⁴

En todo este texto he venido cuestionado la división del trabajo foucaultiano en “periodos”, principalmente en lo que se refiere al periodo “arqueológico” y al periodo “genealógico”; he sostenido que es falsa la idea de que en el primer periodo la filosofía foucaultiana se olvidó de las relaciones entre los saberes y lo externo a ellos, ya sean las prácticas y condiciones sociales o ya sean las relaciones de poder, y que solamente hasta el segundo periodo comenzó a estudiarlo. Pero, preguntará alguien, ¿eso significa que estoy negando las diferencias, palmarias diferencias, que existen entre ellos?, ¿pretendo que todos son exactamente iguales?

Ciertamente existen diferencias entre los textos foucaultianos de distintos años: en los textos de los años sesenta, en general, se habla de las relaciones entre lo discursivo y lo no discursivo o entre el saber y las instituciones y prácticas sociales o la práctica política; en cambio, en los textos de los años setenta se habla de manera más específica de las relaciones entre los saberes y las relaciones de poder, aunque en los textos “intermedios” de principios de los setenta, se habla, en cambio, de los “dominios de saber” y de las “prácticas sociales” y, particularmente, de las prácticas jurídicas; pues solamente fue hasta los textos de mediados de los años sesenta que habló claramente de las relaciones entre los saberes y los poderes.

Otra diferencia que existe entre ambos tipos de textos son las relaciones mismas que se establecen entre ellos: en los primeros son relaciones simplemente de “condición de existencia”, en cambio, en los segundos se acercan más a la causalidad y son más directas, pues se atribuye a las prácticas sociales o a las relaciones de poder la capacidad de “producir”, de “dar nacimiento”, etc., a los dominios de saber. Aunque en ninguno de los dos casos se afirma que las relaciones son lineales y mecánicas, sino siempre cambiantes y complejas.

Una diferencia más es que en los primeros textos se habla, de manera general e imprecisa, de lo “no discursivo”, dentro de lo cual se colocan elementos de diferente nivel y estatuto: reglas jurídicas, medidas políticas, instituciones, prácticas sociales, procesos económicos, etc.; por el contrario, en los textos de los setenta existe una definición clara y precisa de las “relaciones de poder” y se indica cuál es su especificidad.

Hay que agregar también que la concepción del poder subyacente a los primeros textos es en general negativa (como una ley que excluye, prohíbe, impide, etc.); en cambio, en los segundos es positiva (el poder es concebido como productivo).

Además en los primeros el poder permanece exterior al saber o al discurso, mientras que en los segundos el poder aparece como interior y constitutivo a él y las regularidades del saber o de los discursos son identificadas como parte de los mecanismo de poder.

Pero el punto es que esas diferencias, indiscutibles diferencias, no deben ser sobrevaloradas ni exageradas, tanto así que hablemos de distintos “periodos” o de novedades donde no las hay.

⁴ Como curiosidad se puede decir que el primer texto foucaultiano en donde aparece planteada la relación entre el saber y el placer es un texto de 1964, “Un si cruel savoir” se llama; ahí Foucault habla de dos novelas de “terror” o “góticas”, de los siglos XVII y XIX, y se refiere a “los prestigios eróticos” de “la liga” entre “el Saber y el Deseo. Liga oscura, esencial a la cual tenemos la culpa de no darle otro estatuto más que en el ‘platonismo’, es decir, en la exclusión de los dos términos. De hecho, cada época tiene su sistema de ‘conocimiento erótico’ que pone en juego (en un solo y mismo juego) la prueba del Límite y de la Luz” (DyE, t I, p. 219).

Dichas formulaciones nos recuerdan claramente a las que aparecen en *La voluntad del saber*, en donde Foucault habla de la relación que desde la modernidad se ha establecido en Occidente entre el saber, el poder y el placer: esa voluntad de saber sobre el deseo; pero, de inmediato, se puede notar hasta qué punto acepta en el texto anterior la concepción jurídico-negativa que después rechazará.

Cabe mencionar que en los textos de los años ochenta, de hecho desde los textos de finales de los setenta, el tema de las relaciones saber-poder dejó de ser central en la filosofía foucaultiana o, más bien, se complicó con el interés por el sujeto. Pero aunque existen textos foucaultianos, como hemos visto, en los que se afirma explícitamente y sin lugar a dudas que su interés fundamental no son las relaciones entre saberes y poderes sino el sujeto y, por mucho, las relaciones entre él y la verdad, dichas afirmaciones no deben ser tomadas como un rechazo absoluto de los textos de los sesenta y setenta sino como una reinterpretación que Foucault nos propone de su trabajo, la cual puede ser iluminadora, fructífera, etc., en muchos aspectos pero que no tiene por qué ser aceptada completamente: el trabajo foucaultiano es independiente del querer o de la voluntad de Michel Foucault.

c) El platonismo o el humanismo

La concepción de la relación entre saberes y poderes que la filosofía foucaultiana cuestiona y a la cual se opone, a veces la llama “platónica” y a veces “humanista”, pero en ambos casos se trata de la idea de que el saber y el poder se excluyen, mejor dicho, de que el verdadero saber excluye al poder, el cual siempre es malo y corruptor; según esta concepción, en principio, el Saber existe, esto es, existe un único gran Saber que es siempre verdadero y la verdad es solamente el producto de la relación de correspondencia entre lo que pensamos y decimos y la realidad, pero dicha relación inmediata puede ser alterada por la influencia dañina del Poder, produciendo un obstáculo ideológico entre el sujeto y la verdad; segundo, el Poder es también uno y es concebido de un modo negativo, como algo que excluye, reprime, obstaculiza, etc.; por lo tanto, las relaciones que pueden existir entre ellos o son de exclusión (el verdadero saber no tiene ninguna relación con el poder) o de determinación del uno por el otro: el saber guía, modera al poder o el poder usa, utiliza al saber para sus fines (como sucede con la ideología).

La relación que se establece en la filosofía de la ciencia anglosajona entre lo “interno” y lo “externo” así como la concepción vulgar de la ideología son subsidiarias del platonismo, definido de la manera anterior.

En *El orden del discurso*, de 1970, Foucault habla de la emergencia de un “mito” que se inicia con Platón, y que manifiesta, a la vez que sirve para consolidar, una cierta discontinuidad en la historia de la verdad⁵. Foucault dice que a partir del siglo VI en Grecia antigua “entre Hesíodo y Platón se establece una cierta separación, disociando el discurso verdadero y el falso: separación nueva, ya que en lo sucesivo el discurso no será más el discurso precioso y deseable, ya no será más el discurso ligado al poder”.

Desde Platón, dice Foucault, “se inicia un gran mito occidental: lo que de antonómico tiene la relación entre el poder y el saber”, es decir, que “si se posee el saber es preciso renunciar al poder” (OD, p. 17).

Obviamente Foucault no está diciendo que Platón es el único “responsable” o la causa de tal separación, pues evidentemente esto es debido, además del discurso filosófico, a ciertas condiciones sociales e históricas que se dieron en Grecia; tampoco está diciendo que el discurso platónico es el simple reflejo de tales condiciones, pero Foucault encuentra que en los textos platónicos tal separación se manifiesta y se encuentra justificada por primera vez. Lo importante es que tal separación fue constituida históricamente y de ningún modo es algo universal, necesario o eterno, ni mucho menos natural o evidente; no lo es porque esa separación antes de la época de Hesíodo, y es algo cuyas condiciones de existencia pueden ser determinadas.

Ahora bien, ¿por qué supuestamente “si se posee el saber es preciso renunciar al poder”?

En *La verdad y las formas jurídicas*, de 1973 Foucault se refiere por segunda ocasión a “el gran mito de que la verdad nunca pertenece al poder político, de que el poder político es ciego”, de que el verdadero saber es el que se obtiene únicamente cuando estamos en contacto con una realidad trascendental e intemporal, de tal suerte que “si se posee el saber es preciso renunciar al poder; allí donde están el saber y la ciencia en su pura verdad jamás puede haber poder político” (VFJ, p. 59). El mito platónico supone que el poder se ejerce sin la verdad, que es contraria a ella, pues el poder miente, engaña; en cambio, el saber es solo el resultado de la relación directa entre el sujeto y la realidad, por lo que cualquier interferencia del poder únicamente puede provocar que la verdad se escape: donde hay saber no puede haber poder y donde hay poder no puede haber saber.

En *Vigilar y castigar*, libro de 1975, Foucault dice que “quizás haya que renunciar... también a toda una tradición que deja imaginar que no puede existir un saber sino allí donde se hallan suspendidas las relaciones de poder, y que el saber no puede desarrollarse sino al margen de sus conminaciones, de sus

⁵ Aquí no hay que ser muy exigente respecto de las referencias platónicas pues Foucault más que a los textos platónicos se refiere a cierta interpretación que se puede dar de ellos.

exigencias y de sus intereses. Quizás haya que renunciar a creer que el poder vuelve loco, y que, en cambio, la renuncia al poder es una de las condiciones por las cuales se puede llegar a ser sabio” (VC, p. 34). Es decir, hay que renunciar a la idea de que el saber y el poder son excluyentes o que el verdadero saber solo puede existir fuera de las relaciones de poder pues el poder convierte inmediatamente en falso, sesgado, ideológico, al saber, y dado que el saber supone una cierta “objetividad” (describir la realidad tal cual es), para alcanzar el saber hay que renunciar al poder⁶.

En un texto de 1977, Foucault ya no califica como “platónico” a dicho “mito”, sino que lo califica como “humanista”; nos dice que “se admite, es la tradición del humanismo, que... solo aquellos que están a distancia del poder, quienes no están para nada ligados a la tiranía, encerrados frente a su estufa, en su habitación, en sus meditaciones, estos únicamente pueden descubrir la verdad” (DyE, t II, p. 752, MP, p. 99). Es conocido el constante cuestionamiento del humanismo en el trabajo foucaultiano; cuestionamiento que se basa en diversas razones pero aquí encontramos una de ellas: el humanismo es una forma de idealismo, idealismo que cree que para alcanzar el saber uno debe alejarse del poder.

El mito, ya sea platónico o humanista, de que el saber y el poder son excluyentes, es dominante en la tradición occidental desde los griegos, pero la filosofía foucaultiana dice, en *La verdad y las formas jurídicas*, que “hay que acabar con este gran mito”, pues “por detrás de todo saber o conocimiento lo está en juego es la lucha de poder. El poder político no está ausente del saber, por el contrario, está tramado con este” (VFJ, p. 59).

Si la posición de Foucault es antiplatónica, se dirá, es porque es más cercana a la de los sofistas, lo cual en parte es cierto.

Pero cuidado: lo que dice Foucault no es equivalente ni es reducible a lo que dijo Calicles: “la verdad es la voluntad del más fuerte”. Obviamente desde Calicles a Foucault mucho tiempo y muchas cosas han pasado y sería ingenuo pensar que el filósofo francés sostiene lo mismo que el sofista griego: Calicles no tenía, ni con mucho, la concepción del saber y del poder que la filosofía foucaultiana sí tiene.

d) La extrapolación genética

Pero el rechazo foucaultiano del platonismo, del internalismo inocente, no quiere decir que se lance a los brazos de un externalismo salvaje. Foucault, en efecto, rechaza tanto el internalismo como el externalismo, por lo menos tal y como se los entiende normalmente. Foucault llama al externalismo de muchas maneras, pero una de ellas es “ilusión o extrapolación genética”, que es la idea típica del marxismo vulgar según la cual el saber, incluida la ciencia, es parte de una superestructura ideológica y que las condiciones económicas y las relaciones de producción son la infraestructura que determina, en última instancia, a esa superestructura: la infraestructura refleja, expresa, manifiesta, etc., a la infraestructura; y la “ilusión genética” plantea que existe una relación de causalidad, lineal, mecánica de una a la otra.

Foucault aclara que no se opone, según nos dice en “Sur l’archéologie des sciences” de 1968, a “la descripción (siempre legítima y posible) del contexto -sea discursivo, técnico, económico, institucional- en el que una ciencia ha aparecido”, sino que lo que cuestiona es que esa idea “deja suponer que la organización interior de una ciencia y sus normas formales pueden ser descritas a partir de condiciones externas”; es decir, el problema con la extrapolación genética es que en ella “se encomienda a las determinaciones históricas el dar cuenta de su científicidad” (DyE, t I, p. 726, Tr., p. 262). A lo que se opone la filosofía foucaultiana es a la idea de que lo externo puede dar cuenta, por completo, de lo interno, de lo científico, como si este fuera el simple reflejo de aquel, como si no tuviera una estructura propia. Se trata de una “extrapolación” porque de un hecho verdadero (sí existen relaciones entre los saberes y las otras prácticas y las condiciones sociales e históricas) se pasa a una afirmación, a una generalización falsa: lo externo puede dar cuenta por completo de lo interno⁷.

⁶ Efectivamente, en un texto de 1976, en *Genealogía del racismo*, Foucault nos habla de “la idea retomada constantemente durante milenios, que corre pareja con toda la organización del saber occidental y que bien se podría llamar platónica (si fuera lícito atribuirle al pobre Platon todo lo que se quiere rechazar), según la cual el saber y la verdad solo pueden pertenecer al registro del orden y de la paz, y nunca se pueden encontrar del lado de la violencia, del desorden y de la guerra” (GR, p. 183).

Una de las hipótesis que considera, en “Réponse à une question”, es que “las nociones fundamentales (de la ciencia) derivarían, por transposición, de un práctica política o al menos de las formas teorías en las que ella reflexiona sobre sí misma”. Pero, pregunta Foucault, “¿qué debería ser, en medio de otros discursos y, de una manera genral, de otras prácticas, el modo de existencia y de funcionamiento del discurso... para que se produzcan tales transposiciones o tales correspondencias?” (DyE, t I, p. 689, VyS, p. 67).

Por cierto que las tres traducciones que contamos en español de ese texto, se traduce mal la oración “elle (la práctica política) se refléchi”, pues la traducen como “ella se refleja”, con lo cual se pierde todo el sentido del texto.

Es verdad, dice Foucault, que existen ciencias, como la economía, que “no pueden asegurar su unidad a través del tiempo más que por el relato o la recuperación crítica de su propia historia” (DyE, t I, p. 726, Tr., p. 263), pero es equivocado que esto es válido para todas las ciencias.

Es decir, el problema con la extrapolación genética, que es una forma de sociologismo o de economicismo, es que cae en el defecto inverso del platonismo: si este niega toda relación entre el saber y el poder, o entre la ciencia y lo externo, el otro afirma una relación lineal, simple, entre ambos.

Foucault plantea en *La verdad y las formas jurídicas* que ni los saberes ni las formas de poder “están por encima de las relaciones de producción. No las expresan y tampoco permiten reconducirlas. Estos saberes... están firmemente arraigados no solo en la existencia de los hombres sino también en las relaciones de producción” y esto es así porque “para que existan las relaciones de producción... es preciso que existan, además de ciertas determinaciones económicas, estas formas de funcionamiento del saber” (VFJ, p. 140). Es decir, Foucault se opone a la idea de que el saber o las relaciones de poder puedan ser consideradas como efectos superestructurales de las relaciones de producción y afirma que tienen un papel constitutivo respecto de aquellas.

Al hablar sobre la Escuela de Francfort, en un texto de finales de los setenta, Foucault dice que “el hecho de considerar que un análisis fundado sobre las mutaciones de la estructura económica tiene en sí un valor explicativo me parece que es una inocencia, por lo demás, típica de aquellos que no son historiadores de una materia” (DyE, t IV, p. 76), pues “cuando se trata de fenómenos tan complejos como la producción del saber o de un discurso con mecanismos y reglas internas, la inteligibilidad por construir es mucho más compleja. Es probable que no se pueda llegar a una explicación única, una explicación en términos de necesidad. Sería mucho si se llegará a poner en evidencia cuáles son los lazos entre eso que se intenta analizar y toda una serie de fenómenos conexos” (DyE, t IV, p. 77). Lo que señala aquí Foucault no es solamente la ignorancia de los que caen en análisis economicistas o sociologistas, sino el hecho de que no es posible explicar la formación del saber basándose en un solo factor, el económico, pues el saber tiene una estructura interna que obliga a buscar explicaciones complejas.

e) La ideología y el marxismo vulgar

El interlocutor de la filosofía foucaultiana en este punto es principalmente el marxismo, pero determinado tipo de marxismo: principalmente la forma que adoptó en Francia. En efecto, bajo el título un tanto dudoso y discutible de “marxismo vulgar” o de “marxismo académico” la filosofía foucaultiana coloca, en mayor o menor medida, al marxismo soviético, al humanista e incluso al althusseriano⁸.

En *La arqueología del saber* Foucault habla del “análisis causal” para referirse a un análisis que “consistiría en buscar en qué medida los cambios políticos o los procesos económicos han podido determinar la conciencia de los hombres de ciencia” (AS, p. 213, Tr., p. 273). Es un análisis “causal” porque se establece una relación de determinación causal (de causa a efecto) entre lo político o lo económico y la conciencia, la cual, a su vez, sería la causa de los cambios en la ciencia. En efecto, una de las hipótesis posibles que explicarían los cambios que se observan en la historia de los discursos y de los saberes es que es “la conciencia de los hombres lo que se ha modificado (bajo el efecto de cambios económicos, sociales, políticos)” y que su percepción de los objetos, por ello mismo, se ha alterado; según esto, lo que han hecho los individuos es que “han reconocido las consecuencias políticas... han percibido las implicaciones económicas... han traspuesto a ella su concepción de la sociedad... han transcrito a ella su nueva concepción del mundo” (DyE, t I, pp. 688-689, Tr., p. 66). Así, “esa práctica ha cambiado, por principio, la conciencia de los hombres, su manera de percibir las cosas o de concebir el mundo, después, a fin de cuentas, la forma de su conocimiento y el contenido de su saber”.

Foucault dice que “en todo ello las cosas no son completamente falsas, pero, por otra parte, no dan cuenta de la formación del discurso científico” (DyE, t I, p. 689, Tr., p. 67). La explicación del análisis causal tiene su punto de enganche en la conciencia: los factores sociales, fundamentalmente los económicos, modifican esta y con ello a la ciencia; sin embargo, al proceder así, desde la perspectiva foucaultiana, no se puede dar cuenta de la ciencia.

En *La verdad y las formas jurídicas*, de 1973, Foucault se opone explícitamente al marxismo vulgar que busca “cómo las condiciones económicas de la existencia encuentran en la conciencia de los hombres su reflejo o expresión”. No voy a discutir aquí si realmente existe el “marxismo” vulgar del que habla Foucault, si existe otro marxismo que no lo sea, etc. Lo único que me interesa es mostrar cuál es una de las posiciones que la filosofía foucaultiana cuestiona y de la que busca separarse.

⁸ Pues Foucault cuestiona incluso al marxismo del texto althusseriano sobre los “aparatos ideológicos del estado”.

Foucault ve, como uno de los principales defectos del marxismo vulgar, y podríamos decir de la teoría del conocimiento en general, “el de suponer, en el fondo, que el sujeto humano, el sujeto de conocimiento, las mismas formas de conocimiento, se dan en cierto modo previa y definitivamente, y que las condiciones económicas, sociales y políticas de la existencia no hacen sino depositarse o imponerse en este sujeto que se da de manera definitiva” (VFJ, p. 14).

Como se sabe, la filosofía foucaultiana supone cierta analítica de los sujetos y una de las tesis fundamentales de ella es que los sujetos son constituidos por las prácticas, que no existe una naturaleza humana fija. Para la filosofía foucaultiana el sujeto del conocimiento al igual que el objeto y, de hecho, todos los elementos que intervienen el proceso del conocer, son constituidos históricamente. En la teoría del conocimiento clásica y en la teoría de la ideología también se supone, en cambio, un sujeto con estructuras fijas que se enfrenta a un mismo objeto, la realidad, igualmente invariable. Lo anterior supone que el poder se interpone entre ese sujeto y los objetos preexistentes, principalmente poniendo velos en el sujeto o influyendo en su conciencia de tal forma que vea la realidad de cierta manera.

Otro de los problemas con el concepto de ideología es, desde la perspectiva foucaultiana, que “es presentada como una especie de elemento negativo a través del cual se traduce el hecho de que la relación del sujeto con la verdad, o simplemente la relación de conocimiento, es perturbada, oscurecida, velada por las condiciones de existencia, por relaciones sociales o formas políticas, impuestas, desde el exterior al sujeto del conocimiento. La ideología es la marca, el estigma de estas relaciones políticas o económicas de existencia aplicado a un sujeto de conocimiento que, por derecho, debería estar abierto a la verdad” (VFJ, p. 32). La concepción tradicional de la ideología supone, pues, la concepción representacionista del conocimiento y en ella se supone que lo político o lo económico influyen negativamente, perturbando, esa relación de representación entre el sujeto y su objeto, es decir, ocultando la verdad. La teoría de la ideología tiene como fin dar cuenta del error, no de la verdad, de la ideología y no del saber o de la ciencia⁹.

En resumen las características de la ideología, según Foucault, son las siguientes: parte de una concepción representacionista del conocimiento, de un sujeto ahistórico, de un reduccionismo economicista, de una explicación causal lineal¹⁰.

Resumiendo las razones por las cuales Foucault rechaza la ideología: supone una concepción representacionista del conocimiento y el conocimiento no es una simple representación de la realidad; supone un sujeto del conocimiento fijo, ahistórico, siendo que el sujeto del conocimiento es constituido históricamente a través de diversas prácticas; supone una concepción negativa del poder y el poder no solamente tiene efectos negativos, sino también positivos, productivos; concibe los efectos de las prácticas y condiciones económicas y políticas al nivel de la conciencia, siendo que ellos se dan al nivel de las condiciones de existencia, de las reglas de formación de los saberes, y les atribuye efectos puramente distorsionadores, siendo que también tienen efectos formadores y constitutivos del saber.

La noción de la ideología se basa, entonces en concepciones equivocadas del saber, de las relaciones de poder así como de las relaciones que existen entre ellas. Es necesario, entonces, una explicación diferente de cómo se dan esas relaciones.

Repito, la filosofía foucaultiana rechaza tanto al internalismo inocente, platónico, como el externalismo salvaje, el economicismo. Pero, entonces ¿qué propone? Antes se alcanzar la respuesta a esa pregunta es necesario aclarar antes qué es lo que *no* propone.

f) La relación entre los desarrollos conceptuales y los acontecimientos históricos en *Historia de la locura*

En *Historia de la locura* Foucault habla de la “consciencia de la locura”, de una “forma de saber”, la cual explica las “coincidencias” que se observan entre las prácticas y las teorías. Foucault, en efecto,

⁹ En la entrevista de 1977 “Non au sexe roi” Foucault también dice que la noción de ideología corresponde, al contrario de la “economía la verdad” que él plantea, a una “economía de lo no verdadero”, pues “se ha servido de ella para explicar los errores, las ilusiones, las representaciones-pantalla, en una palabra, todo eso que impide formar discursos verdaderos. Se ha servido de ella también para mostrar la relación entre eso que sucede en la cabeza de las personas y su lugar en las relaciones de producción” (DyE, t III, p. 263, DP, p. 156).

¹⁰ Foucault en una entrevista de mediados de los años setenta, de 1976 para ser más precisos, dice que la noción de “ideología” le parece inutilizable por tres razones: 1) “se quiera o no ella está siempre en oposición virtual con algo que sería la verdad. Ahora bien, creo que el problema, no es establecer la división entre eso que, en un discurso, revela la ciencia y la verdad y después eso que revelaría otra cosa, sino ver históricamente cómo se producen los efectos de verdad al interior de discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos”; 2) “se refiere... necesariamente a algo como a un sujeto”; 3) “la ideología está en posición secundaria en relación a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico, material, etc.” (DyE, t III, p. 148, MP, p. 181-182).

encuentra una coincidencia entre los “acontecimientos históricos” y los “desarrollos conceptuales” que puede ser explicada por la existencia de una “experiencia fundamental”.

Foucault, en la “Introducción” a la “Segunda parte” del libro *Historia de la locura*, observa que en la época clásica “no dejan de ocurrir asombrosas coincidencias, por doquier. En dos dominios rigidamente separados (*el de los “acontecimientos históricos” y el de los “desarrollos conceptuales”*), no se dejan de manifestar, si se les examina de cerca, muy estrictas analogías de estructura”. En efecto, dice Foucault, “lo que hemos descrito como un acontecimiento, por un lado, lo encontramos en el otro lado como forma de desarrollo conceptual. Por separados que estén estos dos dominios, no hay nada importante en el primero que no esté equilibrado en el segundo, lo que hace que esa separación no pueda ser concebible más que en relación con las formas de unidad cuya aparición autoriza” (HL, t I, pp. 271-272).

Y lo anterior, dice Foucault, “no corresponde a la distinción de lo teórico y de lo práctico”. En efecto, la conciencia científica “siempre está virtualmente comprometida en un sistema de operaciones” y la práctica está siempre mezclada con cierto tipo de “concepción” (HL, t I, p. 272). Existe, pues, una “experiencia única que sirve de fundamento” tanto a las formas prácticas como a los tipos de conocimiento y “esta experiencia única, que reposa aquí y allá, que sostiene, explica y justifica la práctica... y el ciclo de conocimiento”, es lo que da coherencia a lo que se observa en una época (HL, t I, p. 273). Y Foucault dice que “esta experiencia no es teórica ni práctica” sino que “se remite a esas experiencias fundamentales en las que una cultura arraiga los valores que le son propios” (HL, t I, p. 274)¹¹.

En *Folie et Déraison* Foucault planteó su trabajo en términos de una “investigación estructural”: “hacer la historia de la locura quiere decir por lo tanto: hacer el estudio estructural del conjunto de nociones históricas -nociones instituciones, medidas jurídicas y policiales, conceptos científicos-”; que también nos dice que “el estudio estructural debe remontarse hacia la decisión que liga y separa a la vez a la locura y a la razón” (DyE, t I, p. 164). De lo que se trata es, entonces, de reconstruir la “experiencia de la locura”. Pero ¿qué es esta “experiencia”? Las condiciones de posibilidad, históricas, estructurales de la locura, que son también las de la psicología: “en la reconstitución de esta experiencia de la locura, una historia de las condiciones de posibilidad de la psicología” (DyE, t I, p. 166).

En *Historia de la locura* aparece, en efecto, una idea que cuestiona Derrida, acerca de que la filosofía sería un elemento, un signo, etc., de una totalidad o estructura cultural que le daría significado, es decir, que sería algo así como la “expresión”, “la “manifestación” de ella.

En el “Préface” (que Foucault eliminó en la segunda edición) a *Histoire de la folie* Foucault dice que “hacer la historia de la locura quiere decir por tanto: hacer el estudio estructural del conjunto histórico -nociones, instituciones, mediadas jurídicas y policiales, conceptos científicos” y que, por consiguiente, su propio estudio es un “estudio estructural” (DyE, t I, p. 164), entendiendo por ello “una historia de las condiciones de posibilidad” (DyE, t I, p. 166).

Hablar de un estudio “estructural” o un estudio de las “estructuras históricas” quiere decir que se considera a las prácticas sociales, y entre ellas a la filosofía, como relacionadas de maneras específicas en cada configuración histórica.

Esta idea la podemos encontrar ejemplificada en el pasaje que cuestiona Derrida: el dedicado a Descartes, sobre las *Meditaciones*, en el capítulo llamado “El gran encierro”. Foucault plantea la idea de que “la locura, cuya voz el Renacimiento ha liberado, y cuya violencia domina, va a ser reducido al silencio por la época clásica, mediante un extraño golpe de fuerza”. ¿A qué golpe de fuerza se refiere? Se refiere tanto al “gesto” filosófico de Descartes como a la práctica del encerramiento. ¿A Descartes? Sí, pues “en el camino de la duda, Descartes encuentra la locura al lado del sueño y de todas las formas del error”, pero, se pregunta Foucault, “esta posibilidad de estar loco ¿no amenaza con desposeerlo...?” (HL, t I, p. 75). Descartes excluye a la locura (al decir que él *no puede* estar loco) del discurso filosófico, de sus meditaciones, en el mismo momento en que en toda Europa se excluye a la locura encerrándola en nuevas instituciones destinadas a todos los asociales.

¹¹ Foucault sabe que una pregunta que se le puede hacer es que “¿no es esto atribuir más importancia al devenir conceptual que al movimiento real de la historia?” (HL, t I, p. 274). Es decir, un marxista vulgar podría objetar que Foucault parecería no solamente darle una independencia inmerecida al pensamiento sino que incluso le está dando, de forma idealista, una primacía. Pero evidentemente no se trata de eso: se trata simplemente de mostrar que existen isomorfismos entre ambos niveles.

No voy a discutir la verdad, la corrección, etc., de las tesis foucaultianas sobre la historia de la locura, sino que únicamente voy a centrarme en los lugares en los que se trata a la filosofía y la función que se le asigna.

Foucault parece plantear que lo que hace Descartes al interior del discurso filosófico, es algo así como “un reflejo” de lo que sucede en el exterior. Pero lo que en realidad plantea, bajo la idea “estructuralista” de “totalidades” culturales, es que el texto de Descartes forma parte de la misma “estructura cultural” en la que se excluye a la locura y que no es totalmente independiente de ella.

Foucault plantea esto no para reducir a la filosofía a ideología, sino para mostrar que si realmente se quiere entender lo que ha sucedido en la modernidad, no basta con hacer un análisis interno de los textos filosóficos, sino que es necesario estudiar el conjunto de las prácticas sociales. Foucault, precisamente, se propone estudiar ese “otro aspecto del acontecimiento clásico”, es decir, lo que sucede fuera de la filosofía. La filosofía aunque es la “otra parte del acontecimiento”, no es “todo” el acontecimiento.

Lo anterior queda claro cuando Foucault dice que a ese acontecimiento “más de un signo lo delata y no todos se derivan de una experiencia filosófica ni de los desarrollos del saber. Aquel del que deseamos hablar pertenece a una superficie cultural bastante extensa. Una serie de datos lo señalan con toda precisión, y, con ellos, todo un conjunto de instituciones”. Es decir, a lo que se opone Foucault es a la idea, a toda luces equivocada, de que la historia se derivaría o encontraría su explicación última en la filosofía. Esto lo repite Foucault de otra manera adelante: “la historia de una *ratio* como la del mundo occidental está lejos de agotarse en el progreso de un ‘racionalismo’” (HL, t I, p. 79).

En la tercera parte de su libro, Foucault hace referencia a un filósofo enciclopedista, Diderot, pero no a su filosofía sino a una novela suya, “El sobrino de Rameau”, y después de analizarla afirma que ella “es una lección bastante más anticartesiana que todo Locke, todo Voltaire y todo Hume” (HL, t II, p. 16). Esto podría interpretarse en el sentido de que la literatura poseería una verdad mayor que la filosofía, sería más radical que ella, aún sin proponérselo y eso justificaría el supuesto desinterés de Foucault por la filosofía. Pero creo que este pasaje también puede ser entendido en otro sentido: el cuestionamiento a la filosofía cartesiana (a su gesto de exclusión de la locura) no solamente se encuentra en los textos filosóficos sino también en otro tipo de textos, como los literarios.

Casi al final del libro aparece otra referencia a la filosofía, en este caso a Hegel: “aquí y allá se ve esbozarse el mismo esfuerzo para retomar ciertas prácticas de internamiento en el gran mito de la alienación, aquel mismo que Hegel debía formular algunos años después, sacando con todo rigor la lección conceptual de lo que había ocurrido en el Retiro y en Bicêtre” (HL, t II, p. 217). Aquí lo que plantea Foucault es que la alienación, del loco, es resultado de la práctica social del internamiento y que dicha práctica es anterior a la reflexión filosófica de Hegel sobre ella y que lo que Hegel haría en su filosofía sería simplemente sacar una “lección” de ella; pero, otra vez, no debe entenderse en el sentido de que la filosofía es una “ideología”, sino como el señalamiento de que la filosofía, aunque parezca muy abstracta, muy alejada de las preocupaciones actuales sobre el presente, en realidad forma parte y está determinado por él (aunque ciertamente es cuestionable que su “lección” la haya sacado Hegel de los internamientos)¹².

g) La objeción de *Las palabras y las cosas*

Para probar la incorrección de la interpretación de Dreyfus y Rabinow, por lo menos en lo que se refiere al punto que nos interesa, seguiré dos caminos: primero, hablaré de *Las palabras y las cosas*, y luego de los textos anteriores a *La arqueología del saber* así como de ese libro mismo. Esto porque se podrá objetar que, a pesar de que Foucault negó, después de publicado *Las palabras y las cosas*, lo que había hecho, y que intentó componerlo y convencernos de que no había hecho y dicho lo que sí había dicho y hecho, sin embargo, la verdad es que en dichos textos sí cayó en la ilusión formalista y ninguna justificación posterior debe convencernos de lo contrario.

En efecto, el primer texto por el cual Foucault recibió acusaciones por su “estructuralismo” fue *Las palabras y las cosas*, pues en él, a diferencia de sus dos libros anteriores, se concentró en el nivel discursivo, epistémico. Las preguntas son ¿por qué lo hizo?, ¿ello implica un rechazo de la posibilidad de

¹² En “Preface to *History of Sexuality*” Foucault dice que lo que intentó hacer en *Historia de la locura*, fue estudiar la “formación de un dominio de conocimientos que se constituye como saber específico” (DyE, t IV, p. 581). Pero señala que una de las razones por las que lo dejó insatisfecho ese proyecto fue el “recurso comúnmente repetido del ‘contexto económico y social’” o a “una historia social” y que fue necesario “un desplazamiento en relación al dominio de los conceptos y de los métodos de la historia de las sociedades” (DyE, t IV, p. 579).

explicar las relaciones extradiscursivas, esto es, las relaciones entre los discursos y lo no discursivo?, ¿es excluyente respecto de eso?

Pero nuestra pregunta no debe ser “¿qué se propuso hacer Foucault en ese libro?” sino, más bien, “¿qué es lo que se hace en ese libro?”.

Frecuentemente en las interpretaciones sobre la filosofía foucaultiana se toma como verdad de los textos foucaultianos lo que Foucault al final de su vida dijo e hizo o que quiso decir y hacer.

Dicho procedimiento es cuestionable por varias razones, en principio, porque es un procedimiento propio de la historia de las ideas, procedimiento que la filosofía foucaultiana, ¿es necesario recordarlo?, cuestionó y cuestionó con justificada razón. Dicho procedimiento es cuestionable también porque haciendo uso de él se eliminan todas las diferencias y todos los acontecimientos del discurso foucaultiano, quedando todo reducido a lo mismo.

Foucault, como todo autor, reinterpretó continuamente su trabajo, lo cual no tiene nada de malo y, al contrario, gracias a ello podemos leer los textos foucaultianos de nuevas maneras. Pero lo que está mal es creerle todo a Foucault y olvidarse de que las reinterpretaciones que dio de su trabajo no son, a fin de cuentas, unas interpretaciones entre otras posibles; cierto, las interpretaciones de Foucault sobre sus textos son, en general, algunas de las mejores que existen, pero no pueden considerarse como definitivas e indiscutibles.

Un buen ejemplo de lo que digo lo podemos encontrar en las diversas interpretaciones que dio a propósito de *Las palabras y las cosas*¹³. Sin embargo, en el punto que nos interesa, algunas de ellas creo que son esclarecedoras y están justificadas: nos explican claramente que si bien es cierto que en dicho libro se “puso entre paréntesis” el estudio de lo extradiscursivo y el estudio se centró en lo epistémico, no obstante, la filosofía foucaultiana nunca consideró que el saber, los discursos y las ciencias fueran totalmente independientes de todo.

En una entrevista a propósito de *Las palabras y las cosas*, de 1967, “Che cos’è Lei Professor Foucault?”, con Caruso, ante la pregunta de si ha descuidado los efectos de contexto, por haberse concentrado, en dicho libro, en las prácticas discursivas, dice que “soy tan atento como cualquiera, o quizá más, a lo que podríamos llamar los ‘efectos del contexto’” (DyE, t I, p. 611, Tr., p. 80).

En “Forewar to the English Edition” de 1970, refiriéndose a *Las palabras y las cosas*, explica así por qué no trató el problema de las “causas” (de las transformaciones discursivas o epistémicas que describe en ese libro): “me ha parecido que no sería prudente, por el momento, imponer una solución que me sentía incapaz, lo admito, de sostener: las explicaciones tradicionales -el espíritu del tiempo, los cambios técnicos o sociales, las influencias de todas las formas- que me han parecido en su mayoría, más mágicas que efectivas” y, por eso, dejó de lado “el problema de las causas para limitarme a la descripción de las transformaciones mismas” (DyE, t II, p. 12). Es decir, ante las insuficiencias de las explicaciones “causales” de las transformaciones discursivas o epistémicas, optó por limitarse a describir las transformaciones de las relaciones intra- e inter-discursivas. Pero en una nota de pie de página nos dice que antes abordó “esta cuestión (*la de las causas*) en relación a psiquiatría y a la medicina clínica en dos obras anteriores” (DyE, t II, p. 11, nota 1).

En la otra entrevista que dio en Brasil en 1971, “Entrevista com Michel Foucault”, nos dice que “*Las palabras y las cosas* es un libro en suspenso, en suspenso en la medida en la que no hago aparecer las prácticas prediscursivas” (DyE, t II, p. 162). Lo que se proponía hacer, según nos dice en esa entrevista, era mostrar que “podemos observar, en prácticas científicas perfectamente extrañas unas de otras, y sin ninguna comunicación directa, transmutaciones que se producen al mismo tiempo, según la misma forma general, en el mismo sentido”. La pregunta a la que trataba de responder era: “¿cómo es

¹³ Foucault dio numerosas reinterpretaciones de sus textos y de *Las palabras y las cosas* en particular. En el prefacio a *Las palabras y las cosas* dice que en ese libro es “la historia de la semejanza (*ressemblance*), ¿en qué condiciones ha podido el pensamiento occidental reflexionar sobre lo idéntico y lo diferente?” (MC, p. 15, PC, p. 9). En *La arqueología del saber* dice que *Las palabras y las cosas* (*Les Mots et les Choses*) es el título -serio- de un problema; es el título -irónico- de un trabajo que modifica su forma, desplaza sus datos, y revela, a fin de cuentas, una tarea totalmente distinta” (AS, p. 66, Tr., p. 66). En una de las dos únicas entrevistas que dio a propósito de la aparición de *La arqueología del saber*, en 1969, “Michel Foucault explique son dernier livre” dice que el título “Les Mots et les Choses” era “perfectamente irónico”. ¿Por qué? Porque no se trataba ni de las palabras ni de las cosas sino de las reglas discursivas que hacen posibles a ambas” (DyE, t I, p. 776). En “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle de épistémologie” Foucault afirma que lo que buscaba era “dar cuenta de la aparición simultánea de cierto número de enunciados cuyo nivel de cientificidad, cuya forma, cuyo grado de elaboración pueden bien, retrospectivamente, aparecernos heterogéneos” (DyE, t I, p. 722, Tr., p. 256). En “Michel Foucault explique son dernier livre” de 1968 dice que lo que intentó hacer en su libro de 1966 fue “analizar los discursos en sí mismos, es decir, las prácticas discursivas que son intermediarias entre las palabras y las cosas” (DyE, t I, p. 776).

posible que dos acontecimientos lejanos en el orden del conocimiento hayan podido producirse simultáneamente y aparecen tan próximos, para nosotros, en el orden de las configuraciones epistemológicas en general?” (DyE, t II, p. 160). Es decir, se centró en un efecto epistémico un tanto enigmático y poco estudiado, normalmente olvidado por los estudios externalistas, pues las transformaciones que se observan en lo discursivo no solamente se deben a sus relaciones con lo no discursivo sino también a sus relaciones con otros discursos¹⁴.

En “Titres et travaux” de 1971, dice que en *Las palabras y las cosas* lo que intentó hacer fue “neutralizar, sin abandonar el proyecto de volver a él un día, todo el lado práctico e institucional, enfrentar en una época dada varios de esos dominios de saber... y examinar uno tras otro, para definir el tipo de problemas que plantean, los conceptos que han utilizado, las teorías que ponían a prueba” y lo que encontró fue que “no solo se podía definir la ‘arqueología’ interna de cada uno de esos dominios tomados por separado; sino que se percibía de uno a otro identidades, analogías, conjunto de diferencias que era necesario describir”; en efecto, “una configuración global aparecía... (que) organizaba de una manera coherente toda una región del conocimiento empírico” (DyE, t I, p. 843, Tr., p. 425). Es decir, en efecto, “neutralizó” el estudio del “lado práctico e institucional” para poner de manifiesto las relaciones interdiscursivas entre los saberes de una época, relaciones que muestran una coherencia pocas veces notada.

En 1978, en “La scène de la philosophie”, entrevista realizada en Japón y hasta hace poco desconocida en el resto del mundo, dice que desde *Historia de la locura* se preguntaba “si no sería posible hacer una historia de las ciencias que intente asir el nacimiento, el desarrollo, la organización de la ciencia, no a partir de sus estructuras racionales interiores, sino a partir de elementos exteriores que han, justamente, podido servirle de soporte”. Aquí Foucault plantea claramente el problema de una “historia externa del saber o de la ciencia” y esos elementos “exteriores” son tanto las relaciones con otros discursos y las relaciones con lo no discursivo. Pero nos dice que su trabajo ha oscilado “entre el análisis interior de los discursos científicos y el análisis de sus condiciones exteriores de desarrollo”. Y que en *Las palabras y las cosas* intentó “retomar el problema del discurso científico en sí mismo, sin tener en cuenta el contexto histórico en el que había actuado” y dejó en suspenso “el análisis de las condiciones exteriores, de funcionamiento, de desarrollo de esos discursos científicos” (DyE, t III, p. 583)¹⁵.

Como vemos, no todas las reinterpretaciones que dio Foucault sobre *Las palabras y las cosas* son iguales ni tienen el mismo valor. Pero creo que todas ellas apuntan a lo mismo: ese libro no implica un rechazo de una investigación de los saberes en términos de sus condiciones sociales e históricas.

En *Las palabras y las cosas*, ¿cayó en la “ilusión formalista”, de la que hablan intérpretes y críticos?

La respuesta, creo, es clara: no. Simplemente puso en suspenso, entre paréntesis, neutralizó, etc., el estudio de las relaciones extra-discursivas, pero no porque creyera que no existen o que no importan, sino porque, primero, porque las explicaciones existentes sobre esas relaciones le parecieron insuficientes; segundo, porque su objetivo en ese libro era diferente al de sus libros anteriores, en los que sí las estudió: mostrar que entre distintos discursos, a veces muy alejadas y a veces sin una relación aparente, sí existen relaciones e isomorfismos. De hecho, como intentó hacer a mediados de los setenta, se puede reinterpretar los análisis arqueológicos de *Las palabras y las cosas* en términos de las preocupaciones de los años setenta por las relaciones entre saberes y poderes y entender las regularidades epistémicas como expresiones de las coacciones del poder.

En una entrevista publicada en japonés de 1977, “Pouvoir et savoir”, Foucault dice, en efecto, que lo que buscaba en su libro de 1966 era “el señalamiento de los mecanismo de poder al interior de los discursos mismos: ¿a qué regla se está obligado a obedecer, en una cierta época, cuando se quiere tener un discurso científico...? ¿A qué hay que obedecer, a qué coacción estamos sometidos, cómo, de un

¹⁴ En *El nacimiento de la clínica*, plantea como conclusión que en la medicina clínica, como “la experiencia de la individualidad en la cultura moderna, está vinculada a la de la muerte” (NC, p. 201, Tr., p. 276). Foucault encuentra, pues, un isomorfismo entre la medicina clínica y el pensamiento antropológico, y se pregunta “¿pero es preciso asombrarse de que las figuras del saber y del lenguaje obedezcan a la misma ley profunda, que la irrupción de la finitud pese, de la misma manera, sobre esta relación del hombre con la muerte que, aquí, permite un discurso científico bajo una forma racional, y allá abre la fuente de un lenguaje que se despliega indefinidamente en el vacío dejado por la ausencia de los dioses?” (NC, p. 202, Tr., p. 279). Foucault se refiere a Hölderlin, pero también a Nietzsche al hablar de “la ausencia de los dioses”. Y lo que nos dice es que existen ciertos isomorfismos entre los distintos ámbitos del saber, por ejemplo, entre la medicina y la filosofía.

¹⁵ En la discusión posterior a su texto “La situation de Cuvier dans l’histoire de la biologie”, también de 1970, Foucault dice que en los trabajos *La historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica* buscó “cuáles han sido las condiciones de constitución y de transformación de dos órdenes de saber” (DyE, t II, p. 62), es decir, Foucault se opone a la idea de que nunca trabajó o se interesó por el problema de la constitución y transformación de los saberes.

discurso a otro, de un modelo a otro se producen efectos de poder?" (DyE, t III, p. 402). Aquí Foucault, evidentemente, está exagerando, pues está reinterpretando completamente su trabajo: las regularidades que describía en ese libro, eran regularidades de poder. Su tema fue siempre el poder...

Pero no hay que exagerar, no defenderé una tesis tan extrema, creo que es suficiente con afirmar que en el trabajo foucaultiano siempre existió un interés por las relaciones entre saberes, discursos o ciencias y prácticas y condiciones sociales e históricas (entre las cuales en los años setenta se destacaron las relaciones de poder) y que no existió, por tanto, nunca, una "ilusión formalista".

El rechazó, en *Las palabras y las cosas*, de la historia de las ideas, incluido dentro de ella las historias propias del marxismo vulgar economicista, no implica el rechazo de toda explicación de las relaciones extradiscursivas.

Foucault, ciertamente, indiscutiblemente, se centró en *Las palabras y las cosas* en lo que después llamó las relaciones inter- e intra-discursivas, sobre todo en las segundas y no trató las relaciones extradiscursivas; pero sí las estudió en sus libros anteriores, *Historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica*.

En este sentido, aunque Foucault saltó a la fama gracias a *Las palabras y las cosas*, sin embargo, hay que reconocer que ese libro es más bien atípico en el trabajo foucaultiano y que no puede tomarse, para nada, como representativo de él.

En efecto, en su entrevista de 1978 con Trombadori Foucault dice, precisamente, que *Las palabras y las cosas* fue "un libro muy técnico que se dirigía a los técnicos de la historia de las ideas", y que ahí trató algunos problemas que no eran de los problemas que le "apasionaban", por ello afirma que no es su "verdadero libro: es un libro muy marginal en relación a esa especie de pasión que está en obra, que subyace a los otros" (DyE, t IV, p. 67). ¿Cuál es esa "pasión"? La pasión por el estudio de las relaciones entre saberes y poderes.

Pero lo anterior, hay que reconocerlo, se basa, por lo menos hasta el momento, en textos foucaultianos retrospectivos, es decir, en reinterpretaciones de Foucault a *Las palabras y las cosas* y aún falta por considerar el libro más "clara e indiscutiblemente" formalista: *La arqueología del saber*. Respondamos a estas cuestiones.

h) Las relaciones entre lo discursivo y lo no discursivo en la "arqueología"

Antes dije que es verdad que entre los textos foucaultianos de los años sesenta y los textos posteriores, de los años setenta principalmente, existen diferencias respecto del planteamiento del problema que nos ocupa. Pero dije también que es falsa la tesis de que la filosofía foucaultiana, durante su periodo arqueológico, es decir, durante los años sesenta, descuidó por completo la consideración de lo no discursivo y que se centró en lo discursivo buscando reglas que se regulan a sí mismas. Es verdad que en los textos de los años sesenta no se habla de relaciones entre saberes y poderes, de la producción de saberes a partir de prácticas sociales o de relaciones de poder, etc., como sí sucede en los textos de los años sesenta, pero en ellos sí se habla clara y explícitamente de las relaciones entre los discursos, los saberes o hasta las ciencias y lo no discursivo, o las prácticas y condiciones sociales, especialmente las prácticas políticas.

En buena medida la hipótesis de trabajo de este capítulo es que la tesis de Dreyfus y Rabinow acerca de "la ilusión formalista" del "periodo arqueológico" es incorrecta. Me corresponde ahora probarlo, y probarlo citando textos foucaultianos, textos que, de hecho, estaban a disposición de los estudiosos norteamericanos al momento de escribir su libro y en los que se basaron o debieron haberse basado para escribirlo.

Como antes dije, la interpretación Dreyfus-Rabinow descansa en la idea de que los dos textos más "formalistas", que más descuidaron el estudio de lo no discursivo, fueron *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*, pues en este último aparece la teoría de "las reglas que se regulan a sí mismas". Trataré de mostrar que eso no es cierto, principalmente trataré de hacerlo en lo que respecta a *La arqueología del saber*, pues acabo de dedicar un apartado especial a *Las palabras y las cosas*.

Antes también dije que muchas interpretaciones y lecturas, como la de Morey o la de Blanchot, se basan en la interpretación de los estudiosos anglosajones, pero que también se basan en ella muchas críticas, como la de Habermas, así que sí es incorrecta dicha interpretación las otras interpretaciones y críticas basadas en ella quedarán igualmente cuestionadas.

En "Réponse à une question", de 1968, texto un año anterior a la publicación de *La arqueología del saber*¹⁶, Foucault dice que la arqueología tiene como misión definir, en las transformaciones que se

¹⁶ De hecho, algunos pasajes de ese texto se encuentran retomados íntegramente en el *La arqueología del saber*.

observan en la historia de los discursos, las “dependencias extradiscursivas (entre las transformaciones discursivas y otras que se han producido en otro lado, fuera del discurso...)” (DyE, t I, p. 680, Tr. p. 56).

Es decir, la arqueología debe definir las relaciones al interior de un discurso, entre diferentes discursos y entre los discursos y lo no discursivo. Ciertamente en algunos textos, como *Las palabras y las cosas*, Foucault se centró en los dos primeros tipos de relaciones, pero en los dos libros anteriores y los posteriores se centró, en cambio, en las últimas. Lo importante es que la arqueología no es una teoría de las regularidades que se regulan a sí mismas sino un análisis de la relaciones inter-, intra- y extra-discursivas.

En “Réponse à une question” Foucault también dice que “las relaciones entre una práctica política y un campo discursivo pueden articularse a su vez sobre relaciones de otro orden”; ¿cuál es ese otro “orden”? Es tanto lo inter- como lo extra-discursivo. En efecto, una ciencia puede estar ligada a una práctica política y “a todo un conjunto de modificaciones ‘interdiscursivas’ que se producen simultáneamente en varias disciplinas” (DyE, t I, p. 691, VyS, p., 70). Es decir, que un discurso puede estar ligado, a la vez, a otros discursos y a otras prácticas no discursivas, por lo que se debe estudiar cada uno de estos tipos de relación.

En “Réponse à une question” igualmente nos dice que “la positividad (*positivité*) del discurso, sus condiciones de existencia, los sistemas que rigen su emergencia, su funcionamiento y sus transformaciones -puede concernir a la práctica política-”. Foucault, en la cita anterior, plantea explícita y claramente el tema: la existencia, la positividad de un discurso o de un saber, puede estar ligada a una práctica política, de tal forma que la arqueología del saber, entendida como “teoría del discurso” debe hacer aparecer “cómo un conjunto de prácticas regladas se articulan de una manera analizable sobre otras prácticas”; es decir, que lejos de excluir el análisis arqueológico la consideración entre lo discursivo y lo no discursivo, esa es una de sus tareas fundamentales. En efecto, la arqueología debe “definir en qué medida, a qué nivel los discursos, y singularmente los discursos científicos, pueden ser objetos de una práctica política y en que sistema de dependencia pueden encontrarse en relación a ella” (DyE, t I, p. 692, VyS, p. 70). Pero es importante señalar que la arqueología no simplemente busca establecer una relación general, abstracta y especulativa entre ellos sino que debe analizar cómo se dan, de manera precisa, concreta y específica, las distintas y cambiantes relaciones.

Precisamente, frente a la historia de las ideas, la filosofía foucaultiana sostiene que “los fenómenos que se tiene el hábito de poner en primer plano (influencia, comunicación de modelos, transferencia y metaforización de conceptos) encuentran su condición de posibilidad en esas modificaciones primeras”, es decir, las modificaciones del discurso científico por la práctica política (DyE, t I, p. 692, VyS, p. 70)¹⁷.

Creo que lo que acabo de probar es definitivo: en un texto anterior a *La arqueología del saber*, Foucault nos dice que uno de los temas esenciales de la arqueología es analizar las relaciones entre lo discursivo y lo no discursivo, pues lo no discursivo sí influye en los discursos, al nivel de sus condiciones de existencia.

Y, por si fuera poco, encontramos las mismas ideas en el libro supuestamente más “formalista” de Foucault.

En el propio libro *La arqueología del saber* Foucault nos dice que “la arqueología pone de manifiesto unas relaciones entre las formaciones discursivas y los dominios no discursivos (instituciones, acontecimientos políticos, prácticos y proceso económicos)” y nos dice también que ella “intenta determinar cómo las reglas de formación de las que depende... pueden estar ligadas a sistemas no discursivos; busca definir la formas específicas de articulación” (AS, p. 212, Tr., p. 272). La arqueología, en efecto, “manifiesta por eso cómo una sucesión de acontecimientos puede, y en el orden mismo en el que se presenta, llegar a ser el objeto del discurso, ser registrado, descrito, explicado, recibir elaboración en los conceptos y ofrecer la ocasión de una elección teórica”. Por eso “la arqueología analiza el grado y la forma de permeabilidad del discurso: ella le da el principio de su articulación sobre una cadena de acontecimientos sucesivos; define las operaciones por las cuales los acontecimientos se transcriben en los enunciados” (AS, p. 218, Tr., pp. 280-281)¹⁸.

¹⁷ En el mismo texto, de nuevo, explícitamente, Foucault habla de establecer “criterios de correlación (*corrélation*)”, entendiéndolo por ello el “definir el conjunto de relaciones que la definen (*a la ciencia*) y la sitúan entre otros tipos de discurso... y en el contexto no-discursivo, donde ella funciona (instituciones, relaciones sociales, coyuntura económica y política)” (DyE, t I, p. 676, VyS, p. 50).

¹⁸ La arqueología muestra relaciones más “inmediatas” que la simbolización y más “directas” que la causalidad, pues “no quiere mostrar cómo la práctica política ha determinado el sentido y la forma del discurso” sino que lo que busca es mostrar “cómo y con qué título forma parte de esas condiciones de emergencia, de inserción y de funcionamiento” (AS, p. 213, Tr., p. 274).

Más aún, la arqueología busca “mostrar que ni la relación del discurso con el deseo, ni los procesos de su apropiación, ni su papel entre las prácticas no discursivas son extrínsecas a su unidad, a su caracterización y a sus leyes de formación” y que “no son elementos perturbadores que, superponiéndose a su forma pura, neutra, intemporal y silenciosa, la reprimirían y harían hablar en su lugar un discurso disfrazado, sino elementos formadores” (AS, p. 91, Tr., p. 112). La arqueología se opone, pues, a la concepción tradicional de la ideología y a la concepción negativa del poder. Pero también debemos notar que en la cita anterior Foucault habla de “procesos de apropiación” del discurso, como lo hará en *El orden del discurso*, un texto, en realidad, apenas dos años posterior a *La arqueología del saber*. Efectivamente, Foucault nos dice que el discurso “teniendo que ejercer ciertas funciones en la sociedad, se articula sobre prácticas que le son exteriores y que no son en sí mismas de naturaleza discursiva” (AS, p. 214-215, Tr., p. 276).

La “historia general” de la que habla en *La arqueología del saber*, y que corresponde a la que intenta elaborar la filosofía foucaultiana, “busca describir todo ese dominio de instituciones, de procesos económicos, de relaciones sociales sobre las cuales se articula una formación discursiva; ella intenta mostrar cómo la autonomía del discurso y su especificidad no le dan por ello, un estatuto de pura idealidad o de total independencia histórica” (AS, p. 215, Tr., p. 277). La filosofía foucaultiana no niega, por tanto, la autonomía del discurso, del saber, pero sí se niega a aceptar que esa autonomía es absoluta, como cree el internalismo.

No solamente en *La arqueología del saber* encontramos afirmaciones como las anteriores sino que también encontramos afirmaciones en contra de interpretaciones como la de Dreyfus y Rabinow: “la arqueología no niega la posibilidad de enunciados nuevos relacionados con acontecimientos ‘exteriores’. Su tarea es mostrar en qué condición puede haber entre ellos tal correlación y en qué consiste precisamente (cuáles son sus límites, la forma, el código, la ley de posibilidad)”; en efecto, lejos de encerrar los discursos sobre sí mismos, “intenta liberar... el nivel de embrague (*embrayage*) del acontecimiento (*événement*)” (AS, p. 218, Tr., pp. 280-281). Para la arqueología del saber se trata, respecto de los discursos, de analizar “al mismo tiempo que ellos y en correlación con ellos un campo institucional, un conjunto de acontecimientos, de prácticas, de decisiones políticas, etc.” Pero, aclara Foucault, si se trata de “ponerlas en relación... con las prácticas no discursivas que las rodean y les sirven de elemento general”, se trata de hacerlo “en lo que pueden tener de específico” (AS, p. 205, Tr., p. 263)¹⁹.

Incluso en *La arqueología del saber* Foucault dice que “después de todo, podría ser que la arqueología no haga otra cosa que jugar el papel de un instrumento que permitiría articular, de una manera menos imprecisa que en el pasado, el análisis de las formaciones sociales y de las descripciones epistemológicas” (AS, p. 270-271, Tr., p. 349)²⁰.

En *La arqueología del saber* dice que en *Historia de la locura* se interesó sobre todo por la formación de los objetos, en *El nacimiento de la clínica* por la formación de las enunciaciones y en *Las palabras y las cosas* por la formación de los conceptos (AS, p. 86, Tr., pp. 106-107), pero que “el análisis de las elecciones teóricas permanece todavía en el telar hasta un estudio ulterior” (AS, p. 87, Tr., p. 107).

Foucault dice que la formación discursiva se define “por una cierta manera constante de poner en relación las posibilidades de sistematización internas a un discurso, con otros discursos que le son exteriores y con todo un campo, no discursivo, de prácticas de apropiación, de intereses y deseos” (AS, p. 92, Tr., p. 112). Foucault aclara que las estrategias “no enraizan, del otro lado del discurso, en la profundidad muda de una elección a la vez preliminar y fundamental” (AS, p. 92, Tr., p. 114). En efecto, “la determinación de las elecciones teóricas realmente efectuadas depende también de otra instancia. Esa instancia se caracteriza en principio por la *función* que debe ejercer el discurso estudiado en *el campo de*

¹⁹ En *La arqueología del saber* Foucault llama “historia general” a la historia que “busca describir todo ese dominio de instituciones, de procesos económicos, de relaciones sociales, sobre las cuales se articula una formación discursiva: ella intenta mostrar cómo la autonomía del discurso y su especificidad no le dan, por ello, un estatuto de pura idealidad y de total independencia histórica”; la “historia general” interroga “ese nivel singular donde la historia puede dar lugar a tipos de discurso que tienen en sí mismos su propio tipo de historicidad y que están en relación con todo un conjunto de historicidades diversas” (AS, p. 215, Tr., p. 277).

²⁰ En *La arqueología del saber* Foucault habla de las “relaciones primarias” para referirse a las relaciones “entre instituciones, procesos económicos y sociales, formas de comportamiento, sistemas de normas, técnicas, tipos de clasificación, modos de caracterización” y aclara que ellas “no están presentes en el objeto”, que “no definen su constitución interna, sino lo que le permite aparecer”, es decir, que las relaciones primarias “no son siempre superponibles a las relaciones formadoras de objetos” (AS, pp. 73-74, Tr., pp. 61-62).

las prácticas no discursivas” (AS, p. 90, Tr., p. 111). Pero Foucault aclara de nuevo que “ todos esos grupos de enunciados que se han descrito no son la expresión de una visión del mundo... ni la traducción hipócrita de un interés arbitrario bajo el pretexto de una teoría” (AS, p. 92, Tr, p. 114); así “esas estrategias no deben ser analizadas como elementos secundarios que vendrían a superimponerse a una racionalidad discursiva que sería, de derecho, independiente a ellas” (AS, p. 93, Tr., p. 115).

En el resumen del curso “La volonté de savoir”, de 1971-1972, Foucault nos dice que:

“la transformación de una práctica discursiva está ligada a todo un conjunto a menudo fuertemente complejo de modificaciones que pueden producirse sea fuera de ella (en las formas de producción, en las relaciones sociales, en las instituciones políticas), sea en ella (en las técnicas de establecimiento de los objetos, de afinamiento y ajustamiento de los conceptos, en la acumulación de la información), sea al lado de ella (en otras prácticas discursivas). Y está ligada a ellas bajo el modo no de simple resultado, sino de un efecto que detenta a la vez su propia autonomía y un conjunto de funciones precisas en relación con lo que la determina” (DyE, t II, p. 241).

Las anteriores formulaciones provenientes de un texto claramente perteneciente al periodo “genealógico” (posterior en todo caso a *El orden del discurso*) pero coinciden casi punto por punto con lo que hemos encontrado en los dos anteriores textos “arqueológicos” que he citado. Repito, no estoy negando las diferencias, solamente que me niego a verlas donde no las hay.

Creo que después de lo anterior no debe quedar duda alguna acerca de lo que digo: la idea de que, durante su periodo arqueológico, la filosofía foucaultiana cayó en la ilusión formalista, que se olvidó de las relaciones entre lo discursivo y lo no discursivo, entre el saber y las prácticas sociales, y que, además, propuso que las reglas discursivas “se regulan a sí mismas”, es simplemente incorrecta, si no es que falsa. Y esto no es asunto de opinión o de interpretación.

Quizá a alguien le parezca poca cosa lo que he probado, le parecerá que es mucho escándalo para algo tan trivial: ¿no acaso he descubierto el hilo negro? Por mucho lo que he probado, dirá alguien, es un poco de erudición, pero nada que ponga en cuestión a las grandes interpretaciones y a las grandes críticas, las cuales no se basan en detalles menores como los que he referido, sino en cuestiones de conjunto, de fondo.

Igualmente pueden resultar un tanto repetitivos y hasta innecesarios los párrafos anteriores, pues se dirá, “¿para qué citar tan prolijamente textos foucaultianos que, en el fondo, dicen lo mismo, si ya entendimos la idea?; bastaría con afirmarlo y ya”; sin embargo, si he procedido de esta manera es porque he intentado hacer lo que creo que se debe hacer y que, de hecho, pocas veces se hace: leer, citar y analizar los textos foucaultianos, y no los de sus interpretes.

Creo que ha llegado el momento de enfrentarnos a cuestiones más pequeñas, como tratar de entender lo que realmente dicen los textos, en lugar de plantearnos las grandes cuestiones, como si Foucault es un irracionalista y un enemigo de la humanidad.

i) La relación entre saberes y prácticas y condiciones sociales e históricas en términos de condiciones de existencia

Doy por sentado que es incorrecta la acusación de “formalismo” a la filosofía foucaultiana; sin embargo, si es así, si es verdad que la filosofía foucaultiana, incluso en sus textos de los años sesenta planteaba la relación entre lo discursivo y lo no discursivo o entre el saber y las prácticas y condiciones sociales e históricas, se preguntará, con justificada razón, ¿qué tipo de relación es esa?, es decir, ¿cuál es la relación que, según la filosofía foucaultiana, existe entre los discursos o los saberes, por un lado y lo no discursivo o las prácticas sociales, por otro?²¹

Más aún, si la filosofía foucaultiana rechaza no solamente al platonismo y al humanismo, sino también a la teoría de la ideología propia del marxismo vulgar, la cual es una de las principales explicaciones, si no es que la principal explicación, de dicha relación, entonces, ¿qué nos propone a cambio?

Dicha explicación debe ser diferente (aunque no necesariamente “totalmente” diferente) a las explicaciones existentes y tradicionales, pero por lo menos sí debe evitar los problemas de ellas, debe resistir las críticas que ella misma les ha hecho y, además, debe proporcionarnos un plusvalía explicativa, un aumento de valor heurístico (como dirían los anglosajones), frente a sus oponentes.

²¹ En “Réponse à une question” Foucault dice, precisamente, que el problema no es decir que existe una relación entre una mutación en el discurso o en el saber y cierto número de acontecimientos políticos precisos, sino que el problema es “dar a esa relación aún confusa un contenido analítico” (DyE, t I, p. 688, Tr., p. 66).

Aquí es bueno insistir que la explicación a la que me refiero se encuentra desde los textos de los años sesenta, en los textos en los que Foucault explicaba en qué consistía su “arqueología” y en el propio libro *La arqueología del saber*.

Como ya dije antes, para la filosofía foucaultiana la ciencia es una práctica social, una práctica social concreta, situada en un momento y en un lugar histórico y específico, dentro de un entramado de prácticas sociales no menos concreto y determinado. La ciencia, en tanto que práctica social real, está, desde luego, relacionada con otras prácticas sociales: prácticas económicas, políticas, etc. Pero las otras prácticas sociales no influyen de una manera directa y automática sobre la práctica científica; pues ella, como cualquier otra práctica, tiene una consistencia propia que no admite todo tipo de modificación venida de afuera.

La explicación que la filosofía foucaultiana nos proporciona sobre las transformaciones históricas no es, entonces, ni en términos de expresión ni de simbolización ni en términos de causalidad.

En “Réponse à une question” de 1968 Foucault habla de manera concreta, de las relaciones entre los discursos y los saberes y las “prácticas políticas”. Foucault no conceptúa de manera clara qué entiende por prácticas políticas y apela a un concepto más o menos intuitivo de ellas, muy alejado de su posterior conceptualización de las relaciones de poder.

Foucault dice que las relaciones entre las prácticas políticas y las ciencias son “relaciones muy directas, puesto que no tienen que pasar por la conciencia de los sujetos parlantes ni por la eficacia del pensamiento -relaciones indirectas, sin embargo, puesto que los enunciados de un discurso científico no pueden ser considerados más como la expresión inmediata de una relación social o de una situación económica” (DyE, t I, p. 691, VyS, p. 69). Foucault se opone pues, tanto a la concepción tradicional de la ideología, como al determinismo economicista. Las relaciones que plantea son directas, puesto que no pasan por la consciencia, pero son indirectas, puesto que no son lineales.

La relación entre la práctica política y el discurso, dice Foucault, “es de manera mucho más directa” de lo que plantea la teoría de la ideología: “la práctica política ha transformado no el sentido ni la forma del discurso, sino sus condiciones de emergencia, de inserción y de funcionamiento; ha transformado el modo de existencia del discurso” (DyE, t I, pp. 689-690)²². Y “esas transformaciones en las condiciones de existencia y de funcionamiento del discurso no ‘se reflejan’ ni ‘se traducen’ ni ‘se expresan’ en los conceptos, los métodos o los enunciados de la ‘ciencia’ sino que ‘ellas modifican las reglas de formación’; en efecto, ‘lo que es transformado por la práctica política, no son los objetos... sino el sistema que ofrece al discurso... un objeto posible... lo que es transformado por la práctica política no son los métodos de análisis, sino el sistema de su formación... lo que es transformado por la práctica política no son los conceptos, sino su sistema de formación...’” (DyE, t I, p. 690, VyS, pp. 68-69). Foucault nos dice claramente en el texto anterior que la manera en que influye la práctica política en los discursos o en los saberes no es al nivel ni de su forma ni de su contenido, ni de la consciencia de los individuos sino que es al nivel de sus condiciones de existencia²³, es decir, de su emergencia²⁴ y de su funcionamiento, y que ellas están dadas por sus reglas de formación.

²² En *La arqueología del saber* nos dice también, en la misma tónica, que la ciencia y las prácticas y condiciones económicas y sociales no se articulan en su “utilización técnica en una sociedad” ni tampoco al nivel de “la conciencia y de los sujetos” (AS, p. 241, Tr., p. 3111), como supondría la explicación por la ideología, sino al nivel de “su existencia como práctica discursiva y de su funcionamiento entre otras prácticas” (AS, p. 242, Tr., p. 312).

²³ El concepto de condición de existencia es tomada de la biología del siglo XIX, principalmente de Cuvier. En el texto “La situation de Cuvier dans l’histoire de la biologie” dice que “el concepto de condición de existencia es sin duda uno de los conceptos fundamentales de la biología de inicios del siglo XIX. No me parece isomorfo ni superponible a los conceptos de influencia y de medio tales como se les puede encontrar en la historia natural del s. XIX” pues “la noción de condiciones de existencia concierne a la imposibilidad eventual en la que se encontraría un organismo de continuar viviendo si no fuera tal y como es y allá donde está: se refiere a lo que constituye el límite entre la vida y la muerte... (ya que) el objeto de la biología es lo que es capaz de vivir y susceptible de morir” (DyE, t II, p. 55).

Aunque Foucault le da un sentido diferente. Hablar de “condiciones de existencia” es diferente a hablar de “condiciones de posibilidad”: la búsqueda de “condiciones de posibilidad” es propia de la filosofía trascendental, que busca cómo algo ha sido posible de manera universal y necesaria, es decir *a priori*; en cambio, hablar de condiciones de existencia es buscar las condiciones efectivas, históricas, que han permitido que algo determinado exista. Las condiciones de existencia no son, sin embargo, completamente *a posteriori*, pues son condiciones que hacen posible a otra cosas. Ciertamente no son analíticas, sino sintéticas.

²⁴ El concepto de “emergencia” es tomado de Nietzsche y se opone a la idea metafísica, trascendental, del origen. Mientras que el origen se refiera a una condición de posibilidad, última, incondicionada, pues hace posible a toda condición, y por tanto, escapa a toda determinación, la noción de emergencia refiere a lo afectivo, a algo que se encuentra por entero en su superficie, que aparece en un momento y lugar determinado, aunque no pueda localizarse ni fecharse su aparición con exactitud.

Además aclara que “esas transformaciones no son arbitrarias, ni ‘libres’” pues “operan en un dominio que tiene su configuración y que, por consecuencia, no ofrece posibilidades indefinidas de modificación”. Y lo anterior significa que “la práctica política no reduce a nada la consistencia del campo discursivo en el que opera” (DyE, t I, p. 691, VyS, p. 69). Las relaciones entre la práctica política y los discursos o saberes no es lineal, mecánica, sino que los discursos y saberes tienen una estructura, una consistencia propia que les impide cualquier tipo de transformación y que solamente permite algunos tipos.

Por lo anterior se entiende que la pregunta que se plantea la arqueología no es cómo se han podido reflejar las prácticas sociales en el discurso, sino “¿qué debería ser, en medio de otros discursos y, de una manera general, de otras prácticas, el modo de existencia y de funcionamiento del discurso... para que se produzcan tales transposiciones o tales correspondencias” (DyE, t I, p. 689, VyS, p. 67). Es decir, que es necesario estudiar la estructura interna de los saberes y de los discursos pues la manera en que lo externo influye en estos depende de aquella.

En *La arqueología del saber* Foucault dice que “las relaciones discursivas... no son internas al discurso”, pero que, sin embargo, no son “relaciones exteriores al discurso, que los limitarían, o le impondrían ciertas formas o los obligarían, en ciertas circunstancias, a enunciar determinadas cosas” sino que “están de alguna manera en el límite del discurso: le ofrecen los objetos de los que puede hablar... Esas relaciones caracterizan... el discurso mismo en tanto que práctica” (AS, p. 63, Tr., p. 75). Las relaciones inter- y extra-discursivas no son totalmente exteriores al saber, pues sí influyen en él, ni están totalmente dentro de él, pues el saber tiene las suyas.

En su escrito “Titres et travaux”, de 1969, Foucault dice que “se ha establecido sin duda desde hace mucho tiempo correlaciones globales entre acontecimientos y descubrimientos, o entre necesidades económicas, y el desarrollo de un dominio de conocimientos” (DyE, t I, p. 845, Tr., p. 427). Foucault se refiere, sin duda, tanto al marxismo como a la sociología de la ciencia; “pero -dice Foucault- es necesario determinar de manera mucho más precisa cómo -por cuáles canales y según qué códigos- el saber se registra, no sin seleccionar y sin modificar los fenómenos que hasta entonces le eran exteriores, cómo se vuelve receptivo a procesos que le son extraños, cómo, por último, una modificación que se produce en una de esas regiones, o en uno de esos niveles, puede transmitirse a otro y tener su efecto” (DyE, t I, p. 847). Lo que dice Foucault es que falta un análisis preciso de cómo se realizan esas correlaciones. Eso es lo que se propuso hacer desde sus textos “arqueológicos”.

Foucault aclara que la política en relación al discurso científico “no tiene un papel taumáturgico, de creación; no hace nacer completamente a las ciencias” sino que “ella transforma las condiciones de existencia y los sistemas de funcionamiento del discurso”. Aunque, como ya dije antes, en los textos de los años setenta sí atribuirá a las relaciones de poder un papel “taumáturgico”; pero a lo que se refiere aquí Foucault es más bien a la idea de que las prácticas políticas determinan por completo la forma y el contenido de los discursos, saberes o ciencias, que lo que sucede en la ciencia es por completo el resultado de la acción de la práctica política sobre ellas.

Como hemos visto, lo que nos dice la filosofía foucaultiana es que las relaciones entre las prácticas y condiciones sociales e históricas, como las prácticas políticas, y los saberes, discursos o ciencias no son directas, pues las primeras no modifican su forma y su contenido, es decir, no se reflejan o expresan de manera directa, pues ellas tienen una estructura propia que impide que cualquier tipo de cambio venido desde fuera se refleje tal cual en ellas; tampoco pasan por la consciencia de los sujetos, sino que se relacionan al nivel de sus condiciones de existencia, al nivel de lo que las hace aparecer y de su funcionamiento al interior de otras prácticas; de manera más concreta, las modifican al nivel de sus reglas de formación. Además acabamos de ver que en los textos de los años sesenta Foucault no habla de relaciones de poder sino de la “práctica política”; asimismo niega a estas un papel taumáturgico o productivo.

En los textos posteriores, de los años setenta y ochenta, ciertamente existen algunos elementos diferentes, por ejemplo, una concepción de poder diferente: productiva y no solamente negativa, como la que presuponen los textos de los setenta; pero se mantiene constante el rechazo de las relaciones causales, mecánicas, lineales, así como la afirmación de la autonomía, relativa, del saber, de los discursos o de la ciencia ²⁵.

²⁵ Entre 1971 y 1972, en “Entrevista con Michel Foucault”, sostenía que:

“las condiciones económicas y sociales que sirven de contexto a la aparición de la ciencia, en su desarrollo y en su funcionamiento no se traducen en la ciencia bajo la forma del discurso científico, como un deseo, una

En las conversaciones con Trombadori, de 1978, Foucault dice que “el tipo de inteligibilidad” que intenta producir “no se puede reducir a la proyección de una historia, digamos económica-social, sobre un fenómeno cultural de manera que se la haga aparecer como el producto necesario y extrínseco de esta causa” pues “no hay una necesidad unilateral: el producto cultural forma parte también del tejido histórico” (DyE, t IV, p. 77). Aquí Foucault rechaza las explicaciones lineales, “unilaterales”, de causa a efecto, y nos recuerda que los saberes forman parte del tejido social y que, por tanto, ellos también tienen efectos sobre el resto de ese tejido.

En una entrevista de 1984, “Polemics, Politics and Problematizations”, Foucault reitera, en *Historia de la locura*, que buscaba mostrar que en la ciencia, como la psiquiatría, “en el recorte de su campo y en la definición de su objeto, una estructura política y una práctica moral se encontraban implicadas”, pues no podría haber ciencia “sin todo un juego de estructuras políticas y sin un conjunto de actitudes éticas”; pero, inversamente, la constitución de un dominio de saber, “influye en las prácticas políticas y en las actitudes éticas”. Así Foucault trataba determinar el papel de la política y de la ética en la constitución de un objeto como dominio particular del conocimiento científico, “pero también de analizar los efectos de aquel sobre las prácticas políticas y éticas” (DyE, t IV, p. 596). Aquí Foucault nos dice que la causalidad es circular, que así como lo externo influye en el saber este influye sobre aquel.

En “Preface to *History of Sexuality*” de 1984 nos dice, igual que en los años sesenta, que “se trataría de hacer aparecer las causalidades complejas y las determinaciones recíprocas entre el desarrollo de un cierto tipo de saber... y las transformaciones de un campo institucional ligadas directamente a los cambios sociales y políticos” y que las relaciones son complejas porque “el saber científico tiene sus reglas de las que no puede dar cuenta las determinaciones exteriores, sino su estructura propia en tanto que práctica discursiva” (DyE, t IV, p. 582).

En la entrevista de 1984 “Le souci de la vérité” dice que cuando se estudia la historia se tiene unas “estructuras de poder” y unas “formas institucionales” muy cercanas, “las cuales están ligadas a formas de saber diferentes” pero que entre ellas “se pueden establecer relaciones de condición y no de causa a efecto ni *a fortiori* de identidad” (DyE, t IV, p. 676, VyS, p. 239).

Creo que lo anterior es suficiente para demostrar el punto: la filosofía foucaultiana rechaza la causalidad lineal entre saberes y poderes pues reconoce la autonomía de los primeros, pero no por ello niega su relación con los segundos. La explicación que nos proporciona la filosofía foucaultiana es más compleja de lo que se supone: de ningún manera se limita a decir que el Saber es Poder.

j) Las relaciones entre saberes y poderes

En los textos de los años setenta y de los ochenta, no se habla tanto de las relaciones entre lo discursivo y lo no discursivo o entre el saber y las prácticas sociales en general sino, de manera más concreta, de las relaciones entre el saber o la verdad y el poder o entre los tipos de saber y las formas y relaciones de poder²⁶. La filosofía foucaultiana nos dice que los saberes están ligados no solamente a prácticas y condiciones sociales, como las económicas y políticas, sino, de manera más específica, a

necesidad o una pulsión que se podría traducir en el discurso de un individuo o en su comportamiento. Los conceptos científicos no expresan las condiciones económicas en las que surgen... Por consecuencia, la liga entre las formaciones económicas y sociales prediscursivas y lo que aparece en el interior de las formaciones discursivas es mucho más complejo que el de la expresión pura y simple... Pero, si la liga existente entre las formaciones no discursivas y el contenido de las formaciones discursivas no es del tipo ‘expresivo’, ¿de qué liga se trata? ¿Qué pasa entre esos dos niveles, entre eso sobre lo que se habla -la base, si se quiere- y ese estado terminal que constituye el discurso científico? Me ha parecido que esa liga debía ser buscada al nivel de la constitución, para la ciencia que nace, de sus objetos posibles. Lo que hace posible a una ciencia, en las formaciones prediscursivas, es la emergencia de un cierto número de objetos que pudieran devenir objetos de la ciencia; es la manera en la que el sujeto científico se sitúa; es la modalidad de formación de los conceptos; en suma, son las reglas... las que nacen de las transformaciones prediscursivas y son determinadas por ellas” (DyE, t II, p. 161).

Lo que nos dice Foucault en esta larga cita es, primero, que la relación entre las condiciones económicas y sociales y los saberes, como la ciencia, no se realiza a la manera de la ideología, pues no pasan por la consciencia de los individuos ni se reflejan directamente en ella y nos repite que la relación se realiza al nivel de sus condiciones de existencia, de su constitución, de sus reglas de formación. Es decir, lo mismo que en los sesenta.

²⁶ En un entrevista de 1967 Foucault dice que siempre le interesa Nietzsche porque emprendió “una morfología de la voluntad de saber en la civilización europea que ha dejado de lado a favor de un análisis de la voluntad de poder” (DyE, t i, p. 31).

formas de poder y nos dice también que el saber no existe sin el poder y que el poder necesita del saber, pues a través de la verdad es cómo los hombres se gobiernan ²⁷.

En "Entrevista a Michel Foucault" de 1976 en *Las palabras y las cosas*, Foucault nos dice que el régimen del discurso, "los elementos propios de un juego enunciativo", "lo confundía demasiado con la sistematicidad, la forma teórica o algo así como el paradigma" (DyE, t III, p. 144, MP, p. 178).

En *El orden del discurso* Foucault plantea el problema de manera clara. Foucault encuentra en la historia del saber occidental una "voluntad de verdad", que es también una "voluntad de poder". La voluntad de verdad funciona como un sistema de exclusión. Y Foucault afirma que la "voluntad de verdad" es uno, entre otros "sistemas de exclusión" y que "se apoya sobre un sistema de instituciones a la vez reforzado y reconducido por todo un espesor de prácticas" (OD, pp. 19-20).

Foucault pregunta, a pesar del mito platónico, "si el discurso verdadero no es más, en efecto, desde los griegos, el que responde al deseo o el que ejerce el poder" pues "en la voluntad de poder, en la voluntad de decir, en ese discurso verdadero ¿qué está en juego, por tanto, si no el deseo y el poder?" (OD, p. 22). Foucault al hablar de "deseo" acepta hasta cierto punto una idea psicoanalítica que después rechazará; lo que se mantendrá constante será la idea de que el discurso está ligado al ejercicio del poder.

Lo anterior parecería dar la razón a los intérpretes: he citado un texto de principios de los setenta, *El orden del discurso*, como uno de los primeros textos en los que se plantea la relaciones entre el discurso, la verdad o el saber y el poder o las relaciones de poder. No obstante, encontramos formulaciones semejantes y casi idénticas en dos textos característicos del supuesto "periodo arqueológico".

Foucault, en "Réponse à une question" de 1968, un año previo a *La arqueología del saber* (por lo tanto, un texto perteneciente al "periodo arqueológico"), plantea que el discurso es apropiado como si tratase de un "bien". Los enunciados, nos dice Foucault, son "cosas que se transmiten y se conservan, que tienen un valor, y de las que se busca apropiarse; para las cuales se procuran circuitos preestablecidos y a las cuales se da un estatuto en la institución" (AS, p. 157, Tr., p. 203). El discurso es "un bien que plantea, por consecuencia, desde su existencia (y no simplemente en sus 'aplicaciones prácticas') la cuestión del poder; un bien que es, por naturaleza, el objeto de una lucha y de una lucha política" (AS, p. 158, Tr., p. 204). Foucault dice que el objetivo de su trabajo es determinar "los límites y las formas de apropiación: ¿qué individuos, cuáles grupos, cuáles clases, tienen acceso a tal tipo de discurso? ¿Cómo está institucionalizada la relación del discurso en el que lo pronuncia, en el que lo recibe? ¿Cómo señalar y definir la relación del discurso con el autor? ¿Cómo se desarrolla, entre las clases, naciones, colectividades lingüísticas, culturas o étnicas, la lucha por hacerse cargo del discurso" (DyE, t I, p. 682, TR., p. 58). El discurso es "una práctica dirigida a cierto campo de objetos, se encuentra entre las manos de cierto número de individuos estatutariamente designados, teniendo, en fin, que ejercer ciertas funciones en la sociedad" (AS, pp. 214-215, Tr., p. 276).

En *La arqueología del saber*, Foucault habla también de "el régimen y los procesos de apropiación del discurso: porque en nuestras sociedades (y en muchas otras sin duda) la propiedad del discurso -entendida a la vez como derecho para hablar, competencia para comprender, acceso lícito e inmediato al corpus de los enunciados ya formulados, capacidad, en fin, para incorporar ese discurso en las decisiones, en las instituciones o las prácticas- está reservado de hecho (a menudo incluso de un modo reglamentario) a un grupo determinado de individuos". El objetivo del trabajo foucaultiano es "caracterizar las posiciones posibles del deseo en relación a los discursos: este, en efecto, puede ser lugar de una puesta en escena fantasmática, elemento de simbolización, forma de prohibición, instrumento de satisfacción derivada (esta posibilidad de estar en relación con el deseo no simplemente en el hecho del ejercicio poético, novelesco o imaginario del discurso...). En todo caso el análisis de esta instancia debe mostrar que ni la relación del discurso con el deseo, ni los procesos de su apropiación ni su papel entre las prácticas no discursivas son extrínsecos a su unidad, a su caracterización y a sus leyes de formación. No son elementos perturbadores que, superponiéndose a su forma pura, neutra intemporal y silenciosa, la reprimirían y harían hablar en sus lugar a un discurso disfrazado, sino elementos formadores" (AS, p. 91, Tr., p. 112).

En "Le Piège de Vincennes" de 1972 Foucault dice que las preguntas que hay que plantear al saber no más cuáles acerca de sus límites o de sus fundamentos, a la manera kantiana, sino "¿quiénes son aquellos que saben? ¿Cómo se realiza la apropiación y la distribución del saber? ¿Cómo un saber puede

²⁷ En "Non au sexe roi" entrevista de 1977 Foucault dice que se propone hacer "la historia política de una producción de verdad", pues "la historia de Occidente no es disociable de la manera en la que la verdad es producida e inscribe sus efectos" (DyE, t III, p. 258, DSP, p. 48)

tener lugar en una sociedad, desarrollarse, movilizar recursos y ponerse al servicio de la economía? ¿Cómo se forma el saber en una sociedad y cómo se transforma?”. Es decir, la filosofía foucaultiana plantea una cuestión teórica sobre “las relaciones entre saber y política” (DyE, t II, p. 71).

Foucault por eso dice, en *La verdad y las formas jurídicas*, a la manera nietzscheana, que al estudiar el saber, “para saber qué es, para conocerlo realmente, para aprehenderlo en su raíz, en su fabricación, debemos aproximarnos a él no como filósofos sino como políticos, debemos comprender cuáles con las relaciones de lucha y de poder”, pues existe “una historia política del conocimiento” (VFJ, p. 28)²⁸.

En “Entretein sur la prison: le livre et sa méthode” de 1975 dice que lo que ha sido poco estudiado “son las relaciones entre el poder y el saber, las incidencias del uno sobre el otro” (DyE, t II, p. 752, MP, p. 99) y que él, precisamente, se propone estudiarlas.

En “Sexualité et vérité” de 1977 Foucault dice que la pregunta que a la que trata de responder es: “¿cómo, en las sociedades occidentales, la producción de discursos cargados (por lo menos durante un tiempo determinado) de un valor de verdad, está ligada a los diferentes mecanismos e instituciones de poder?” (DyE, t III, p. 137). La filosofía foucaultiana afirma, entonces, que los discursos verdaderos están ligados a los poderes²⁹.

En “Entrevista a Michel Foucault” nos dice que la pregunta que es necesario plantearse no es acerca de “el poder qué pesa desde el exterior sobre la ciencia sino qué efectos de poder circulan entre los enunciados científicos; cuál es de algún modo su régimen interior de poder” (DyE, t III, p. 145, MP, p. 178). El poder, nos dice Foucault, no es algo que llega desde fuera del saber para imponerle sus formas, sino que la tesis foucaultiana es más fuerte: el poder es interior y constitutivo de el saber³⁰.

En *Genealogía del racismo* dice Foucault que la genealogía se coloca en “el eje discurso-poder o bien, si se quiere, práctica discursiva choque de poder” (GR, p. 187), pues las relaciones de poder “no pueden disociarse ni establecerse ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento de los discursos” (GR, p. 34). Lo que nos dice Foucault aquí es que no solamente el saber necesita del poder, pues el poder hace existir al saber, sino que también el poder necesita del saber.

Frente a la pregunta tradicional de la filosofía política, que se pregunta cómo es posible que el saber limite los excesos del poder o cómo el saber es posible, Foucault plantea otra “que viene de abajo y que es mucho más concreta”: “qué tipo de poder es susceptible de producir discursos de verdad que están, en una sociedad como la nuestra, dotados de efectos tan poderosos” (GR, p. 35)³¹.

Lo anterior es de sobra conocido y no vale la pena seguir insistiendo: la filosofía foucaultiana establece una relación entre los discursos, y particularmente los discursos de verdad, los saberes, y los poderes. Lo que hay que enfatizar es que establece una relación compleja.

En las conversaciones con Trombadori Foucault, de 1977, Foucault observa que “el ejercicio, la producción, la acumulación del saber no puede ser disociada de los mecanismos del poder con los que se establece relaciones complejas que hay que analizar” (DyE, t IV, p. 89).

En “Entrevista a Michel Foucault” de 1977, la filosofía foucaultiana sostiene que “la verdad está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la sostienen y a los efectos de poder que

²⁸ En “Presentation” a “Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère. Un cas de parricide au XIXe siècle” Foucault nos dice que lo que trata de hacer es “reencontrar el hilo de esos discursos, como armas, como instrumentos de ataque y de defensa frente a unas relaciones de poder y de saber”, “analizar la formación y el juego de un saber... en sus relación con las instituciones y los papeles que de antemano deberán desempeñar” (PR, p. 11) y “descifrar las relaciones de poder, de dominio y de lucha en cuyo seno se establecen y funcionan los razonamientos: de modo que permitan un análisis del discurso (incluso de los discursos científicos) de orden político y de los hechos, es decir, de orden estratégico” (PR, pp. 11-12).

²⁹ En “Entrevista a Michel Foucault” nos dice, frente al platonismo y al humanismo, que “la verdad no está fuera del poder ni sin poder... La verdad... se produce gracias a múltiples constricciones y ella detenta efectos reglamentados de poder” (DyE, t III, p. 158, MP, p. 187).

³⁰ Foucault dice, en “L’extension sociale de la norme”, que “los pensamientos, los discursos se organizan en sistemas” y que por eso “hay que considerar esos sistemas como efectos interiores de poder” (DyE, t III, p. 78). En “Dialogue sur le pouvoir” nos dice, igualmente, que “el discurso es una serie de elementos que operan en el interior de mecanismos generales de poder. En consecuencia, hay que considerar a los discursos como un serie de acontecimientos, como acontecimientos políticos, a través de los cuales el poder es conducido y orientado”, pero aclara que “el poder no es el sentido del discurso” (DyE, t III, p. 465).

³¹ En la introducción a un libro de Canguilhem dice que lo que intenta estudiar es “la oposición de lo verdadero y de lo falso, los valores que les dan al uno y al otro, los efectos de poder que las diferentes sociedades y las diferentes instituciones conceden a esa división” (DyE, t III, p. 441, Tr., p. 209).

ella induce y reconduce” (DyE, t III, p. 160, MP, p. 189). Existe una relación circular entre saberes y poderes: ellas la producen, la sostienen, pero ella los induce y los reconduce.

En una entrevista realizada en Japón de 1977, dice que intenta “hacer aparecer esta especie de lecho, diría, esta interferencia como dicen los técnicos modernos, la interferencia de saber y del poder, de la verdad y del poder... Esas son las relaciones verdad/poder, saber/poder que me preocupan” (DyE, t III, p. 404)³². En la última cita Foucault emplea una expresión que es causa de algunas confusiones que existen alrededor de su trabajo: Saber/Poder, la cual parece indicar que se trata de una equivalencia, es decir, que “saber” y “poder” son dos nombres para lo mismo, sin embargo, se trata de una relación compleja entre distintos saberes y poderes.

Frente a la concepción tradicional de la ideología, la filosofía foucaultiana sostiene, en “La poussière et la nuage” de 1980, que “la génesis de los saberes”, “de su lugar en el juego de las relaciones de fuerza y de las luchas”, “el principio de inteligibilidad de las relaciones entre el saber y el poder pasa mucho más por el análisis de las estrategias que por el de las ideologías” (DyE, t IV, p. 19). El estudio de la función política del saber no debe hacerse, entonces, en términos de ideología, sino en términos de relaciones de poder, de estrategias, como intenta hacerlo la filosofía foucaultiana.

En *Hermenéutica del sujeto* dice que lo que le interesa es “saber cómo los juegos de verdad pueden ponerse en marcha y estar ligados a relaciones de poder” (HS, p. 133), es decir, hay que determinar “los elementos de dominación que pueden estar ligados a estructuras de verdad o a instituciones encargadas de la verdad” (HS, p. 132).

La pregunta es, ¿por qué existe esta relación entre saberes y poderes?

En “Table ronde du 20 mai 1978” Foucault dice que su problema es estudiar “cómo los hombres se gobiernan (a sí mismos y a los otros) a través de la producción de la verdad” (DyE, t IV, p. 27, DP, p. 223), de manera más específica, se pregunta por “la manera en que los hombres se ‘dirigen’, se ‘gobiernan’, se ‘conducen’ a sí mismos y a los demás” (DyE, t VI, p. 29, DP, p. 227). La respuesta es que los hombres se gobiernan haciendo uso del saber³³.

Debemos detenemos en este punto un poco más pues, se dirá, una cosa es afirmar que los saberes, los discursos o las ciencias tienen relaciones con lo no discursivo, las prácticas sociales o hasta con las relaciones de poder, lo cual quizá sea cierto y no suena descabellado y otra muy diferente, a todas luces falsa, es afirmar que también existen relaciones entre ellas y la verdad y que esas relaciones son necesarias. En efecto, se dirá, por definición, la verdad excluye toda relación con el poder, pues el conocimiento que tiene relaciones con él es ideología: de nuevo el platonismo. ¿Por qué entonces la filosofía foucaultiana insiste en relacionarlos? ¿Qué relación establece entre ellos?

k) La concepción negativa de la relación entre saberes y poderes

Desde la “introducción” he hablado de la “incorrección” de la tesis de Dreyfus y Rabinow (acerca de la “ilusión formalista” de la filosofía foucaultiana durante su “periodo arqueológico”) y no de su “falsedad”, pues aunque es incorrecta en algunos puntos (puntos, por cierto, para nada secundarios), sin embargo, algo de verdad hay en ella.

En concreto, es verdad que entre los textos de los años sesenta y los textos de los años setenta existe una diferencia en cuanto a la concepción del poder que les subyace: en los primeros, es de tipo negativo, en cambio, en los segundos es de tipo positivo.

La diferencia no es absoluta y sería falso plantear que en los textos de los años sesenta, Foucault asumió una concepción totalmente negativa, ingenua y chata del poder.

En el mismísimo libro *La arqueología del saber*, Foucault dice “esa dificultad (*el hecho de que no se puede hablar en cualquier lado o momento sobre cualquier cosa*) no es solo negativa, no hay que relacionarla con algún obstáculo cuyo poder sería, exclusivamente, cegar, trastornar, impedir el descubrimiento, ocultar la pureza de la evidencia o la obstinación muda de las cosas mismas” (AS, p. 61, Tr., p. 73).

Curiosamente, el texto en el que la concepción negativa del poder, referida al saber, es más radical es el primer texto considerado como “genealógico”: *El orden del discurso*.

³² En “Pouvoir et savoir” entrevista de 1977 Foucault dice que “hablo de la verdad, intento ver cómo se anudan, alrededor de los discursos considerados como verdaderos, los efectos de poder específicos” (DyE, t IV, p. 414).

³³ En la entrevista con Fontana y Pasquino de 1977 Foucault dice que “hay un combate por la verdad, o al menos alrededor de la verdad”, pero clara que “no se trata de un combate a favor de la verdad sino alrededor del estatuto de la verdad y del papel económico-político que juega”; por ello es necesario enfocar el problema del conocimiento “no en los términos ciencia/ideología sino en los términos verdad/poder” (DyE, t III, p. 159, MP, p. 188).

En efecto, en *El orden del discurso* Foucault considera a “la oposición de lo verdadero y de lo falso como un... sistema de exclusión”³⁴.

Y Foucault afirma que “esta voluntad de verdad como los otros sistemas de exclusión, se apoya sobre un sistema de instituciones a la vez reforzado y reconducido por todo un espesor de prácticas”. Foucault sostiene que la “voluntad de saber” ejerce “una especie de presión y como un poder de coacción” (OD, p. 20). Pero el discurso verdadero “no puede reconocer la voluntad de verdad que lo atraviesa”, “así no aparece ante nuestros ojos más que una verdad que sería riqueza, fecundidad, fuerza dulce e insidiosamente universal. E ignoramos, por el contrario, la voluntad de verdad, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir” (OD, p. 22). Foucault, en *El orden del discurso*, se opone, pues, a la idea de que la voluntad de saber es solamente positiva y trata de mostrarnos que es también negativa, coactiva, excluyente y que no solamente ejerce una presión teórica sino que también está apoyada por un sistema de prácticas y de instituciones. Lo que dice Foucault, entonces, es correcto, pero lo es parcialmente pues pone el énfasis solamente en un aspecto (el negativo) de las relaciones entre poderes y saberes.

En un texto de 1971, en su conversación con los “maos”, Foucault dice que “el saber transmitido toma siempre una apariencia positiva” pero que “en realidad, funciona según todo un juego de represión y de exclusión... exclusión de aquellos que no tienen el derecho a cierto tipo de saber; imposición de una cierta norma, de una cierta reja de saber que se oculta bajo su aspecto desinteresado, universal, objetivo de conocimiento; existencia de eso que se podría llamar los ‘circuito reservados de saber’, que se forman al interior de un aparato de administración o de gobierno, de un aparato de producción y a los cuales no se puede tener acceso desde el exterior” (DyE, t II, p. 224, MP, p. 32). De nuevo, lo que encontramos es que Foucault se opone al idealismo, el cual cree que el saber es libre, desinteresado, universal, objetivo, etc., y nos recuerda sus aspectos negativos, de exclusión, de represión, etc., que están relacionados a formas de poder; de hecho, el saber es una forma de poder; el problema es que Foucault se limita a señalar a esos efectos negativos.

Es claro en qué consiste la concepción negativa de la relación entre saberes y poderes: los poderes hacen que el saber funcione como sistema de exclusión: de los que saben y de los que no, de lo que es considerado como verdadero y de lo que no lo es, etc.; y los poderes actúan en los saberes provocando exclusiones, prohibiciones, etc. Dicha concepción es equivocada por simplista: no cabe duda de que existen efectos negativos de exclusión, pero también existen efectos positivos.

1) La concepción positiva de las relaciones entre poderes y saberes

A principios de los setenta, Foucault retomó lo que en *La arqueología del saber* y en los escritos preliminares a dicho libro había planteado, lo que había comenzado a hacer desde *La historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica*. Foucault comenzó a hablar no únicamente de una relación en términos de existencia sino incluso de una relación productiva, de formación de los saberes a partir de prácticas sociales, abandonando con ello la concepción negativa del poder.

En 1971, en su debate con Chomsky, Foucault dice que “las prácticas sociales pueden servir como condición de formación, de modelo, de lugar de aparición, etc.”, del discurso científico y que lo que busca es “descubrir el sistema de regularidad, de limitación, que hace posible la ciencia, en algún otro lugar, incluso fuera de la mente humana: en las prácticas sociales” (NH, p. 174). En el texto anterior Foucault plantea claramente el tema: las prácticas sociales son la condición de formación de los saberes; lo que hace posible a las ciencias no se encuentra en las estructuras trascendentales del sujeto sino en las prácticas sociales “externas” a ella. Pero es importante notar que en el texto anterior se habla de “condición” y no de producción; la hipótesis es, pues, aún moderada.

³⁴ Foucault sabía, como nos dice en *El orden del discurso*, que una objeción que se le puede hacer es “¿Cómo podría razonablemente compararse la coacción de la verdad con separaciones... que son arbitrarias desde el comienzo o que cuando menos se organizan en torno a contingencias históricas; que no son solamente modificables sino en perpetuo desplazamiento: que son sustentadas por todo un sistema de instituciones que las imponen y que las acompañan; que no se ejercen, en fin, sin coacción ni cierta violencia?” (OD, pp. 15-16). Pero Foucault responde diciendo que “ciertamente si uno se sitúa al nivel de una proposición, al interior de un discurso, la división entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria ni modificable ni institucional ni violenta. Pero si uno se sitúa a otra escala, si se plantea la cuestión de saber que ha sido, cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esta voluntad de verdad que atraviesa tantos siglos de nuestra historia, o cuál es, en sus forma más general, el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, entonces es quizá algo como un sistema de exclusión el que se ve dibujar (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo)” (OD, p. 16). La voluntad de verdad, entendida como separación entre lo verdadero y lo falso (separación históricamente constituida, es decir, a pesar de presentarse como natural y evidente, no es ni universal ni necesaria ni eterna), funciona como un sistema de exclusión.

En el resumen del curso de 1971-1972 en el Collège de France, dice que lo que buscaba era “seguir la formación de ciertos tipos de saber a partir de matrices jurídico-políticas que les han dado nacimiento y que les sirven de soporte” (DyE, t II, p. 389). También en *La verdad y las formas jurídicas* Foucault se plantea como uno de sus proyectos (además del análisis de los discursos y de la reelaboración de una teoría del sujeto) una investigación “estrictamente histórica”, que respondería a la pregunta: “¿cómo se formaron dominios de saber a partir de prácticas sociales?” (VFJ, p. 13), más en concreto, “cómo es que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no solo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujeto” (VFJ, p. 14)³⁵. En ambos textos se plantea el problema de la formación de los saberes a partir de prácticas sociales, aunque la investigación se limita a las “matrices jurídicas”; ambos textos culminarán en *Vigilar y castigar* en donde se mostrará cómo las ciencias humanas, por lo menos en algunos de sus aspectos, “nacieron” de las prácticas penales. Lo importante es que Foucault nos dice que las prácticas sociales “engendran” todos los elementos que intervienen en el saber: los objetos, los conceptos, e incluso a los sujetos.

En 1977, en la entrevista “Non au sexe roi”, Foucault sostiene que el alumbramiento de un objeto “no se ha realizado solamente en los discursos, sino en la realidad de las instituciones y de las prácticas” (DyE, t III, p. 257, DSP, p. 147). Aquí lo importante es la palabra “solamente” pues no se está diciendo que el alumbramiento de los objetos *únicamente* se realiza gracias a las prácticas sociales, pues los discursos, como ya sabemos, gracias a sus reglas de formación, *también* tienen la capacidad de formar sus objetos.

Creo que es clara una diferencia entre los textos de los años sesenta que antes he citado y en los cuales se planteaba solamente que existe una relación al nivel de las condiciones de existencia entre los saberes y las prácticas y condiciones sociales y estos textos de los años setenta en los que la relación se convierte en objeto de estudio en sí misma, en el objetivo principal del análisis y en los que se clara qué tipo de relación es exactamente: estos últimos nos dicen que es una relación positiva, productiva: las prácticas sociales pueden dar origen a los saberes.

Pero la nueva concepción de la relación está ligada también a un interés por el poder, a una nueva concepción del poder y a una caracterización más precisa de lo social. La filosofía foucaultiana pasará a afirmar que los poderes, las relaciones de poder producen, incitan saberes³⁶.

³⁵ Foucault, en *La verdad y las formas jurídicas*, para variar, niega ser un estructuralista y se dice seguidor del trabajo de Dumézil; en efecto, Dumézil “lejos de identificar o proyectar todas las estructuras sociales, las prácticas sociales, los ritos, en el universo del discurso, Dumézil reubica la práctica del discurso en el seno de las prácticas sociales, y esta es su diferencia fundamental con Lévi-Strauss. En segundo lugar, dada la homogeneización de discurso y práctica social, Dumézil trata el primero como una práctica que tiene su eficacia, sus resultados, que produce algo en la sociedad destinado a tener un efecto y que, por consiguiente, obedece a una estrategia”. Foucault dice que tomó del trabajo de Dumézil “la noción de discurso como ritual, como estrategia en el interior de las prácticas sociales” (VFJ, p. 160).

Aquí lo recomendable es, como siempre, no exagerar ni simplificar las cosas; esto es: no hay que creerle del todo a Foucault y decir: Dumézil fue el “maestro” de Foucault, luego entonces... En realidad, la relación “intelectual” entre Foucault y Dumézil no es tan grande como se podría suponer, si uno se deja guiar por la mención que hace de él Foucault en *Historia de la locura*, en algunas entrevistas de 1966, en *El orden del discurso* y en el libro arriba mencionado.

Para tener una visión correcta de esa relación consultar el capítulo dedicado por Eribon al respecto en *Foucault y sus contemporáneos*.

³⁶ Ahora bien, esta relación entre saberes y poderes es característica de nuestra cultura, es históricamente singular; en efecto, si bien, de una manera general, se puede decir que en toda sociedad y en todo momento histórico existe, en nuestras sociedades existe de manera espacial y más radical.

En nuestras sociedades, nos dice la filosofía foucaultiana, no solamente estamos “interesados” en la verdad, en encontrarla o en decirla, sino que estamos “obligados” a decirla, tenemos que decirla y encontrarla. Existe un imperativo de “decir la verdad”.

En *El orden del discurso* Foucault sostiene que la “voluntad de saber se apoya sobre un soporte y una distribución institucional, destinada a ejercer sobre los otros discursos... una especie de presión y como un poder de coacción” (OD, p. 20). Todo sucede, dice Foucault, “como si la palabra misma de la ley no pudiera estar autorizada en nuestra sociedad, más que por un discurso de verdad” (OD, p. 21).

De los grandes sistemas de exclusión el más importante es, según Foucault, el de la verdad pues “es hacia él, desde hace siglos, que no han cesado de derivar los primeros”; en efecto, “cada vez más intenta tomarlos a su cargo, para a la vez modificarlos y fundarlos” y “no ha cesado de reforzarse, de convertirse en más profundo e incontorneable” (OD, p. 21).

La filosofía foucaultiana nos dice, en *Genealogía del racismo*, que en la civilización occidental, que en la actualidad es mundial, “estamos sometidos a la producción de la verdad del poder y no podemos ejercer el poder sino a través de la producción de la verdad”; en efecto, “estamos forzados a producir la verdad del poder que la exige, que necesita de ella para funcionar: debemos decir la verdad, estamos obligados o condenados a confesar la verdad o a encontrarla” (GR, p. 34).

En el resumen del curso en el Collège de France de 1971-1972, Foucault dice:

“las relaciones de poder (con las luchas que las atraviesan o las instituciones que las mantienen) no solamente juegan respecto del saber un papel de facilitación o de obstáculo; no se contentan con favorecerlas o estimularlas, desvirtuarlas o limitarlas; poder y saber no están ligados el uno al otro por el solo juego de intereses y de ideología; el problema no es solamente determinar cómo el poder subordina al saber y le hace servir a su fines o cómo le suprime y le impone contenidos y limitaciones ideológicas. Ningún saber se forma sin un sistema de comunicación, de registro, de acumulación, de desplazamiento que es él mismo una forma de poder y que está ligada, en su existencia y su funcionamiento, a otras formas de poder. Ningún poder, en cambio, se ejerce sin la extracción, la apropiación, la distribución o la retención de un saber” (DyE, t II, p. 389).

La anterior es una de las primeras formulaciones que encontramos en los textos foucaultianos sobre la relación productiva entre el poder y el saber, y en ella encontramos resumidas las principales características de ella.

Lo anterior puede ser visto, también como una autocrítica y una autocorrección de la filosofía foucaultiana, pues, como vimos en el apartado anterior, hasta principios de los años setenta ella aceptaba la concepción negativa del poder.

En *Vigilar y castigar* encontramos claramente planteada la tesis: “hay que admitir... que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque le sirve o aplicándolo porque sea útil)”; es necesario admitir “que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder” (VC, p. 34). Existe un relación de producción del saber por el poder pero también existe una mutua implicación entre ellos.

En “Pouvoir et corps” de 1975 Foucault dice que “si (*el poder*) es fuerte, es porque produce efectos positivos... al nivel del saber. El poder, lejos de estorbar al saber, lo produce” (DyE, t II, p. 757, MP, p. 107). En efecto, una de las razones en contra de la concepción negativa del poder es que si el poder fuera solamente negativo no se podría explicar cómo es que consigue mantenerse; en cambio, si se acepta que es positivo las cosas se vuelven más claras.

En “La masion des fous” nos dice que “de las formas de-poder-y-de-saber, de poder-saber que funcionan y tienen efecto al nivel de la ‘infraestructura’ y que dan lugar a relaciones de conocimiento (sujeto-objeto) como norma de saber (DyE, t II, p. 697, Tr., p. 139)³⁷ .

En la modernidad surgió un nuevo tipo de poder, “el poder no cesa de interrogarnos, de indagar, de registrar: institucionaliza la búsqueda de la verdad, la profesionaliza, la recompensa” (GR, p. 34), así “debemos producir la verdad como debemos producir las riquezas” (GR, p. 35). En efecto, “el poder, cuando se ejercita en estos mecanismos sutiles, no puede hacerlo sin funcionar, organizar y poner en circulación un saber, o, más bien, aparatos de saber” (GR, p. 43).

En las conversaciones con Trombadori Foucault, de 1977, Foucault también observa que “vivimos en una sociedad en la que la formación, circulación y consumo de saber es algo fundamental, si la acumulación del capital ha sido uno de los rasgos fundamentales de nuestra sociedad, no sucede de otra forma respecto de la acumulación del saber” y que “el ejercicio, la producción, la acumulación del saber no puede ser disociada de los mecanismos del poder” (DyE, t IV, p. 89).

Aquí nos introducimos a un problema diferente al que venimos tratando: el problema de la producción de la verdad y del saber característica de las sociedades occidentales modernas, capitalistas y, concretamente, el problema del tipo de poder característico de ellas: la gubernamentalidad.

³⁷ Una de las tesis fundamentales de la filosofía foucaultiana, diferente de las de la teoría del conocimiento y de la ideología, es que no existe un sujeto del conocimiento trascendental, ahistórico, dado de una vez por todas, sino que él es constituido, junto con el objeto de conocimiento, así como junto con los demás elementos que intervienen en el proceso del conocer.

Foucault, en *La verdad y las formas jurídicas*, dice que “las condiciones políticas y económicas de existencia no son un velo o un obstáculo para el sujeto de conocimiento sino aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento y, en consecuencia, las relaciones de verdad. Solo puede haber ciertos tipos de sujetos de conocimiento, órdenes de verdad, dominios de saber, a partir de condiciones políticas, que son como el suelo en que se forman el sujeto de conocimiento, los dominios de saber y las relaciones con la verdad” (VFJ, p. 32). Es decir lejos de tener solamente un papel negativo, según la concepción negativa del poder, respecto del conocimiento, las condiciones económicas y políticas tienen un papel productivo, positivo, en la formación del saber y de la verdad. También nos dice que “en la ciencia encontramos modelos de verdad cuya formación es el producto de las estructuras políticas que no se imponen desde el exterior al sujeto de conocimiento sino que son, ellas mismas, constitutivas de este” (VFJ, p. 22). Por eso lo que se propone Foucault es hacer la historia de “la constitución de un sujeto de conocimiento a través de un discurso tramado como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales” (VFJ, p. 17).

Las relaciones de “poder-saber” “no se pueden analizar a partir de un sujeto de conocimiento que sería libre o no en relación con el sistema de poder, sino que hay que considerar por el contrario, que el sujeto que conoce, los objetos que conoce y las modalidades de conocimiento son otros efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus

Foucault nos dice, en *Genealogía del racismo*, que las relaciones de poder “no pueden disociarse ni establecerse ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento de los discursos. No hay ejercicio del poder sin una cierta economía de los discursos verdaderos que funcione en, a partir de y a través de este círculo” (GR, p. 34). Por eso Foucault habla de una “economía de la verdad” pues se trata de producir, acumular, hacer circular los discursos verdaderos³⁸.

En *La voluntad de saber*, texto de 1977, dice que “mucho más que un mecanismo negativo de exclusión o de rechazo, se trata del encendido de una red sutil de discursos, de saberes, de placeres, de poderes” (VS, p. 96, Tr., p. 91). En ese mismo libro nos dice que para entender a los saberes “hay que partir de los mecanismos positivos, productores de saber, multiplicadores de discursos... y generadores de poder, seguirlos en sus condiciones de aparición y de funcionamiento, y buscar cómo se distribuyen” y hay que “definir las estrategias de poder que son immanentes a esta voluntad de saber” (VS, p. 98, Tr., p. 92)³⁹.

Lo que buscaría hacer Foucault sería una “historia política de la verdad” que debería mostrar que “la verdad no es libre por naturaleza ni el error es siervo, sino que su producción está toda entera atravesada por relaciones de poder” (VS, p. 76, Tr., p. 81)⁴⁰.

Aclaro que el cuestionamiento, por parte de la filosofía foucaultiana de la concepción negativa del poder no significa que sostenga la tesis absurda de que el poder nunca es negativo, que la represión no existe, que el poder jamás excluye ni nada parecido, es decir, no significa que cae, por ello, en el defecto inverso de dicha concepción: absolutizar un fenómeno y convertirlo en la única forma de poder posible. La concepción positiva del poder tiene como fin corregir el absolutismo de la concepción negativa, no caer en el error contrario⁴¹.

transformaciones históricas”; en resumen, “no es la actividad del sujeto de conocimiento la que produciría un saber, útil o reacto al poder, sino que el saber-poder, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen, son las que determinan las formas, así como también los dominios posibles de conocimiento” (VC, p. 35).

³⁸ En “Cours du 7 janvier 1976”, también nos dice que “la verdad está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la sostienen y a los efectos de poder que ella induce y conduce” (DyE, t III, p. 160, MP, p. 189).

³⁹ En “Sexualité et vérité” de 1977 Foucault dice que la pregunta a la que trata de contestar es: “¿la producción de discursos cargados (por lo menos durante un tiempo determinado) de un valor de verdad, está ligada a los diferentes mecanismos e instituciones de poder?” (DyE, t III, p. 137).

En “Pouvoir et savoir” de 1977 Foucault dice que “existen efectos de verdad en una sociedad, como la occidental, y ahora se puede decir la sociedad mundial, que se produce a cada instante. Se produce la verdad. Esas producciones no pueden ser disociadas del poder y de los mecanismos de poder... a la vez porque esos mecanismos de poder hacen posible, inducen esas producciones de verdad y porque las producciones de verdad son ellas mismas efectos de poder que nos amarran, nos atan. Esas son las relaciones verdad/poder, saber/poder que me preocupan” (DyE, t III, p. 404).

En las conversaciones con Trombadori Foucault, de 1977, Foucault también observa que “el ejercicio, la producción, la acumulación del saber no puede ser disociada de los mecanismos del poder con los que se establece relaciones complejas” (DyE, t IV, p. 89).

⁴⁰ A partir de *La voluntad de saber* Foucault comenzó a hablar del “dispositivo”, concepto destinado a dar cuenta de las relaciones entre saber y poderes, más en concreto Foucault dice que “el dispositivo se halla siempre inscrito en un juego de poder, pero también siempre ligado a uno de los bornes del saber, que nace de él, pero que, asimismo, lo condiciona. El dispositivo es esto: unas estrategias de relaciones de fuerza soportando unos tipos de saber y soportados por ellos” (DyE, t III, p. 300, VyS, p. 130-131). Así el dispositivo es “un caso mucho más general de la episteme o mejor dicho, la episteme es un dispositivo específicamente discursivo, que se diferencia en ello del dispositivo, que puede ser discursivo o no discursivo, al ser sus elementos mucho más heterogéneos”.

El dispositivo (*dispositif*) es “un conjunto heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos”.

Y Foucault aclara que “entre esos elementos, discursivos o no, existe como un juego, de los cambios de posición, de las modificaciones de funciones, que pueden, ellos también, ser muy diferentes”. Un dispositivo es “una especie... de formación que, en un momento histórico dado, tuvo como función mayor responder a una urgencia. El dispositivo tiene pues una posición estratégica dominante... hubo ahí un imperativo estratégico, jugando como matriz de un dispositivo” (DyE, t II, p. 299, Tr., p. 129) y en él “cada elemento, positivo o negativo, querido o no, llega a entrar en resonancia, o en contradicción con otros, y requiere una revisión, un reajuste de los elementos heterogéneos que surgen aquí y allá” (DyE, t II, p. 299, Tr., p. 129).

⁴¹ Foucault propone varias reglas, en *La voluntad de saber*, para analizar las relaciones entre los saberes y los poderes: regla de inmanencia, de variaciones continuas y de la polivalencia táctica de los saberes o discursos.

La regla de inmanencia dice que no hay que “considerar que hay un cierto dominio... que depende de derecho de un conocimiento científico, desinteresado y libre, pero sobre el que las exigencias económicas o ideológicas del poder han hecho actuar mecanismos de prohibición”. Si algo, “se ha constituido como dominio por conocer, es a partir de las relaciones de poder que se ha constituido como objeto posible; y, viceversa, si el poder ha podido tomarlo como blanco, es porque las técnicas de saber, los procedimientos del discurso han sido capaces de investirlo”; en efecto, “entre técnica de

m) Aclaraciones

A continuación presentaré algunas aclaraciones que Foucault dio a propósito de la relación entre los saberes y los poderes. Aclaraciones que contradicen a las principales interpretaciones, que no han sido tomadas en cuenta por ellas y mucho menos por las críticas.

Nótese que no todas las aclaraciones son *a posteriori*, es decir, no todas son posteriores a la publicación de los libros en los que planteó dicha relación y que, por lo tanto, no tienen como fin responder a las críticas que se le hicieron, sino que algunas de ellas se encuentran en los mismos libros en los que plantea dicha relación por primera vez.

Foucault, en *La arqueología del saber*, aclara que la relación de una ciencia, en general, con las prácticas sociales o condiciones económicas y políticas, “no es una razón suficiente para acusar de error, de contradicción, al conjunto de sus enunciados” (AS, p. 242) y que “el papel de esta no disminuye a medida que crece el rigor y la falsedad se disipa” (AS, p. 243, Tr., p. 313).

En “Questions à Michel Foucault sur la géographie” de 1976, encontramos que el problema para la filosofía foucaultiana no es olvidarse de la verdad, no separar completamente la verdad del poder, sino que “el problema, lo que está en juego, la apuesta era poder tener un discurso verdadero y que sea estratégicamente eficaz” (DyE, t III, p. 29, MP, p. 112). No se trata de rechazar el discurso verdadero o el poder del discurso, pues sería tanto como renunciar al discurso eficaz, que es lo que se busca, sino conseguir tener un discurso a la vez verdadero y estratégicamente eficaz.

Foucault dice, en “Entretein sur la prison: le livre et sa méthode” de 1975, que “no se trata de soñar con un momento en el que el saber no dependería más del poder”, eso es una utopía, pues, “no es posible que el poder se ejerza sin saber, no es posible que el saber no engendre poder”. Liberar a la ciencia del poder “puede ser un excelente slogan, pero no será nunca más que un slogan”. La filosofía foucaultiana, de nuevo, rechaza el utopismo pues no busca liberar completamente al saber del poder; no lo busca porque ella sabe que no es posible.

Pero Foucault insiste en que “no hay que contentarse con decir que el poder tiene necesidad de tal o cual descubrimiento, de tal o cual forma de saber, sino que el ejercicio del poder crea objetos de saber,

saber y estrategias de poder, nada de exterioridad, igual si ellas tienen un papel específico y si ellas se articulan a partir de su diferencia. Se partirá, por lo tanto, de eso que podría llamar los ‘focos locales’ del poder-saber” (VS, pp. 129-130, Tr., 119-120).

La regla de la immanencia se opone al internalismo, al platonismo y a la concepción tradicional de la ideología, pues existe una mutua implicación entre saberes y poderes: para que algo se convierta en objeto del saber es necesario que los poderes lo hayan fijado como tal y, viceversa, para que el poder se ejerza sobre algo es necesario que el saber lo haya determinado previamente. Por tanto, no existe exterioridad entre el saber y el poder, lo cual no significa que sean iguales y que no exista cierta independencia entre ellos.

La regla de las “variaciones continuas” indica que no se debe buscar “quién tiene el derecho a saber, y quién es mantenido a la fuerza en el ignorancia, sino buscar, más bien, el esquema de las modificaciones que las relaciones de fuerza implican por su propio juego. Las ‘distribuciones de poder’, las ‘apropiaciones de saber’, no representan jamás más que cortes instantáneos, sobre procesos sea de reforzamiento acumulado del elemento más fuerte, sea de inversión de la relación, sea de cruzamiento simultáneo de dos elementos. Las relaciones de poder-saber no son formas dadas de repartición, son ‘matrices de transformación’” (VS, p. 131, Tr., p. 121)⁴¹. Frente a la idea simplista de que lo que importa es saber quiénes tienen el saber y el poder y quiénes no los tienen, la filosofía foucaultiana nos dice que lo importante no son tanto los sujetos sino los procesos y que ellos son cambiantes e inestables.

La regla de la polivalencia táctica dice que:

“es preciso concebir al discurso como una serie de segmentos discontinuos, cuya función táctica no es ni uniforme ni estable. Más precisamente, no hay que imaginar un mundo del discurso dividido entre el discurso aceptado y el discurso excluido o entre el discurso dominante y aquel que es dominado, sino como una multiplicidad de elementos discursivos que pueden actuar en estrategias diferentes. Es esta distribución la que es necesario restituir con lo que ella comporta de cosas dichas y de cosas ocultas, de enunciaciones requeridas o prohibidas, con lo que ella supone de variantes y de efectos diferentes según aquel que habla, su posición de poder, el contexto institucional donde se encuentre situado; con lo que ella comporta de desplazamientos y de reutilizaciones de formulaciones idénticas para objetos opuestos” (VS, p. 123, Tr., p. 133).

Frente a una posición simplista, maniqueísta, Foucault nos dice que lo que existen son diferentes estrategias en las cuales los saberes pueden ocupar diversas posiciones tácticas.

Foucault aclara que “lo que se dice... no debe ser analizado como la simple superficie de proyección de esos mecanismos de poder. Es más bien en el discurso que poder y saber vienen articularse” (VS, p. 133, Tr., p. 123); por eso a los discursos “es necesario interrogarlos en los dos niveles de su productividad táctica (qué efectos recíprocos de poder y de saber, aseguran) y su integración estratégica (qué coyuntura y qué relación de fuerza hace necesaria su utilización en tal o cual episodio de los enfrentamientos diversos que se producen)” (VS, p. 135, Tr., p. 124).

los hace emerger, acumula informaciones, los utiliza... el ejercicio del poder crea perpetuamente al saber e, inversamente, el saber entraña elementos de poder” (DyE, t II, p. 752, MP, p. 99), es decir, de lo que se trata es de mostrar, de manera específica, en qué consiste esa relación.

En *Genealogía del racismo* Foucault nos dice que lo que observamos en la historia es “un inmenso y múltiple combate no entre conocimiento e ignorancia, sino entre los saberes mismos; saberes que están en recíproca oposición, en su morfología específica, a través de la relación entre sus poseedores, enemigos unos de otros y por sus efectos de poder específicos” (GR, p. 188).

Una de las ideas más extendidas sobre la filosofía foucaultiana es que ella trata, por haber descubierto que todo discurso de verdad está ligado al poder, de liberar a la verdad del poder, de una manera utópica. Pero “Entrevista a Michel Foucault” de 1977 Foucault aclara también que “no se trata de liberar a la verdad de todo sistema de poder -eso sería una quimera, puesto que la verdad es ella misma poder- sino de separar el poder de la verdad de las formas de hegemonía (social, económica, cultural) al interior de la cual por un instante funciona” (DyE, t, III, p. 160, MP, p. 189)⁴².

En *La voluntad de saber*, frente a la concepción simplista, liberacionista a la que da lugar la concepción negativa del poder, la filosofía foucaultiana dice que “los discursos, no más que los silencios, están de una vez por todas sometidos al poder o levantados contra él”; lo anterior es una concepción simplista. Por el contrario, “es necesario admitir un juego complejo e inestable en el que el discurso puede ser a la vez instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta. El discurso transporta y produce el poder; lo refuerza pero también lo mina, lo expone, lo hace frágil y permite detenerlo” (VS, p. 133, Tr., p. 123). En efecto, “no hay de un lado el discurso del poder y, enfrente, otro que se le oponga. Los discursos son elementos o bloques tácticos en el campo de las relaciones de fuerza; puede haberlos diferentes e incluso contradictorios al interior de una misma estrategia; pueden al contrario circular sin cambiar de forma entre dos estrategias opuestas” (VS, pp. 134-135, Tr., p. 124). La concepción foucaultiana de las relaciones entre saberes y poderes dista mucho de ser simplista: no se trata de un Saber frente a un Poder, ni de un Saber-Poder frente a un saber puro, libre, sino de relaciones complejas, en las que las posiciones cambian, se transforman.

En “Non au sexe roi” de 1977, Foucault no dice que no existen nunca y en ningún lado efectos negativos de poder: “las prohibiciones existen, son numerosas y fuertes. Pero forman parte de una economía compleja en la que figuran al lado de las incitaciones, las manifestaciones, las valoraciones” (DyE, t III, p. 257, DSP, p. 147). El rechazo de la concepción negativa del poder no conduce a la aceptación de concepción contraria, igualmente equivocada y simplista: no se trata de negar los efectos negativos, sino recordar que también existen efectos positivos.

En “La société disciplinaire en crise” de 1978 Foucault dice que “desde Platón, se sabe que el saber no puede existir totalmente independiente del poder”, pero aclara que “eso no significa que el saber esté sometido al poder político, porque un saber de calidad no puede nacer en tales condiciones”; lo que sí significa es que “el desarrollo de un saber científico es imposible comprenderlo sin tomar en cuenta los cambios en los mecanismos de poder” y que “no se puede pensar en el progreso del saber científico sin pensar en los mecanismo de poder” (DyE, t III, p. 533).

Foucault sabía bien las críticas que generalmente se le hacía, como nos dice en “Le souci de la vérité” de 1984: “creo, en efecto, que a los ojos del público soy aquel que ha dicho que el saber se confundía con el poder, que no había más que una frágil máscara superpuesta sobre las estructuras de dominación y que ellos eran siempre opresión, encierro, etc.”. Pero ante esto Foucault responde con una “carcajada” (*un éclat de rire*) pues “si hubiese dicho, o querido decir, que el saber era el poder, lo habría dicho y habiéndolo dicho, no tendría nada más que decir puesto que identificándolos, no veo por qué me esforzaría en mostrar las diferentes relaciones. Precisamente me he aplicado a ver cómo ciertas formas de poder que eran del mismo tipo podían dar lugar a saberes extremadamente diferentes en su objetividad y estructura” (DyE, t IV, p. 676, VyS, p. 239)⁴³. De nuevo, si hay que estudiar las relaciones entre saberes y poderes es porque no son relaciones eternas, lineales sino complejas y cambiantes, de tal forma que un mismo tipo de “poder” puede dar lugar a diferentes formas de saber.

⁴² En “Table ronde du 20 mai 1978” Foucault dice que la voluntad de fundar de nuevo la separación de la verdad y la manera en que los hombres se gobiernan a sí mismos y a los otros, es decir, “governarse de manera completamente distinta a partir de otra partición” (DyE, t IV, p. 30, DP, p. 227), es la “espiritualidad de la política”.

⁴³ Frente a la idea de que dijo que el poder y el saber son los mismo, Foucault dice que “si fueran dos cosas idénticas, no tendría que estudiar sus relaciones y no me fatigaría más. El solo hecho de que plantee la pregunta de sus relaciones prueba muy bien que no los identifiqué” (DyE, t IV, p. 455, Tr. 2da., p. 11). En efecto, si el Poder y el Saber ¿por qué estudiarlos por separado, como lo hace la filosofía foucaultiana, y por qué preocuparse por analizar sus relaciones?

En *Hermenéutica del sujeto*, el curso en el Collège de France Foucault dice que “tuve que plantear el problema de las relaciones poder/saber, un problema que para mí no es fundamental, sino más bien un instrumento que me permite analizar de la forma que me parece más precisa, el problema de las relaciones existentes entre el sujeto y juegos de verdad” (HS, p. 122).

Aquí Foucault introduce un elemento nuevo, no mencionado antes: la idea de que su tema no es ni el poder ni siquiera las relaciones saber/poder sino el sujeto y, particularmente, las relaciones del sujeto con la verdad y que ese es su tema fundamental y no otro.

El hecho de que aquel que dice la verdad tiene también poder, “no significa, no obstante, que lo que dice no sea cierto, como creen la mayor parte de las personas quienes, cuando se les hace ver que puede existir una relación entre la verdad y el poder, dicen: ¡ah, bueno, entonces eso no es verdad” (HS, p. 137). El hecho de que el saber esté ligado al poder no significa que no sea en realidad saber o que sea un falso saber, pues el saber no podría existir sin él.

En *Hermenéutica del sujeto* Foucault dice que “se escapa, por tanto, de una dominación de la verdad no jugando un juego totalmente ajeno al juego de la verdad sino jugándolo de otra forma o jugando otro juego, otra partida, otros bazos en el juego de la verdad. Foucault sostiene que “se puede criticar” pero afirma que “no podría hacerse de otro modo que jugando un cierto juego de verdad, mostrando cuáles son sus consecuencias, mostrando que existen otras posibilidades racionales, enseñando o las gentes lo que desconocen acerca de sus propia situación” (HS, p. 133).

Foucault también dice que el hecho de que el motor de un saber esté ligado a una serie de procesos sociales, “no merma en modo alguna la validez científica de ese saber”, “no lo legitima pero tampoco la anula” y que no quiere decir que sea “exclusivamente un juego de poder”. Y es claro que se puede hacer su historia sin tener en cuenta esas relaciones, aunque problematizarlo puede ser interesante, pero “lo que uno no puede decir, en todo caso, es que los juegos de verdad no son más que juegos de poder” (HS, p. 134)⁴⁴.

Por si quedará alguna duda acerca de lo que plantea la filosofía foucaultiana y acerca, principalmente, de que no cae en un reduccionismo externalista, debo mencionar que en la primera versión del Prefacio a *Historia de la sexualidad* (“Preface to the *History of Sexuality*”) para el segundo volumen, pero que finalmente fue incluido, Foucault propone tres principios para una historia del pensamiento:

1) “El principio de la irreductibilidad del pensamiento”: “las formas singulares de la experiencia pueden muy bien llevar consigo estructuras universales, pueden bien no ser independientes de las determinaciones concretas de la existencia social; sin embargo, ni esas determinaciones ni esas estructuras pueden dar lugar a las experiencias (es decir, a los tipos de conocimiento...) sino es a través del pensamiento. No hay experiencia que no sea una manera de pensar y que no pueda ser analizada desde el punto de vista de una historia del pensamiento” (DyE, t IV, p. 580).

2) “Principio de la singularidad de la historia del pensamiento”: “este pensamiento tiene una historicidad que le es propia; que tenga una historicidad no quiere decir que esté desprovisto de toda forma universal, sino que el empleo de ciertas formas universales es él mismo histórico; y que esta historicidad le sea propia no quiere decir que es independiente de todas las determinaciones histórica (del orden económico, social, político) sino que tiene con ellas relaciones complejas que dejan su especificidad a las formas, a las transformaciones, a los acontecimientos del pensamiento” (DyE, t IV, p. 580).

3) “Principio de la historicidad del pensamiento como actividad crítica”: “la crítica, entendida como análisis de las condiciones históricas según la cuales se constituyen las relaciones con la verdad... no fijan fronteras infranqueables y no describen sistemas cerrados; hace aparecer singularidades transformables, transformaciones que no pueden efectuarse más que por un trabajo del pensamiento sobre sí mismo” (DyE, t IV, p. 580).

Antes, en *Tecnologías del yo*, había dicho que acepta que “la forma en que piensa está relacionada con al sociedad, la política, la economía y la historia”, pero afirma que “el pensamiento es algo distinto de las relaciones sociales” (TY, p. 142); por ello, “la historia del pensamiento” que quiere hacer “tiene otras exigencias, otros métodos porque tiene otros objetivos que la historia de las sociedades” (DyE, t IV, p. 351).

No sé si las aclaraciones anteriores, además de los otros apartados de este capítulo, habrán conseguido convencer al lector de que lo que plantea la filosofía foucaultiana no es tan absurdo como generalmente se piensa; no sé si he respondido a todas las objeciones que se le han hecho, no sé tampoco

⁴⁴ En *Hermenéutica del sujeto* también aclara que “no quiero decir de ningún modo que los juegos de verdad no sean más que relaciones de poder -esto sería una caricatura terrible-” (HS, p. 133).

si he aclarado todos los aspectos de ella o si he deshecho todos los perjuicios que existen a su alrededor; seguramente no ha sido así, pero por lo menos espero que algunas sentencias sobre la filosofía foucaultiana sea más difíciles de pronunciar, espero que se ahorren algunas críticas fáciles

Por lo menos espero que quien haya leído estas páginas rechace, por simplista, la idea de que todo lo que dice la filosofía foucaultiana se reduce a "Saber = Poder"⁴⁵; espero que quien haya leído estas líneas se tome la molestia, antes de repetir las críticas que han planteado otros, la molestia de leer antes los textos foucaultianos.

n) La explicación foucaultiana de las relaciones entre los saberes y los poderes
y la filosofía de la ciencia anglosajona

Las conclusiones de lo dicho tal vez sean innecesarias debido a que desde el principio las he venido anunciando y explicando, de una manera quizá repetitiva. Pero, de todas formas, aquí están otra vez algunas de ellas.

En el segundo capítulo vimos algunas de las objeciones que en la filosofía de la ciencia anglosajona, como la de Popper o la de Lakatos, se pueden hacer y se han hecho en contra de los estudios "externalistas" de la ciencia, en contra de los estudios que buscan relacionar a la ciencia con las prácticas y condiciones sociales e históricas, así como en contra de la interferencia de algunas disciplinas no filosóficas (como la historia, la sociología, la etnología o la teoría política, pero, principalmente, la psicología) en el estudio de la ciencia.

Vimos que en la filosofía anglosajona se establecen una serie de dicotomías, pero que la más importante de ellas es la que existe supuestamente entre lo interno y lo externo a la ciencia, esto es, lo científico y lo no científico y que de ella se deriva o en ella se fundamenta una separación de tareas: lo interno, que es lo esencial, es lo que estudia la filosofía y la historia interna subordinada a la filosofía (pues es una historia ideal o una "reconstrucción racional") y que lo externo, lo no científico o lo inesencial a la ciencia, es lo único que puede ser estudiado por las disciplinas no filosóficas⁴⁶.

Vimos, igualmente, en la filosofía de la ciencia anglosajona una tendencia a reducir lo "exterior" a lo psicológico y que incluso lo social es concebido en ella según el modelo de la consciencia individual psicológica y que su rechazo (justificado) del psicologismo la conduce al rechazo (injustificado y dañino) de toda consideración social o histórica de la ciencia.

Encontramos, por ejemplo, que las principales críticas de Popper y Lakatos en contra del "externalismo" son debidas a que este, se supone, desconoce la estructura interna de la ciencia y la reduce a un simple reflejo de lo exterior; ahora bien, como lo externo ha sido reducido, a su vez, a lo psicológico, entonces el externalismo no solamente es rechazado porque desconoce la científicidad de la ciencia (al menos su carácter objetivo) sino también porque es considerado como una forma de psicologismo autocontradictorio: pues al afirmar que "todo es psicológico" niega la verdad objetiva, pero al afirmar lo anterior adopta una posición objetiva que según él mismo es imposible.

Vimos que la filosofía pospositivista, como la de Kuhn y Feyerabend, se caracteriza por una serie de procesos (la historización, la sociologización, la etnologización, la hermeneutización y la politización) y que ellos conducen al estudio de factores tradicionalmente considerados como "externos" y a un cuestionamiento del internalismo y de la dicotomía misma en que se basa este. Pero encontramos que incluso en ella el estudio de los factores externos se encuentra poco desarrollado y que su "externalismo" no pasa de la propaganda (se habla de él, pero no se lo practica). Además del defecto anterior, encontramos en la filosofía pospositivista, y en la filosofía de la ciencia anglosajona en general, una concepción simplista de la política (como es el caso de Feyerabend, el más politizado de los filósofos anglosajones).

La pregunta es, la filosofía foucaultiana en su explicación de las relaciones entre saberes y poderes, ¿escapa a los cuestionamientos de la filosofía anglosajona así como a sus defectos?

⁴⁵ Foucault aclara en su conversación con Raulet que "nadie ha dicho 'la razón es el poder'" y que "ninguna persona ha dicho que el saber, es un poder" (DyE, t IV, p. 454, Tr. 2da, p. 11).

⁴⁶ Para la filosofía tradicional lo esencial de la ciencia es su carácter verdadero y justificado y esta lo alcanza, supuestamente, a través de su relación con la realidad y a través del uso riguroso de la lógica. Y si lo importante es la verdad y la justificación, entonces el problema de su génesis, de su "descubrimiento", no es importante. Recordemos al positivismo lógico y a la filosofía tradicional de la ciencia, como la de Popper.

Para la filosofía tradicional, además, la ciencia es o debe ser totalmente autónoma para poder alcanzar sus objetivos, pues la influencia de lo exterior en ella solamente tiene efectos negativos: vela su relación directa con la realidad y distorsiona su justificación. Así, mientras a la filosofía le toca explicar su verdad y justificación a las disciplinas no filosóficas, como las ciencias sociales, les toca explicar las causas de su falsedad.

La respuesta es, según creo, afirmativa: sí, la filosofía foucaultiana escapa a la vez a los cuestionamientos y defectos internalistas (del platonismo) así como a los externalistas (de la ilusión doxológica o del psicologismo y de la ilusión genética o del economicismo), pues ella comienza cuestionando la dicotomía entre lo interno y lo externo, esto es, la idea de que lo interno está separado de lo externo y que puede existir sin él, pero también cuestiona la idea de que lo interno es un simple reflejo de lo externo; ella nos dice que saberes y poderes no son dos substancias de naturaleza excluyente sino que son dos tipos de prácticas sociales, autónomas, con una especificidad propia pero relacionadas entre sí a partir de sus diferencias.

No estoy diciendo que la filosofía foucaultiana responde a todas las preguntas de la filosofía anglosajona, ni que es mejor que en todo, pero sí considero que, por lo menos en el punto que nos ocupa, tiene importantes ventajas frente.

Pero, quizá se objete, ¿cómo va a ser esto si la filosofía foucaultiana es irracionalista, relativista, anarquista, etc., y si plantea que el Saber es Poder?

Lo he venido repitiendo de manera un tanto obsesiva: la filosofía foucaultiana no dice que el Saber o la Verdad son Poder, que son idénticos a él o que son sus instrumentos (por lo cual realmente no habría saber ni verdad, sino solamente ideología; pero, con lo cual, también, la filosofía foucaultiana caería una contradicción pues, al decir lo anterior, ¿no ha pretendido decir la verdad?, etc.). La filosofía foucaultiana habla de saberes y de poderes, mejor dicho, cuando habla de "saber" se refiere a "formas de saber" (pues la definición foucaultiana de "saber" implica eso) y cuando habla de "poder" se refiere a las "relaciones de poder" (como hemos constatado al estudiar su analítica de los poderes). La filosofía foucaultiana no habla, por lo tanto, de una relación única entre ellos, ni de identidad ni lineal, sino de relaciones diversas, complejas, cambiantes y específicas. La filosofía foucaultiana, es pluralista, es una filosofía de las diferencias.

La filosofía foucaultiana es antipsicologista, su nivel no es el de la conciencia ni el de las representaciones sino el de las prácticas sociales e históricas. La filosofía foucaultiana no busca, entonces, una explicación abstracta de las relaciones entre saberes y poderes sino que es una investigación histórica de las relaciones efectivas -que realmente han existido, que existen o que pueden existir- entre ellos.

Y la filosofía foucaultiana nos dice que aunque los saberes son diferentes a los poderes y tienen una autonomía propia que impide que cualquier cambio venido desde afuera los modifique automáticamente, no obstante, sí se relaciona con ellos; pero su relación se da al nivel de sus condiciones de existencia, de sus reglas de formación. Y la relación no es unilateral, sino de mutua determinación⁴⁷.

Intérpretes y críticos, digámoslo una vez más, se equivocan seriamente.

Con lo anterior, creo haber alcanzado el principal objetivo de mi tesis, pues este fue estudiar la explicación foucaultiana de las relaciones entre saberes y poderes y eso ya lo he hecho. Objetivos secundarios de mi tesis fueron mostrar lo que *no* dice la filosofía foucaultiana, es decir, cuestionar interpretaciones y críticas sobre ella y eso también lo he hecho. Otro de mis objetivos era comparar la propuesta foucaultiana con la de los filósofos anglosajones pospositivistas y ya lo hice.

En cuanto a la pertinencia de la filosofía foucaultiana o su relevancia en los estudios de la ciencia actuales creo que igualmente la he mostrado, pues he mostrado que ella se plantea un problema fundamental para todo estudio de la ciencia, particularmente para la filosofía de la ciencia y que nos proporciona una mejor respuesta a las existentes, por lo menos una mejor a las que podemos encontrar en la filosofía anglosajona y en la corriente que supuestamente ha estudiado más el tema: el pospositivismo. La filosofía foucaultiana, aunque plantea el problema en términos distintos a los de la filosofía de la ciencia anglosajona, para evitar algunos de los problemas que conlleva el planteamiento tradicional, sin embargo, nos da una mejor respuesta al problema de las relaciones entre la ciencia y las condiciones

⁴⁷ Si insistimos en plantear las cosas en términos de problemas, respuestas y soluciones, diríamos que Foucault en los textos de los años setenta respondió a la pregunta que en los años sesenta se planteó a propósito de las relaciones entre los discursos o los saberes y lo no discursivo; de constatar una relación y de plantear una pregunta pasó a responder con precisión qué tipo de relación es.

Así las cosas, también podríamos decir que Foucault, con lo anterior respondió a un problema que hasta los años ochenta planteó con precisión: el de las "problematizaciones"; en efecto, como ya señalé, se le puede objetar a la filosofía foucaultiana que es verdad que las "problematizaciones" existen, pero el problema es por qué aparecen en un momento y lugar determinado, por qué a propósito de algo precisamente y no de otras cosas; la respuesta parcial, aunque no total a este problema se encuentra en las relaciones entre los saberes y los poderes, pues ellas explican, en última instancia, por qué algo se convierte en objeto de saber, aunque la explicación que nos puede dar la filosofía foucaultiana está lejos de apelar a una necesidad ineludible. Y en los textos de los años sesenta precisa esa relación: es una relación positiva, productiva pues los poderes influyen en los saberes no solamente de manera negativa sino que también los hacen surgir. La relación sigue siendo compleja y no lineal y mecánica.

sociales e históricas, dicho de otra manera, entre lo interno y lo externo a la ciencia, una respuesta que evita los defectos tanto de los planteamientos internalistas como de los internalistas sobre esas relaciones.

Estas son, pues, las conclusiones generales de mi tesis.

2. El nacimiento de la ciencia: la ciencia no ha existido siempre ⁴⁸

Desde la "Introducción" hablé de que para la filosofía foucaultiana la ciencia es un fenómeno histórico, es decir, algo que surgió debido a ciertas condiciones específicas en un momento y lugar determinados; lo cual significa que no ha existido siempre; lo cual también significa que apareció en cierto lugar y en cierto momento ⁴⁹.

La ciencia, en el sentido que actualmente damos a ese término, según Foucault, surgió hasta el siglo XVIII en Europa; la filosofía foucaultiana, desde luego, no da ni la fecha ni el lugar exactos de dicha emergencia, pero sí nos asegura que se trata de un fenómeno histórico y no algo consustancial a la historia del hombre, algo que estaría en su interior, en germen, desde la noche de los tiempos. La filosofía foucaultiana considera la ciencia como un saber y a este como una práctica, una práctica relacionada con otras prácticas igualmente concretas que ella.

Sé bien que no se pueden plantear este tipo de tesis sin el miedo a los malentendidos y a los prejuicios.

Se ha calificado de "estructuralismo histórico" la concepción de la historia subyacente a la tesis foucaultiana de que "la ciencia no siempre ha existido". Según esto, Foucault diría que una ciencia es "expresión", "manifestación", etc., de una "totalidad histórica", concebida a la manera de la estructura lingüística de la "lengua". Recordemos la crítica de Derrida a *Historia de la locura*.

Las aclaraciones que he hecho en los apartados anteriores deben bastar para evitar este tipo de sospechas, así que no abundaré en ello, solamente recordaré que la filosofía foucaultiana no habla de Estructuras que se estructuran a sí mismas, que dominan por completo a los hombres sin que ellos lo sepan, que aparecen y desaparecen de la historia sin razón, que no tiene ningún tipo de comunicación entre sí, etc. Segundo, la filosofía foucaultiana no considera a la ciencia como "expresión", "reflejo", "manifestación" de nada, pues para ella, como ya he dicho, la ciencia tiene una estructura interna que le impide serlo. La ciencia, desde luego, está relacionada con el resto de las prácticas de la sociedad a la que pertenece, pero es, como todas ellas, a la vez agente y paciente de los cambios que ocurren en ella.

En "Entrevista con Michel Foucault" de 1971 Foucault dice algo que merece ser citado en extenso:

"independientemente de la historia tradicional de las ciencias, otro método era posible, que consistía en una cierta manera de considerar menos el contenido de la ciencia que su propia existencia; una cierta manera de interrogar los hechos, que me ha hecho ver que, en una cultura dada como la occidental, la práctica científica tiene una emergencia histórica, comporta una existencia y un desarrollo histórico, y ha seguido cierto número de líneas de transformación, independientemente - hasta cierto punto- de su contenido. Había que, dejando de lado el problema del contenido y de la organización formal de la ciencia, buscar las razones por las cuales la ciencia ha existido o por las cuales una ciencia determinada ha comenzado, en un momento dado, a existir, y a asumir cierto número de funciones en nuestra sociedad... Se trataba, en suma, de definir el nivel particular en el cual el analista debía situarse para hacer la existencia del discurso científico y su funcionamiento en la sociedad" (DyE, t II, p. 158).

El anterior texto merece ser citado en extenso porque en él se encuentran sintetizadas las principales ideas que expuse arriba: la ontología histórica de la verdad es una consideración de las ciencias diferente a la historia de la ciencia tradicional, internalista, pues lo que le interesa a la ontología histórica de la verdad es la existencia, la emergencia, la permanencia y el desarrollo histórico de las

⁴⁸ El tema del "nacimiento" es un tema fundamental de la filosofía foucaultiana; recordemos el título de su segundo libro: "El nacimiento de la clínica" y el subtítulo de *Vigilar y castigar*: "El nacimiento de la prisión". Igualmente se puede decir que el tema de *Historia de la locura* es el nacimiento de la locura y de la psiquiatría y el de *Las palabras y las cosas* el del hombre y de las ciencias humanas, etc.

Se ha criticado a la filosofía foucaultiana porque ella, como el estructuralismo, solo está interesada por lo sincrónico y que se olvida por completo del cambio, pero lo anterior nos muestra que eso es falso: la filosofía foucaultiana estudia, es verdad, la estructura interna de la ciencia pero no por ello se olvida de su historia; por el contrario, estudia ambas para entender correctamente lo que es la ciencia.

⁴⁹ Foucault dice que "una verdadera ciencia es capaz de aceptar igualmente los pequeñas historias infamantes de los inicios" (DyE, t IV, p. 537). En efecto, le pregunta Foucault a los científicos "¿es que ustedes son capaces de soportar su propia historia?" (DyE, t IV, p. 749).

ciencias, lo cual no solamente dependen de factores “internos” sino también de factores “externos”, esto es, de sus relaciones con otras prácticas, científicas o no, en condiciones sociales e históricas determinadas. La ontología histórica de la verdad se pregunta por las razones por las cuales la ciencia existe y por las funciones que cumple al interior de una configuración histórica determinada.

En la explicación foucaultiana, es verdad, hay una idea con un dejo “estructuralista”, o dicho en términos más actuales, “holista” o hasta “hermeneútica”, pues nos dice que algo es lo que es por su relación con lo demás; algo fuera de sus relaciones específicas que lo constituyen, es una abstracción, es una nada impensable. Además si se lo cambia de relaciones, cambia él mismo; por lo cual el conjunto de relaciones tiene primacía sobre cualquier elemento relacionado por ellas: lo externo es interno y constitutivo de la cosa.

Lo anterior significa que para que exista algo, se deben dar ciertas condiciones, cierto tipo de relaciones, pero relaciones específicas que no se pueden cumplir en todo momento y en todo lugar y que muy difícilmente se podrían repetir de manera exacta en dos momentos y lugares diferentes. Lo que hace ser a algo lo que es no es únicamente algo interior, una cierta naturaleza previa e irreductible, a él, sino sus relaciones exteriores; pero ellas, a su vez, están mediadas por su estructura interna.

Lo anterior, repito, puede ser llamado de muchas maneras: desde “dialéctica” hasta “estructuralismo”, pero, independientemente del nombre (que a fin de cuentas es lo de menos, mientras se defina con claridad a qué se refiere), creo que esa tesis básica es no solamente defendible sino que es correcta y no tiene por qué conducir a una metafísica de la Estructura.

Y dicha tesis subyace a la explicación de la ontología historia de la verdad de la emergencia de la ciencia.

Ahora bien, como se podrá entender por lo que he dicho antes la explicación foucaultiana no es una explicación lineal, pero sí causal: ¿cómo podría no serlo?, ¿cómo podría pretender explicar algo sin establecer relaciones causales? Pero el tipo de causalidad de la que nos habla es compleja, semejante a lo que se conoce como “causalidad estructural”. Aclaro que la filosofía foucaultiana no niega la existencia de relaciones causales lineales, sino que lo que nos dice es que ellas no bastan para explicar la historia, que no se puede reducir la historia a ellas y que ellas son posibles porque antes existen ciertas condiciones, de tipo “estructural”, que las han hecho posibles.

Explicar la emergencia de la ciencia, entonces, no consiste en buscar el acontecimiento o la persona (si es que realmente existieron) que desencadenaron todo el proceso, sino las condiciones que permitieron que existiera ese proceso.

Lo que he dicho en las páginas anteriores debería disipar muchos malentendidos, pero de cualquier manera, aunque no sirva de nada diré que la filosofía foucaultiana no dice que la ciencia surgió de la nada, que no tuvo ningún antecedente, que surgió de manera absoluta y sin explicación, o porque un grupo en el poder así lo quiso; no nos dice tampoco que su surgimiento se debe únicamente a factores externos, ni nos dice que ella es un simple reflejo de éstos.

Que quede claro, la filosofía foucaultiana tampoco pretende dar cuenta del Origen, último y único, de todas las ciencias, no pretende decir que todas ellas se relaciona con un solo tipo de prácticas sociales y que existe una única explicación para todas ellas. La filosofía foucaultiana, lo sabemos, no responde a la pregunta por las condiciones de posibilidad trascendentales, sino que busca la emergencia, es decir, la aparición de algo concreto en un momento y lugar históricamente determinados, aunque no fechables con exactitud, pues se trata de un proceso que incluye continuidades y discontinuidades.

Aclaro: decir que la ciencia emergió en determinado momento y lugar no quiere decir que la ciencia no existe: solamente creería eso quien opine que la ciencia solamente puede ser eterna, que la ciencia no es de este mundo.

En las conversaciones con Trombadori Foucault pregunta, precisamente: “¿en qué media la historia de una ciencia puede poner en duda su racionalidad, limitarla, e introducir elementos exteriores? ¿Cuáles son los elementos contingentes que penetran una ciencia a partir del momento en que ella tiene una historia, en la que ella se desarrolla en una sociedad histórica determinada?... ¿puede hacerse una historia de la ciencia que sea racional? ¿Puede encontrarse un principio de inteligibilidad que explique las diversas peripecias y también, llegado el caso, irracionales, que se insinúan en la historia de las ciencias?” (DyE, t IV, p. 54).

Es obvio que no tiene sentido discutir si la ciencia existió en un momento y lugar determinados, si no se ha definido antes, claramente, lo que se entiende por “ciencia”, pues dependiendo de la definición que demos o de los criterios o reglas que establezcamos para el uso de esa palabra, la respuesta será positiva o negativa.

En un apartado anterior he tratado el problema de qué entiende Foucault por “formación discursiva”, “positividad”, “saber” y por “ciencia”; así como los distintos umbrales por los que pasa un discurso: de positividad, de epistemologización, de cientificidad, de formalización; asimismo, en el apartado anterior he hablado de las relaciones entre saberes y poderes, por lo cual dicha objeción no se justifica.

Pero debemos recordar algo que a veces se olvida: definimos siempre desde el presente, y no podemos no hacerlo, aunque eso no es una excusa para el presentismo, para proyectar sobre el pasado lo que existe actualmente, olvidándonos de las diferencias y de los acontecimientos que nos separan de él. Debemos cuidarnos de las ilusiones retrospectivas y no cegarnos ante las semejanzas; debemos considerar a los fenómenos del pasado en su especificidad, en todo su espesor histórico, es decir, como parte de una configuración histórica irrepetible.

Pero quizá alguien piense, con razón, que lo que he dicho hasta el momento, a pesar de todas mis declaraciones, sin embargo, no ha sido sino una explicación general, abstracta y bastante especulativa (filosófica) o de tipo conceptual y que el problema de la relaciones entre saberes y poderes es, por el contrario, un problema particular, concreto y empírico: es un problema puramente histórico.

Un foucaultiano podría objetar además que me he quedado en la metafísica foucaultiana, que mis críticas a los apologistas (aquellos que creen que lo único que corresponde hacer al estudioso del trabajo foucaultiano es repetir lo que dice Foucault es sus historias y por mucho resumir estas) y a los intérpretes (que consideran que el trabajo foucaultiano es fundamentalmente de naturaleza histórica y que lo principal en la obra foucaultiana son sus historias y no las especulaciones filosóficas) se muestra, finalmente, como lo que realmente es: como un gusto por la especulación y una incapacidad para enfrentarse a la historia, a la verdadera historia: la historia de las fechas y de los nombres que perezco no solo desconocer sino que además me niego a aceptar.

A esa objeción respondo diciendo que desde el principio de este trabajo aclaré que su naturaleza es (o pretende ser) filosófica; aclaré que lo que me interesaría sería la filosofía que subyace a los textos foucaultianos y que determina la manera en que son contadas las historias: que me interesaría su ficción y no su fábula.

Estoy lejos de despreciar a la historia o de negar la importancia que tiene esta en el trabajo foucaultiano (¿cómo hacerlo si he insistido en que la filosofía foucaultiana es una ontología histórica del presente?). Pero que creo que es legítimo y está justificado estudiar la explicación foucaultiana acerca de las relaciones entre saberes y poderes haciendo abstracción de sus aplicaciones concretas, para así plantear los problemas filosóficos que implica y poner de manifiesto la argumentación que la sostiene.

Es claro que la “verdad” de lo que dice la filosofía foucaultiana sobre el nacimiento de la ciencia es un problema empírico y que para determinar su valor de verdad debemos recurrir a la historia y que hacerlo corresponde a los historiadores. Pero aun siendo incorrecta o hasta falsa su explicación respecto de algún caso concreto, ello no implica que el planteamiento general, es decir, el tipo de explicación que nos propone también lo sea (aunque ciertamente de ocurrir eso habría que revisarla).

Pero no puedo dejar de aceptar objeciones de ese tipo señalan algo cierto: si la filosofía foucaultiana es, como le gustaba decir a Foucault, una “caja de herramientas”, ¿cómo funcionan esas herramientas?, ¿qué efecto producen?, ¿efectivamente sirven para algo?

En concreto, ¿no se ejemplifica lo que dice la filosofía foucaultiana?, ¿no se lo hace porque no se quiere hacerlo (por razones “filosóficas”) o porque no se puede hacerlo (porque lo que plantea es falso e incorrecto)?

Por eso, en las siguientes páginas, presentaré algunos ejemplos de la manera cómo funciona la explicación foucaultiana en algunos casos concretos.

La principal explicación foucaultiana del surgimiento de un tipo de saber es la explicación del surgimiento de las ciencias humanas; pero, como esa explicación implica la consideración de todo el trabajo foucaultiano y como ella será el objeto de estudio de mi tesis de doctorado, me centraré aquí en otras explicaciones más sencillas y limitadas: la de la emergencia de la tecnología de la *Enquête* y la del disciplinamiento de los saberes, las cuales pueden servir para ejemplificar no solamente cómo sería una explicación foucaultiana del nacimiento de las ciencias modernas, particularmente las humanas, sino principalmente pueden servir para ejemplificar la relación que establece entre saberes y poderes.

Pero no se olvide que se tratar de dos ejemplos aislados, descontextualizados y limitados: no se juzgue la verdad de todo el planteamiento foucaultiano solamente por esto.

Aclaro que no existe algo así como una “Historia completa de las ciencias según Foucault (desde el paleolítico hasta nuestros días)”. Lo único que encontramos en los textos foucaultianos son algunas indicaciones, fragmentos dispersos en distintos textos, únicamente sobre algunas ciencias y saberes.

Foucault nunca pretendió escribir la Historia de todo el Saber sino que intento escribir exclusivamente la historia de algunos saberes.

La filosofía foucaultiana no habla del surgimiento de todas las ciencias en general sino que, de nuevo, lo hace específicamente de las ciencias humanas; sin embargo, proporciona importantes indicaciones para algunas otras.

Además la explicación que da la filosofía foucaultiana del surgimiento de la ciencia no es autosuficiente, en el sentido de que remite, en primer lugar, a otros procesos descritos por la filosofía foucaultiana, como los son la gubernamentalidad, la normalización, etc., así como, en segundo lugar, a otros procesos estudiados por otros pensadores, como, por ejemplo, el surgimiento y desarrollo del capitalismo, de la racionalización, etc.

Foucault nos dio importantes claves sobre el proceso que influyó directamente en el nacimiento de la ciencia: el surgimiento de las sociedades disciplinarias, normalizantes o de la gubernamentalidad moderna, pero ello estuvo lejos de completar toda la tarea. Pero aun así creo que su explicación merece ser estudiada, revisada, mejorada y ampliada.

a) La emergencia de la tecnología de la investigación

El primer ejemplo que tomaré de la explicación foucaultiana de las relaciones entre saberes y poderes será la emergencia de la tecnología o de la técnica de la *enquête*, es decir, de la investigación, de la indagación, de la averiguación, etc. Foucault habla de ella en tres textos de principios de los setenta: en el resumen de un curso en el Collège de France impartido durante en año de 1971-1972, "Théories et instituciones penales"; en *La verdad y las formas jurídicas*, en la tercer conferencia dictada en Brasil en 1973 y en *Vigilar y castigar*, en el capítulo titulado "El panoptismo", de 1975. La exposición más extensa es la de *La verdad y las formas jurídicas*, pues en el primer texto Foucault solamente informa de los resultados de sus investigaciones y el último simplemente hace una comparación de pasada entre la *enquête* y las disciplinas y el examen⁵⁰.

Creo que no es necesario ahondar mucho sobre la importancia de dicha técnica en el mundo actual, pues ella es uno de los pilares no solamente de las ciencias naturales sino también de ciertas ciencias sociales con pretensiones científicas, que creen que la mejor manera para alcanzar el estatuto de cientificidad es copiando los métodos de las ciencias naturales. También sobra mencionar que ella es uno de los pilares de nuestro propio sistema judicial. Ella es, como dice Foucault, una "forma de poder-saber esencial en nuestra sociedad" (DyE, t II, 391).

En la Edad Media, nos dice Foucault, aparece una "empresa política de ejercicio del poder y empresa de curiosidad y adquisición de saber" (VFJ, p. 79). Foucault dice que "nosotros pertenecemos a una civilización inquisitorial, que, desde hace siglos hasta ahora, practica, según formas cada vez más complejas pero todas derivadas del mismo modelo, la extracción, el desplazamiento, la acumulación del saber" (DyE, t II, 391). El principal ejemplo de esa empresa y de esa civilización es precisamente la *enquête*.

Foucault dice que "a partir de los siglos XIV y XV aparecen tipos de *enquête* que procuran establecer la verdad partiendo de testimonios cuidadosamente recogidos" (VFJ, p. 79). La indagación es una manera de establecer que "algo sucedió realmente" o "de prorrogar la actualidad, de transferirla de una época a otra y de ofrecerla a la mirada, al saber, como si aún estuviese presente" (VFJ, p. 83).

Las características de la inquisición son las siguientes: 1) existe un personaje central, el inquisidor, supuestamente neutral; 2) "no sabe la verdad y procura saberla... haciendo preguntas, cuestionando"; 3) para saber la verdad busca "testimonios" y 4) busca una verdad objetiva, "reactualizando, haciendo presente, sensible, inmediato, verdadero, lo ocurrido, como si lo estuviese presenciando" (VFJ, p. 82).

Ahora bien, dicha tecnología, como ya indiqué, se desarrolló espacialmente en la Edad Media.

Foucault se preguntó por "las condiciones de su aparición en el dominio de la práctica penal" (DyE, t II, p. 390) y por "su relación con la formación del Estado medieval" y encontró que las técnicas de la *enquête* han sido "en su formación histórica a la vez medios de ejercer el poder y reglas de establecimiento del saber" (DyE, t II, 391).

Pero ¿de qué manera estuvo ligada la *enquête* a la constitución de los estados medievales?

⁵⁰ En *Vigilar y castigar*, en el capítulo titulado "El panoptismo", Foucault habla de la tecnología disciplinaria y dice que "sería injusto confrontar los procedimientos disciplinarios con inventos como la máquina de vapor o el microscopio", es decir, otras tecnologías inventadas en el siglo pasado, pues ellas "son mucho menos; y sin embargo, en cierto modo, son mucho más". Así que "si hubiera que encontrarles un equivalente histórico o al menos un punto de comparación sería más bien del lado de la tecnología inquisitorial". Foucault dice que así como el siglo XVIII inventó las tecnologías de la disciplina y del examen, "la Edad Media inventó la investigación judicial" (VC, 226, Tr., p. 227).

Foucault reconoce que la “invención” de la *enquête* en la Edad Media es relativa pues ella era, en realidad, una “vieja tecnología fiscal y administrativa”, pero que se desarrolló con “la reorganización de la Iglesia y el incremento de los Estados regidos por príncipes en los siglos XII y XIII” y que entonces penetró primero en la jurisprudencia de los tribunales eclesiásticos y después en los tribunales laicos (VFJ, p. 228).

Foucault dice que la *enquête* implica un

“pasaje de sistema de venganza al del castigo; de la práctica acusatoria a la práctica inquisitorial; del daño que provoca el litigio a la infracción que determina la gestión; de la decisión sobre la prueba al juicio sobre la prueba; del combate que designa al vencedor y marca el buen derecho a la constatación que, tomando apoyo sobre los testimonios, establece el hecho. Todo este conjunto de transformaciones está ligado al nacimiento de un estado que tiende a confiscar de una manera más y más estricta la administración de la justicia penal; y eso en la medida en la que las funciones de mantenimiento del orden se concentran entre sus manos y la fiscalización de la justicia por la feudalidad ha inscrito la práctica judicial en los grandes circuitos de transferencia de la riquezas” (DyE, t II, pp. 390-391).

Foucault dice que “la investigación como búsqueda de una verdad comprobada o atestiguada se oponía así a los antiguos procedimientos del juramento, de la ordalía, del duelo judicial, del juicio de dios o también de la transacción entre particulares” (VC, 227, Tr., p. 228). La *enquête* fue un “medio de constatar o de restituir los hechos, los acontecimientos, los actos, las propiedades, los derechos” (DyE, t II, p. 390); pero, principalmente, fue “el poder soberano arrogándose del derecho de establecer la verdad por medio de cierto número de técnicas reguladas” (VC, 227, Tr., p. 228).

Así la *enquête*, “ese modelo judicial”, “reposa sobre todo un sistema de poder” pero también “define lo que debe ser constituido como saber; cómo, de quién y por quién es extraído; de qué manera se desplaza y se trasmite; en qué punto se acumula y da lugar a un juicio o a una decisión” (DyE, t II, p. 390).

Y la tesis foucaultiana es que “este modelo ‘inquisitorial’, desplazado y poco a poco transformado, va a constituir, a partir del siglo XIV, una de las instancias de formación de las ciencias empíricas” (DyE, t II, 391). La *enquête*, además de ser una matriz de nuestros sistemas jurídicos actuales, “es también matriz de los saberes empíricos y de las ciencias de la naturaleza”. La *enquête* es puesta en obra “en muchas de las prácticas científicas, como uno entre otro de los métodos puros y simples o incluso de los instrumentos estrictamente controlados” (DyE, t II, p. 390).

En la Edad Media, dice Foucault, “la investigación, ligada o no a la experimentación o al viaje, pero fuertemente opuesta a la autoridad de la tradición y a la decisión de la prueba simbólica, se encuentra puesta en obra en las prácticas científicas (magnetismo, por ejemplo, o historia natural), teorizada en la reflexión metodológica (Bacon, ese administrador), teorizada en los tipos discursivos (la Investigación, como forma de análisis, por oposición al ensayo, a la Meditación, al Tratado)” (DyE, t II, 391).

La filosofía foucaultiana afirma que las ciencias naturales “nacieron en parte, a fines de la Edad Media, de las prácticas de investigación” y que la investigación “ha sido la pieza rudimentaria, sin duda, pero fundamental para la constitución de las ciencias empíricas”. Efectivamente, “el gran conocimiento empírico que ha descrito las cosas del mundo y las ha transcrito en la ordenación de un discurso indefinido que comprueba, descubre o establece ‘hechos’ (y esto en el momento en que el mundo occidental comenzaba la conquista económica y política de ese mundo)” tiene su “modelo operativo en la Inquisición” (VC, 227, Tr., p. 228).

Foucault llega a afirmar que “el gran movimiento cultural que después del siglo XII comienza a preparar el Renacimiento puede ser definido en gran medida como el desarrollo o el florecimiento de la indagación como forma general de saber” (VFJ, p. 85).

Lo anterior significa, dice Foucault, que “la verdad de la experiencia es hija de la inquisición -del poder político, administrativo, judicial de plantear cuestiones, de controlar afirmaciones, de establecer hechos-” (DyE, t II, 391).

Foucault dice que “un día ha llegado, muy tarde, en el que el empirismo ha olvidado y recubierto su comienzo. *Pudenda origo*. Él ha opuesto la serenidad de la investigación a la tiranía de la inquisición, el conocimiento desinteresado a la pasión del sistema inquisitorial: y, en nombre de las verdades de la experiencia, se le ha reprochado dar a luz en sus suplicios a los demonios que ella intentaba expulsar; pero la inquisición no ha sido sino una de las formas -y durante largo tiempo la más perfeccionada- del

sistema inquisitorial que es una de las matrices jurídico-políticas más importantes de nuestro saber” (DyE, t II, pp. 391-392).

Foucault acepta que “es verdad que a ese nivel y en ese papel (*los procedimientos de las ciencias naturales*) se han liberado de su relación con las formas de poder” pero nos recuerda que “antes de figurar conjuntamente y así decantados (*los procedimientos de la enquête*) al interior de los dominios epistemológicos definidos, ellos han estado ligados a la puesta en acción de un poder político; eran a la vez efecto e instrumento... de centralización” (DyE, t II, p. 390)⁵¹. El punto es que “no hay que olvidar su origen político, su vínculo con el nacimiento de los Estados y de la soberanía monárquica”, es decir, que tienen una “matriz jurídico-política” (DyE, t II, 391).

Lo anterior implica que el procedimiento de la *enquête* no es simplemente el resultado de “una especie de progreso de la racionalidad” o “el resultado natural de una razón que actúa sobre sí misma, se elabora, hace sus propios progresos” (VFJ, p. 83) sino de una “transformación política” (VFJ, p. 82) y que ninguna referencia a “su historia interior podría dar cuenta de este fenómeno” (VFJ, p. 83).

Resumiendo lo que nos dice Foucault en los tres textos anteriores. La *enquête* es una tecnología de saber, en el sentido de que permite producir la verdad y, como tal está sometida a ciertas reglas, como la posición del sujeto (como la de un juez que decide sobre un caso); produce un determinado tipo de verdad: una verdad en apariencia objetiva, pues se basa en los hechos. Ella busca reconstruir lo que sucedió y lo hace basándose en los testimonios de los que presenciaron el acontecimiento.

La *enquête* fue empleada por la justicia eclesiástica, la Inquisición, y después por la justicia laica de los estados monárquicos; en efecto, en la Edad Media estuvo ligada a la reorganización de la Iglesia así como a la constitución de los estados monárquicos y fue utilizada por ellos no solamente como una tecnología de saber sino también como una tecnología de poder. En principio, porque permitió sustituir los procedimientos de justicia anteriores (del derecho germánico). Se puede decir que la *enquête* constituyó un progreso en la historia del derecho, pues, a diferencia de la “justicia” anterior, que era una forma de “injusticia”, pues implica “la voluntad del más fuerte”, en cambio, la *enquête* se basaba en la “verdad” objetiva, en un procedimiento neutral que se contentaba con constatarla, en lugar de imponerla. Pero la verdad es que a través de ella primero la Iglesia y después los estados se apoderaron, centralizaron, para su beneficio político y económico, de la justicia e impusieron una justicia que se presentaba con una fachada objetiva. La verdad es que ella fue una forma de poder y de saber y que no solamente “constataba” la verdad sino que la producía.

Pero las expresiones anteriores no son del todo correctas, pues no se trata de que la Iglesia o los estados, los obispos o los príncipes “utilizaron” a la *enquête* para su “beneficio” pues se trata de una tecnología que puede entrar, y de hecho entró, en juego en múltiples estrategias y en ellas puede asumir diferentes papeles, pues así como puede ser “utilizada” por los gobernantes también puede ser utilizada para la resistencia contra ellos.

Ahora bien, esta tecnología de saber-poder, que en la Edad Media y en nuestros días ha estado ligada a una matriz jurídico-política, fue adoptada y adaptada por las ciencias naturales, que surgieron en el Renacimiento y que pusieron en cuestión el saber medieval. La *enquête* proporcionó a las nacientes ciencias naturales un instrumento aparentemente neutral para adquirir una verdad objetiva. Dicha tecnología se desprendió de su origen jurídico y político, tanto así que en la actualidad su liga con el poder está oculta u olvidada, pero no por ello no existe.

Nótese que Foucault no está cuestionado, como sí hizo Popper, la validez de los procedimientos empíricos (basados en la experiencia y en la inducción), aunque de su trabajo se deriva un cuestionamiento hacia algunos de ellos: lejos de ser instrumentos objetivos, neutrales, para adquirir la verdad, en el pasado algunos de ellos estuvieron ligados a matrices político-jurídicas y en el presente y en el futuro pueden estarlo.

Nótese igualmente que Foucault no nos dice que la tecnología de la *enquête* fue inventada en determinado momento por “algunos” debido a sus “intereses”. De hecho, se deja de lado el problema de la “invención”. Lo que nos dice es que ella fue una tecnología utilizada y desarrollada en la Edad Media, como medio de establecer el poder y de controlar la justicia y que la “misma” tecnología fue adoptada por la justicia, el poder político y las ciencias naturales, aunque en realidad no se trata exactamente de la “misma” tecnología, pues sus relaciones y, por consiguiente, sus funciones son diferentes; en la historia

⁵¹ Foucault, en *Vigilar y castigar*, también acepta que “la investigación, al convertirse en una técnica de las ciencias empíricas, se ha desprendido del procedimiento inquisitorial en que históricamente se enraizaba” y que “la investigación que ha dado lugar a las ciencias de la naturaleza se ha separado de su modelo político-jurídico” (VC, 228, Tr., p. 229).

de la *enquête* no existe un progreso ininterrumpido, sino discontinuidades y continuidades parciales, desplazamientos, transformaciones, etc.; su historia es una historia compleja en la que intervienen numerosos factores.

Y el que la *enquête* haya estado ligada en la Edad Media a la justicia y al poder político no la convierte en falsa o en un aparato ideológico. Pero sí pone en cuestión sus pretensiones objetivistas: lejos de ser una mera constatación de la verdad, es una producción de ella y es una técnica históricamente constituida que puede servir también para ejercer el poder.

Nuestra idea moderna de objetividad científica tiene como modelo, no solamente metafórico sino procedimental, a la justicia: así como la verdad se establece en un tribunal, así el científico o la comunidad científica establecen la verdad.

Que quede claro que Foucault no pretende dar cuenta del origen de todas las ciencias naturales, no pretende decir que todas ellas y todo lo que se relaciona con ellas se deriva de las prácticas político-judiciales, sino, únicamente, que cierta técnica o tecnología del saber que tuvo su origen en una práctica-judicial medieval fue adoptada por las ciencias naturales. Y nos dice que en esa tecnología queda claramente explicada la relación que existe entre los poderes y los saberes.

b) El disciplinamiento de los saberes

Otro de los capítulos de la historia de los saberes que encontramos en algunos textos foucaultianos, y que es fundamental para entender la emergencia de las ciencias en la modernidad y que puede servir como ejemplificación de la explicación foucaultiana de las relaciones entre saberes y poderes, es el proceso de "disciplinamiento de los saberes" del que nos habla en algunos textos de mediados de los setenta.

Desde luego que no hay que exagerar la importancia de estos textos, pues son tan solo ciertos desarrollos secundarios en un curso impartido por Foucault en el Collège de France en 1976. No conocemos el texto original en francés. Además, cabe mencionar que aparece en un libro, *Genealogía del racismo*, calificado por los editores de *Dits et écrits* como "pirata" pues fue publicado después de la muerte de Foucault y, por lo tanto, sin su autorización y sin su revisión; de hecho, en ninguna parte del texto se indica su procedencia: si es una transcripción de una cinta grabada, si se basa en las notas del propio Foucault, etc.

Aclaro también que en dicho texto Foucault no se refiere tanto a los saberes en general sino específicamente a los "saberes tecnológicos", aunque sus tesis pueden generalizarse a otros saberes. De hecho, Foucault relaciona lo que dice en *Las palabras y las cosas* sobre el fin del pensamiento clásico y la desaparición de la *mathesis* con el proceso que describe en *Genealogía del racismo*.

Foucault dice, a propósito del "saber técnico, tecnológico", que en el siglo XVII existía "en forma plural, polimorfa, múltiple, dispersa, saberes diferentes según las regiones geográficas, la dimensión de las haciendas, de las fábricas, según las categorías sociales, la educación, la riqueza de sus poseedores" y que estos saberes "estaban en lucha unos contra otros... en una sociedad donde el secreto del saber tecnológico significaba riqueza y donde independencia recíproca de los saberes significaba independencia de los individuos".

Sin embargo, nos dice Foucault, "a medida en que se fueron desarrollando las fuerzas productivas, como las demandas económicas, el precio de los saberes aumentó; las luchas recíprocas, las intenciones de independencia, las exigencias del secreto se hicieron más fuertes y densas"; y entonces "se desarrollaron procesos de anexión, de confiscación, de recuperación de los saberes más menudos, más particulares, más locales, más artesanales, por parte de los más grandes, más generales, más industriales, que eran los que circulaban con más facilidad" (GR, pp. 188-189). Es decir, hubo "una operación, política y económica, a la vez, de homogeneización de los saberes tecnológicos" (GR, p. 190).

Con el desarrollo del capitalismo, apareció "una especie de enorme lucha económico-política en torno a y a propósito de saberes en estado de dispersión y heterogeneidad, inmensa lucha por las consecuencias y por los efectos de poder ligados a la posesión exclusiva de un saber, a su dispersión o a su secreto" (GR, p. 189).

En estas luchas los Estados intervinieron mediante cuatro operaciones, ya señaladas antes: 1) "la eliminación y descalificación de los que se podría llamar pequeños saberes inútiles e inmediatos, económicamente muy costosos"; 2) "normalización de estos saberes entre sí, que permitiría adaptarlos unos a otros, hacer que se comunicaran, echar abajo las barreras del secreto y de la limitación geográfica y técnica, en suma, hacer intercambiables no solo los saberes, sino también a sus poseedores"; 3) "clasificación jerárquica, que permite de algún modo que encajen unos en otros, desde los más particulares y materiales, que serán los saberes subordinados, hasta los más generales y formales, que serán las formas de saber más desarrolladas y rectoras"; 4) "centralización piramidal de los saberes y que

permite transmitir, de abajo hacia arriba, sus contenidos y, de arriba hacia abajo, las direcciones de conjunto y las organizaciones generales, que se quieren hacer prevalecer” (GR, p. 189). En resumen, “operaciones de selección, normalización, jerarquización y centralización” (GR, p. 190).

Foucault dice que el siglo XVII tomó conciencia de este proceso “bajo la forma de progreso de la razón” (GR, pp. 191-192), dando lugar, así, al tipo de historia propia de la historia de las ideas.

A ese proceso Foucault lo llama de “disciplinamiento” o “normalización”, es decir, un proceso de “reducción a disciplinas de los saberes”; es decir, a los saberes, antes meras positividades, se les epistemologizó, se les convirtió en ciencias y hasta se les formalizó; a partir de entonces, cada uno de ellos quedó dotado, “en su propio campo, de los criterios de selección que permiten apartar lo falso, el no saber, de las formas de homogeneización y de normalización de los contenidos, de formas de jerarquización y por fin de una organización interna y centralizada en torno a una especie de axiomatización de hecho”.

El “disciplinamiento de los saberes” implicó, entonces, “despliegue de los saberes así disciplinados desde dentro, reparto de los mismos, comunicación y jerarquización recíprocas en una especie de campo global o de disciplina global que es llamada, precisamente, ciencia” (GR, p. 191).

La ciencia, entonces, es el resultado del disciplinamiento de los saberes, es un “conjunto de restricciones” que cumple la función de “policía disciplinaria de los saberes”, con funciones de selección, de normalización, de jerarquización y de centralización del saber (Cf., GR, p. 191).

Ahora bien, el disciplinamiento de los saberes, que “provocó un desbloqueo epistemológico, una nueva forma, una nueva regularidad”, “preparó un nuevo tipo de relación entre saber y poder”, y, con ello, “apareció la coacción de la ciencia en lugar de la coerción de la verdad” (GR, p. 194).

Lo anterior provocó “el cambio en la forma del dogmatismo” pues se sustituyó la ortodoxia que se aplicaba a los enunciados mismos, “que discernía entre conformes o no conformes, aceptables o no aceptables, por un control que ya no se ocupa del contenido de los enunciados, de su conformidad o no con cierta verdad, sino más bien de la regularidad de las enunciaciões”. Con lo anterior lo importante ya no fue lo se dice sino “quién ha hablado, si está calificado para hacerlo, en qué niveles se sitúa el enunciado, en qué totalidad se le puede inscribir, en qué y cuánto se adecua a otras formas y otros tipologías de saber” (GR, p. 193). El disciplinamiento de los saberes trajo consigo un “disciplinamiento de la enunciación”, es decir, “la forma de control, que se ejerce ahora a partir de la disciplina” (GR, p. 196).

Pero también provocó, por un lado, “un liberalismo, si no ilimitado, por lo menos más amplio en cuanto al contenido mismo de los enunciados”, y, por otro lado, “un control infinitamente más riguroso, más comprensivo, más extendido en su superficie de acción, en el plano de los procedimientos de enunciación”, “una posibilidad mucho más amplia de rotación de los enunciados y una obsolescencia mucho más rápida de las verdades”, esto es, trajo consigo un “desbloqueo epistemológico” de los saberes (GR, p. 193)⁵².

De nuevo, Foucault nos dice que el surgimiento de las ciencias está ligado a la formación de los estados y a la centralización la que dio lugar ese proceso y que substituyó al antiguo orden (que desde su perspectiva era un desorden) por un orden disciplinado, es decir, sometió a la normalización a la dispersión preexistente.

En efecto, nos dice Foucault, antes de que existieran de las ciencias lo que existían eran saberes locales, dispersos, propios de ciertas comunidades y saberes celosamente guardados por ellas; eran saberes útiles y productivos, pero no todos ellos lo fueron en la misma medida para las necesidades del capitalismo, por lo cual se dio una selección de ellos. El disciplinamiento de los saberes trajo consigo entonces la exclusión de ciertos saberes preexistentes y la exclusión de los saberes que no están o no pueden ser disciplinados.

Y no solamente se dio un disciplinamiento de los saberes, entre ellos, sino que también a su interior, ya que se les convirtió en disciplinas, en una policía discursiva (que selecciona lo que puede ser

⁵² En dicho proceso, dice Foucault, las universidades jugaron un papel importante, en tanto que “aparatos uniformadores de saberes”, más en concreto, llevando a cabo “una función de selección, no tanto de individuos (lo que a fin de cuentas no es tan importante), como de saberes. La selección de saberes, se ejerce a través de esta forma de monopolio, de hecho y de derecho, según la cual un saber no existe si no se forma dentro del campo institucional instituido por la universidad y los órganos oficiales de investigación. El saber en estado salvaje y surgido en otra parte, es automáticamente, si no excluido del todo, por lo menos descalificado *a priori*”. La “selección de los saberes por parte de las universidades” consiste en “función de reparto de calidad y cantidad en distintos niveles por parte de la enseñanza con todas sus barreras que surgen entre los diversos planos del aparato universitario: homogeneización del consenso; centralización, directa o indirecta, por parte de los aparatos del estado” (GR, p. 192).

dicho y lo que no, por quién y cómo, etc.); las reglas discursivas o del saber tan rígidas descritas por la filosofía foucaultiana son resultado de ese proceso.

Pero tengamos cuidado con lo que decimos: no caigamos en el error de decir que la ciencia no es sino una gran Disciplina, o, peor, una Cárcel. No, no existe una única Disciplina y el disciplinamiento no fue, nunca lo ha sido, completo y exhaustivo; la dispersión y la resistencia existen a pesar de todo. Y Foucault nos dice, precisamente, que este disciplinamiento de los saberes, su constitución en disciplinas, permitió su desarrollo, su intercambio, una mayor libertad científica.

El punto es que el desarrollo de las ciencias está ligado, pues, a procesos políticos y económicos aunque no se reduce a ellos.

Lo que nos dice Foucault es que hasta el siglo XVII, en Europa, no existía la ciencia, en sentido actual del término, sino únicamente “saberes”. Es verdad que ciertas ciencias cruzaron mucho antes, quizá desde los griegos, como las matemáticas, el umbral de la “cientificidad”, pero muchas otras solamente lo hicieron hasta la modernidad.

Con lo que he dicho anteriormente, al hablar de las relaciones entre los saberes y las prácticas sociales (particularmente las relaciones de poder), resultará innecesario aclarar que el hecho de que el surgimiento de las ciencias en la “época clásica” esté ligada a la emergencia de la cierta forma de poder (el poder disciplinario y en general, la normalización) no implica que esas ciencias sean simples “ideologías” o que en realidad no sean ciencias.

Notemos de paso que, conforme a lo que hemos visto antes, la explicación que nos da Foucault no es ni en términos de simbolización ni de causalidad lineal; asimismo, que no remite a ningún acto fundador ni a la conciencia de los sujetos. Notemos igualmente que ella no hace referencia a los individuos, a sus intereses, etc. La explicación foucaultiana es más “externalista” que las explicaciones de la filosofía anglosajona -la cual gusta de las explicaciones y ejemplificaciones “internalistas” (disputas entre científicos, experimentos cruciales, etc.)-, pues para la filosofía foucaultiana lo importante es buscar las condiciones de existencia de esos fenómenos, los cuales, más que “internos”, son superficiales.

Otra cosa que debemos notar es que en los textos foucaultianos se apela implícitamente a cierto “contexto teórico”, es decir, a una historia más amplia como telón de fondo, pues hacen referencia a procesos más amplios, como el capitalismo. La explicación foucaultiana es, entonces, subsidiaria o, si se quiere, dependiente de otro tipo de explicaciones: lejos de excluir o estar en contraposición con otras historias, las presupone.

La explicación del “disciplinamiento de los saberes” es, además, subsidiaria, una consecuencia, de la explicación foucaultiana en *Vigilar y castigar* sobre la sociedad disciplinaria; el disciplinamiento de los saberes no es sino uno de los subprocesos que trajo consigo la sociedad disciplinaria que emergió desde el siglo XVII. El objetivo principal del trabajo foucaultiano, en sus famosas historias, no es estudiar a la ciencia en sí misma; pues, con excepción de *Las palabras y las cosas*, en las historias foucaultianas la ciencia es tratada de manera circunstancial, como uno de los efectos del principal proceso que se analiza en ellas: la exclusión, el disciplinamiento, el biopoder, etc.

Foucault tampoco nos dice que la ciencia surgió de repente, de la nada, totalmente formada, sin ninguna relación con lo anterior, sin ninguna explicación, etc. Foucault tampoco nos dice que fue un proceso simple, lineal, etc.

Pero, con todo, el proceso de “disciplinamiento” del que nos habla Foucault parecería justificar una interpretación de ese tipo: al principio existían saberes dispersos, libres, pero que un día, un mal día, llegó el disciplinamiento y los homogeneizó, los jerarquizó, los centralizó y los normalizó. Y lo que trataría de hacer Foucault sería “liberar” a esos saberes del disciplinamiento para que así regresaran a su libertad originaria y natural: a su dispersión desordenada.

La descripción foucaultiana del proceso por el cual los saberes fueron disciplinados parece remitirnos a una clásica historia de “origen, pérdida y retorno”: dispersión de saberes, disciplinamiento de saberes y ¿de nuevo dispersión?

Pero las cosas no son tan sencillas: si bien Foucault habla de una dispersión inicial de los saberes tecnológicos y un posterior disciplinamiento de ellos, es evidente que el proceso no es tan simple.

No se trata de construir un paraíso imaginario de los saberes dispersos, libres y felices; no se trata ni de reducir el disciplinamiento a una homogeneización burda ni de buscar el regreso a ese paraíso. Recordemos la crítica foucaultiana a la concepción negativa del poder y al liberacionismo que le es consustancial. Recordemos también a la analítica de los poderes foucaultiana y su concepción del saber. Tampoco hay que olvidar que la filosofía foucaultiana es una filosofía de las diferencias. En breve, no nos olvidemos de lo dicho.

3. Liberación de los saberes sometidos: ¿anti-cientificidad o anti-cientificismo?

A mediados de los años setenta, Foucault pasó a adoptar una actitud en apariencia anticientífica, en contra de la ciencia y a favor, repito, aparentemente, de los saberes no científicos, de la ignorancia, de la mentira, etc. Esta posición puede ser fácilmente calificada como “anarquista” (como el anarquismo epistemológico de Feyerabend) y representa, obviamente, varios problemas para quienes estudian la filosofía foucaultiana, sobre todo para aquellos que, sin dejar de adoptar una actitud crítica, quieren entender lo que dicen los textos foucaultianos y que no simplemente repiten lo que dijo Foucault, sin justificarlo.

Sería fácil para quien estudia la filosofía foucaultiana “olvidarse” de ese problema y considerarlo como un “malentendido” momentáneo y pasajero (provocado por la “influencia” del medio o por una “crisis” personal); en cualquier caso, hacerse de la vista gorda para no enfrentar las dificultades que implica, evitando, igualmente, la necesidad tener que responder a las críticas. Es verdad que uno siempre puede confiar en que los críticos no leerán los textos foucaultianos (y que de esa manera no descubrirán el problema) pues ellos se basan casi siempre en lo que dicen los intérpretes, pero creo que sería darle la razón a los críticos (las críticas a la filosofía foucaultiana no pueden ser respondidas y sus problemas no pueden ser resueltos).

Esta posición “anti-cientificista” recuerda a la de Feyerabend.

Es fácil también relacionar la idea de “liberación de los saberes” tanto con la vida de Foucault como con el ambiente político de finales de los sesenta (el 68) y de principios de los setenta. Por ejemplo, con la formación del GIP (Grupo de información sobre las prisiones), y con su intervención en distintos movimientos de protesta.

Igualmente el libro *Historia de la locura* puede ser considerado como un antecedente de los movimiento antipsiquiátricos en Inglaterra (Laing) y en Italia (Basaglia) y, como tal, como un cuestionamiento de la psiquiatría, del psicoanálisis y de la psicología en general; *Las palabras y las cosas* es claramente un cuestionamiento de las ciencias humanas; *El nacimiento de la clínica* puede ser relacionado con los movimientos contra la medicalización (Ilich) y contra la medicina clínica; se puede relacionar *Vigilar y castigar* con el movimiento de las prisiones que encabezó; o el libro *La voluntad de saber* puede ser considerado como una consecuencia de los movimiento de liberación sexual.

De nuevo, se podrían citar pasajes de la *Historia de la locura* en los que Foucault habla, en términos cercanos al irracionalismo y de una manera apocalíptica, en contra de la racionalidad científica propia de la psiquiatría. Se tendría razón, pero se estaría criticando no a la mejor posición de Foucault, sino a una posición que él mismo abandonó y cuestionó...

Se podría decir que siempre existió en la filosofía foucaultiana un anti-cientificismo, principalmente en contra de las ciencias humanas y una preferencia por los pseudo-saberes: saberes olvidados, saberes pre-científicos, etc.; en cualquier caso, nunca las verdaderas ciencias.

Pero no debemos realizar identificaciones y relaciones tan apresuradas. Foucault escribió, y actuó como ciudadano, pero también como intelectual específico, como portador de un saber y de un saber con poder, reconocido socialmente. Foucault nunca renunció al saber, al contrario, como ya señalé antes, consideró siempre que la filosofía está ligada a la política y que la acción política para ser eficaz debe estar ligada a un saber; Foucault fue un erudito y siempre trató de respetar las normas del rigor científico.

Foucault escribió sobre el presente, tomando en cuenta las luchas emprendidas en su momento, pero sus textos no se reducen a simples panfletos de ciertos movimientos de protesta.

No hay que confundir los planteamientos foucaultianos con cierto anti-intelectualismo propio de algunos movimientos de protesta o izquierdistas, para los cuales el saber es siempre burgués, es decir, es falso y que se oponen a toda “teoría” en favor de la “práctica” y de los “hechos concretos y verdaderos”.

Por eso debemos aclarar de qué está hablando realmente Foucault y qué implicaciones tiene, antes de lanzar el grito de alerta ante el irracionalismo, el anarquismo, la destrucción de la civilización occidental...

Ahora bien, en algunos textos que he citado antes, Foucault dice que la “arqueología” no es ni pretende ser una ciencia y que tampoco es la anticipación de ella; sin embargo, Foucault nunca dice que es opuesta o está en contra de la ciencia; por mucho dice que es una “contra-ciencia”, a la manera de la etnología y del psicoanálisis en las versiones de Lévi-Strauss y de Lacan, pues en *Las palabras y las cosas* Foucault no dice “*antisciences*” (“anti-ciencias”) sino “*contre-sciences*”.

Pero recordemos que lo anterior significa, si leemos *Las palabras y las cosas*, que la arqueología se opone a las falsas ciencias del hombre (falsas ciencias porque, según la filosofía foucaultiana no son ciencias), significa también que “disuelve” al hombre que es supuestamente el objeto de estudio de esas “ciencias”; es mostrar las condiciones de existencia del nivel de la representación en que se sitúan.

Aunque Foucault, hay que reconocerlo, dijo que “las genealogías son precisamente anti-ciencias” (DyE, t III, p. 165, GR, p.23).

Es importante distinguir entre “anti-cientificidad” y “anti-cientificismo”. Lo primero es absurdo, en cambio, lo segundo sí tiene sentido. Si entendemos por “cientificidad” lo que hace científica a una ciencia, es decir, el conjunto de propiedades características de lo científico, “anti-cientificidad” sería estar en contra de la existencia de la ciencia, buscar que no exista, que desaparezca (lo cual es evidentemente absurdo e insostenible); en cambio, si se entiende por “cientificismo” una especie de “ideología”, de creencia ciega, acrítica en la ciencia, la idea de que la ciencia debe regir todos los ámbitos humanos, que es el único tipo de conocimiento posible, que lo que no es científico es automáticamente falso, etc., entonces sí tiene sentido ser “anti-cientificista”; es decir, “anti-cientificismo” sería oponerse a tales creencias y al poder desmesurado que puede tener la ciencia en una sociedad.

Aclaró que la filosofía foucaultiana no está en contra de la ciencia, en general, sino de algunos de sus efectos de poder; se opone sí, a la exclusión de ciertos “saberes”, debido a que son inútiles respecto de las necesidades dominantes de la política y de la economía; se opone también a la idea de que el único conocimiento verdadero, útil, valioso, etc., que existe y que puede existir es el científico.

Pero no pretende separar totalmente la ciencia del poder (pues ello es imposible) ni busca destruir a la ciencia para coronar en su lugar a otros saberes (pues sería lo mismo) ni dice que todo en la ciencia es falso e injustificado (sería falso e injustificado decir eso).

Otra aclaración merece el término “liberación”, pues remite a una concepción del poder a la que Foucault se opone; de hecho, en el mismo texto en donde habla de “liberación de los saberes” Foucault critica dicha concepción. La idea de “liberación” presupone que existe algo independiente del poder que es reprimido, prohibido, por el poder, pero que puede ser liberado, levantando el poder que pesa sobre él. Dicha concepción corresponde a la concepción jurídico-negativa del poder (a la que Foucault identificó con Reich).

¿Qué debemos entender por “liberación” entonces? Debemos entender resistencia, sublevamiento, práctica de libertad. No se trata del sueño utópico de un mundo libre de la ciencia y de su poder, vuelto a su pureza original; sino de lucha entre distintos saberes.

Pero queda por mostrar que esas aclaraciones corresponden realmente a lo que dice la filosofía foucaultiana y que no estoy tratando, tramposamente, de corregirle la plana a Foucault.

En un texto de 1976, en concreto en “Curso del 7 de enero de 1976”⁵³, publicado primero en italiano en *Microfísica del potere*, Foucault dice que en los últimos “quinientos años”, es decir, desde los años sesenta, se ha producido “la insurrección de los saberes sometidos”⁵⁴. Foucault entiende por “saberes sometidos” (*savoirs assujettis*), dos cosas:

1) “Contenidos históricos que fueron sepultados, enmascarados dentro de coherencias funcionales o sistematizaciones formales”; “la aparición de contenidos históricos, lo que permitió hacer... la crítica efectiva”; “los ‘saberes sometidos’ eran estos bloques de saber histórico que estaban presentes y enmascarados en el interior de conjuntos funcionales y sistemáticos y que la crítica ha podido hacer aparecer por los medios de... la erudición” (DyE, t III, p. 164, GR, p. 21). Notemos que Foucault se refiere, principalmente, a los saberes históricos y, de manera más concreta, a la “memoria popular” y nos dice que dichos saberes, que fueron excluidos por la ciencias disciplinadas, han resurgido, impulsados por la erudición y que han permitido hacer una crítica de esas ciencias.

Aquí Foucault se refiere al trabajo histórico, como el suyo, que más adelante llamará “genealógico”.

Y Foucault no se refiere a todo tipo de saber; se refiere específicamente al saber histórico, la memoria popular, que nos da una imagen diferente de la historia, diferente de la historia de los vencedores, es decir, permite cuestionar la historia dominante.

2) “Una serie de saberes que habían sido descalificados como no conceptuales o insuficientemente elaborados, saberes ingenuos, jerárquicamente inferiores, por debajo del nivel de conocimiento o científicidad requeridas”. En efecto, “el saber de la gente” es “un saber particular, local, regional, un saber diferencial incapaz de unanimidad y que solo debe su fuerza a la dureza que opone a todo lo que lo rodea”. Es decir, se trata de saberes no disciplinados, de saberes que por no estarlo no son considerados como verdaderos saberes.

En dos versiones de este mismo texto: en *Microfísica del poder*, Edit. La piqueta y el otro en *Genealogía del...* de la misma editorial. Las citas de este apartado provienen del segundo texto.

⁵¹ Al hablar de “saberes sometidos” Foucault hace referencia a Deleuze y a su concepto de “lenguas menores”. *Íbid.*, *Kafka: por una literatura menor*.

Y Foucault señala “la reaparición de estos saberes bajos; no calificados o hasta descalificados” (DyE, t III, p. 164, GR, p. 21); pero, en concreto, ¿a qué tipo de saberes, además de los saberes históricos, se refiere Foucault? Foucault da ejemplos de algunos de esos saberes: “los del psiquiatrizado, el del enfermo, el del enfermero, el del médico”, que son paralelos y marginales respecto del saber médico (DyE, t III, p. 164, GR, p. 21).

Un problema con lo que dice Foucault es que incluye dentro de los “saberes sometidos”, por ejemplo, a los “saberes” propios del “enfermo mental” y del “criminal”, como acabamos de constatar. Ahora bien, alguien alegaría que esos “saberes” no existen o que, en todo caso, son saberes falsos.

Se puede objetar a Foucault el que esos “saberes” no han sido “excluidos” ni nada parecido, sino que han sido superados por la ciencia, debido a la superioridad intrínseca de ella: su exactitud, su sistematicidad, su confiabilidad, su eficiencia práctica, etc. Es decir, dirá alguien, si han sido dejados de lado, abandonados -que no excluidos- ha sido por algo: porque no eran buenos, o porque han surgido saberes mejores.

Lo anterior en parte es cierto, pero no en todo, pues el punto es que el saber de la gente en muchos casos es mejor y más verdadero que el saber dominante; de hecho, gracias a él la filosofía foucaultiana cuestiona las historias existentes.

Foucault no está diciendo que esos saberes son necesariamente más verdaderos o mejores que los científicos; lo que dice es que han sido excluidos de forma irracional, debido a que no responden a las necesidades políticas y económicas dominantes o porque no están disciplinados. Foucault dice que la gente tiene saberes históricos propios, los cuales, en ocasiones, resultan más verdaderos y mejores que los dominantes y aceptados como científicos.

Foucault acepta que puede parecer extraño “el querer poner juntos, en la misma categoría de ‘saberes sometidos’, los contenidos del conocimiento meticuloso, erudito, exacto y los saberes locales, singulares, estos saberes de la gente, que son saberes del sentido común” (DyE, t III, p. 164, GR, pp. 21-22), pero considera que el acoplamiento entre “los saberes sepultados en la erudición y los saberes descalificados por la jerarquía de los conocimientos y de las ciencias” es “lo que ha dado a la crítica en estos últimos diez o quince años su fuerza esencial” (DyE, t III, p. 164, GR, p. 22). En efecto, la erudición histórica, como la que practica la filosofía foucaultiana, ha permitido descubrir esos saberes sometidos pues ella es del mismo tipo que ellos: no presupone una teoría global, es local y no tiene pretensiones totalizantes.

Por lo anterior Foucault define su trabajo como “genealogía”, es decir, como el “redescubrimiento meticuloso de las luchas y memoria bruta de los enfrentamientos”, el “acoplamiento del saber erudito y del saber de la gente” o el “acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales”, el cual tiene como objetivo “la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de este saber en las tácticas actuales” (DyE, t III, p. 165, GR, p. 22): La tarea de la genealogía es “hacer entrar en el juego saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretendería filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero y de los derechos de una ciencia que sería poseída por algunos” (DyE, t III, p. 165, GR, p. 32).

La genealogía, tal y como la plantea Foucault, en el texto anterior, tiene una función directamente política: si busca liberar a los saberes sometidos, es porque buscar liberar a la gente que posee esos saberes y si se opone a la científicidad dominante es porque se opone al sistema de poder que la sostiene y que se basa en ella.

Pero Foucault hace algunas aclaraciones sobre lo que entiende por “genealogía”: “no significa empirismo obtuso, ingenuo o primitivo, ni eclecticismo confuso, oportunismo, permeabilidad a cualquier empresa teórica”; “tampoco significa ascetismo voluntario que se reduciría a sí mismo a la mayor pobreza teórica” (DyE, t III, p. 163, GR, p. 20); “no se trata de oponer a la unidad abstracta de la teoría la multiplicidad concreta de los hechos o de descalificar el elemento especulativo para oponerle, en la forma de un científicismo banal, el rigor de conocimientos bien establecidos. No es por cierto un empirismo lo que atraviesa el proyecto genealógico ni tampoco un positivismo en el sentido ordinario del término” (DyE, t III, p. 165, GR, p. 22); “no es que reivindiquen el derecho lírico a la ignorancia o al no-saber; no se trata de rechazar el saber o de poner en relieve el prestigio de un conocimiento o de una experiencia inmediata, no capturada aún por el saber” (DyE, t III, p. 165, GR, p. 23).

Foucault aclara también que la genealogía, con “la insurrección de los saberes”, no se dirige “tanto contra los contenidos, los métodos y los conceptos de la ciencia, sino contra los efectos de poder centralizadores que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra” (DyE, t III, p. 165, GR, p. 23). Foucault recalca, efectivamente,

que “es contra los efectos de poder propios de un discurso, considerado como científico, que la genealogía debe dirigir el combate” (DyE, t III, p. 166, GR, p. 23).

La genealogía, “en relación al proyecto de una inscripción de los saberes en la jerarquía del poder propio de la ciencia, es una especie de empresa para emancipar (*desassujeter*) a los saberes históricos y liberarlos, es decir, hacerlos capaces de oposición y de lucha contra la coerción de un discurso teórico unitario, formal y científico”. como ya dije antes “la reactivación de los saberes locales” se dirige, no contra la ciencia o contra el conocimiento en general, sino, “contra la jerarquización científica del conocimiento y contra sus efectos intrínsecos de poder” (DyE, t III, p. 167, GR, p. 24).

Las aclaraciones anteriores son fundamentales: no se trata de rechazar todo lo científico para caer en el irracionalismo, apelando a la ilusoria experiencia inmediata o a presuntos conocimientos intuitivos. Tampoco se trata, según una ilusión positivista, de rechazar las especulaciones abstractas para dirigirse a “las cosas mismas”; ni se apela a un conocimiento más verdadero que la ciencia ni se rechaza por completo todo conocimiento; el problema no es tanto el conocimiento científico, sino el cientificismo y los efectos relacionados con él: la centralización, la exclusión, etc.

Foucault acepta que los “saberes desempolvados”, corren el peligro de ser “recodificados, recolonizados por los discursos unitarios” para hacerlos actuar según sus normas (DyE, t II, p. 166, GR, p. 25). De hecho, si es cierto lo que dice el propio Foucault, debido a que una característica de las sociedades modernas (como hemos visto al hablar del “nacimiento de la ciencia”) es disciplinar, normalizar los saberes, con fines políticos y económicos, entonces esos saberes desempolvados serían pronto disciplinados y el propio trabajo foucaultiano podría contribuir a ello; no se trata, entonces, de una posición ingenua e irreflexiva.

Creo que la posición foucaultiana es clara y que están justificadas las aclaraciones que hice antes: la filosofía foucaultiana no se propone destruir o acabar ni con el conocimiento ni con la verdad ni con la ciencia, no pone en cuestión la ciencia en sí misma (su forma o sus contenidos, sus conceptos o sus métodos, etc.) sino sus funciones políticas y económicas, funciones que sirven al poder dominante y que tienen efectos de exclusión de ciertos saberes y de ciertos individuos. Pero la filosofía foucaultiana no apela, frente a la ciencia, al no-saber, a la ignorancia, a un saber más verdadero, intuitivo ni nada parecido. Lo que busca es una nueva economía de la verdad, busca el reconocimiento de ciertos tipos de saber (como los históricos de la gente) que han sido excluidos, aunque quizá sean valiosos. La filosofía foucaultiana es anti-cientificista y no anti-científica, pues ella misma habla en nombre del saber, pretende tener un discurso de verdad, políticamente eficaz⁵⁵.

⁵⁵ En textos de diferentes épocas encontramos otras aclaraciones relacionadas con las anteriores.

En “Le pouvoir psychiatrique”, resumen de un curso de 1973-1974 en el Collège de France, “la crisis actual de esas ‘disciplinas’ (como la psiquiatría) no pone simplemente en cuestión sus límites o sus incertidumbres, en el campo del conocimiento, la forma del conocimiento, la norma ‘sujeto-objeto’; interroga las relaciones entre la estructura económica y política y nuestra sociedad y nuestro conocimiento (no en sus contenidos verdaderos o falsos, sino en sus funciones de saber-poder). Crisis, por consecuencia, histórico-política” (DyE, t II, p. 675). En la anterior cita Foucault deja en claro que lo que se cuestiona no es ni la forma ni el contenido de la ciencia, ni su verdad ni sus fundamentos internos, sino su función política y económica.

En un texto de 1976, “Une mort inacceptable” Foucault dice que el trabajo del intelectual hoy día, dado que “la verdad, eso, existe, con poderes y efectos, con peligros también”, es “más que dejarse llevar una vez más por los debates sobre la ideología, la teoría y la práctica, ¿la tarea política de ahora no es sino producir la verdad, objetarla en donde es posible, hacerla un punto de resistencia irreductible?” pues “la verdad nunca es políticamente indiferente e inútil” (DyE, t III, p. 8). La verdad, nos dice la filosofía foucaultiana, existe, y tiene efectos de poder, por tanto, de lo que se tratar no es ni de hacer un análisis de la ideología ni de renunciar a la verdad sino de utilizarla políticamente, como un instrumento de resistencia.

En “Entrevista a Michel Foucault” de 1976 nos dice que “el problema político esencial para el intelectual no es criticar los contenidos ideológicos que estarían ligados a la ciencia o hacer de tal suerte que su práctica científica esté acompañada de una ideología justa. Sino que es saber si es posible constituir una nueva política de la verdad. El problema no es cambiar la conciencia de la gente o lo que tiene en la cabeza, sino el régimen político, económico, institucional de la producción de la verdad” (DyE, t III, p. 160, MP, p. 189). Lo que busca la filosofía foucaultiana no es cambiar la ideología sino la economía de la verdad, es decir, la manera en que se la produce, funciona y circula. De nuevo, no se trata de prescindir de la verdad ni de eliminar, utópicamente, toda relación con el poder.

Foucault dice en “La torture, c’est la raison” de 1977: “me gustaría escribir la historia de los vencidos. Es un bello sueño que muchos comparten: dar al fin la palabra aquellos que no han podido tomarla hasta ahora, aquellos que han estado obligados al silencio por la historia, por la violencia de la historia, por todos los sistemas de dominación y de explotación” (DyE, t III, p. 390). Lo anterior nos recuerda el proyecto abandonado por Foucault de hacer una “historia de la locura misma”, “dejar que la locura hable y haga su propia historia”, etc.

Pero Foucault reconoce que “existen dos dificultades” en este proyecto: “primera, aquellos que han sido vencidos - en el caso, por lo demás, de que haya ‘vencidos’ - son aquellos que, por definición, ¡se les ha retirado la palabra!-. Y si, no

La lectura de los textos feyerabendianos nos condujo a plantearnos la pregunta acerca de la función que tiene y ha tenido de la ciencia en nuestras sociedades y en la historia; principalmente nos condujo a reconocer que la ciencia es un producto histórico y social propio de determinada cultura, la occidental moderna, y que en ella cumple determinadas funciones políticas, que su existencia no se basa únicamente en razones teóricas sino también en otro tipo de factores “externos”⁵⁶.

Pero así como en su momento señalé que el cuestionamiento feyerabendiano de la ciencia, en sí mismo razonable, no debe conducirnos a posturas irracionales (a la idea de que la ciencia debe desaparecer, pues es completamente falsa, no sirve para nada, solamente existe por intereses políticos y económicos, cualquier otro tipo de conocimiento es mejor que ella, etc.), pues, bien, lo mismo digo sobre la filosofía foucaultiana.

3. El problema de la racionalidad

En la “Introducción” hablé acerca de la existencia en la filosofía contemporánea, siendo más precisos, en la filosofía desde de principios de los años ochenta, de un movimiento “contrarrevolucionario”, que al mismo tiempo que se autotitula defensor de la racionalidad occidental y de la tradición y los valores modernos, acusa a la filosofía anterior, la filosofía “revolucionaria” o a la filosofía de otras tradiciones filosóficas, de los años sesenta y setenta, de ser irracionalista.

Y en los debates de la filosofía contemporánea está en juego, indudablemente, el problema de la racionalidad pues se acusa a los filósofos de otras tradiciones y a los filósofos revolucionarios de la propia tradición de ser irracionalistas y de poner en peligro toda cultura, principalmente la tradición de los contrarrevolucionarios, pues ella descansa, se supone, en la racionalidad; y como para ellos la racionalidad se encuentra expresada de manera más prístina en la ciencia, de la que la filosofía de la ciencia, espacialmente la anglosajona, es su fiel perro guardián, entonces poner en cuestión a la racionalidad o a la ciencia, o incluso a la filosofía de la ciencia anglosajona tradicional, es tanto como dinamitar los cimientos de nuestra civilización.

También mencioné que Foucault es considerado como uno de esos filósofos “revolucionarios”, además de ser sospechoso por ser “francés”, y que ha recibido las críticas y el rechazo de los contrarrevolucionarios pues es considerado un enemigo de la racionalidad y como un apologista de los comportamientos irracionales, como la locura y el crimen.

obstante, hablaran, no hablarían su propia lengua” pues “se les ha impuesto una lengua extranjera” (DyE, t III, p. 390-391). Esas dos dificultades nos recuerdan también las críticas que recibió por su primer libro. De cualquier forma, es claro que Foucault rechazó un proyecto de este tipo.

En “Sexualité et politique” de 1978 dice que “en nuestros días, se puede pensar que la mayor parte de las funciones del poder -contra las cuales el individuo se resiste- se difunden por los caminos del saber. El saber... no se limita al saber de la ciencia, es el saber en el sentido extenso que comprende los saberes especiales como aquellos de la tecnología, de la tecnocracia” (DyE, t III, p. 530). Por eso el cuestionamiento de la filosofía foucaultiana no se limita a la ciencia.

En “The Subject and Power” Foucault dice que en las luchas actuales (las luchas de finales de los setenta y principios de los ochenta) la gente “se opone a los efectos de poder vinculados con el saber, la competencia y la calificación: luchan contra los privilegios del saber. Pero también se opone al misterio, a la deformación y a las representaciones mistificadoras impuestas a la gente”. Foucault aclara que “no hay nada científicista” en esto (es decir, ninguna creencia dogmática en el valor del conocimiento científico) pero tampoco hay un rechazo escéptico o relativista de toda verdad verificada. Lo que se cuestiona es el modo como circula o funciona el saber, sus relaciones con el poder. En suma el “régimen del saber” (SyP, p. 230). Otra vez, el problema no es la ciencia en sí, sino la función política que cumple.

Foucault dice en “Le souci de la vérité” de 1984 que “nada es más inconsistente que un régimen político que es indiferente a la verdad; pero nada es más peligroso que un sistema político que pretende prescribir la verdad. La función de ‘decir la verdad’ no debe tomar la forma de ley... La tarea de decir la verdad es un trabajo infinito: respetarla en su complejidad es una obligación de la que ningún poder puede hacer la economía. Salvo imponiendo el silencio de la servidumbre” (DyE, t IV, p. 678, VyS, p. 242). Foucault no se opone a la verdad, sino a la imposición de determinada verdad con fines de dominación.

⁵⁶ Cuando alguien o un grupo reivindica que su trabajo es “científico”, dice Foucault en *Genealogía del racismo*, antes de saber en qué medida “son algo análogo a una práctica científica en su funcionamiento cotidiano, en sus reglas de construcción, en los conceptos que utiliza, y aún antes de formular la cuestión de la analogía formal y estructural” (GR, p. 23), “¿no sería necesario interrogarse sobre la ambición de poder que comporta la pretensión de ser una ciencia”? Así, las preguntas que se deben hacer son “¿qué tipo de saber queréis descalificar cuando preguntáis si es una ciencia?” o “¿qué sujetos hablantes, pensantes, qué sujetos de experiencia y de saber queréis, reducir a un estatuto de minoría cuando decís: ‘yo que hago este discurso, hago un discurso científico y soy un científico?’”, “¿qué vanguardia teórica-política queréis entronizar para separarla de todas las formas circulantes y distintas, discontinuas del saber?”. Es decir, lo que se busca no es demostrar que el discurso tiene “una estructura racional y que sus proposiciones son el resultado de procedimientos de verificación” sino que lo que se busca son los “efectos de poder que Occidente, desde el medioevo, ha asignado a la ciencia y ha reservado a los que hacen un discurso científico” (GR, p. 24).

Así que en este capítulo tomaré el toro por los cuernos y me enfrentaré cara a cara, sin más arma que los textos foucaultianos, al monstruo del irracionalismo.

El problema de la racionalidad es uno de los problemas fundamentales para la filosofía en general y no solamente de la contemporánea, pues se ha dicho, incluso, que la filosofía misma nació gracias al nacimiento de la racionalidad en Grecia, incluso se ha sugerido que el destino de la filosofía y del Occidente mismo están ligados al de la racionalidad.

El planteamiento de la “liberación de los saberes”, la tesis de que “la ciencia no siempre ha existido” o, peor, la explicación de “las relaciones entre los saberes y los poderes”, pueden conducir a objeciones en contra de la filosofía foucaultiana, por su supuesta anticientificidad, y pueden conducir también a las consiguientes acusaciones acerca de su irracionalismo.

Es importante tocar el tema de la racionalidad en un estudio sobre la ontología histórica de la verdad foucaultiana porque para algunos el mejor y el mayor ejemplo de racionalidad es la ciencia, de tal forma que criticar a la ciencia sería tanto como criticar a la racionalidad misma y tanto como comportarse de manera irracional y, como ya hemos visto, la filosofía foucaultiana adopta una posición crítica respecto de la ciencia y de su historia.

Este es un buen momento para realizar aclaraciones adicionales, y finales, sobre la filosofía foucaultiana y para responder a otras de las críticas que se le han hecho.

Antes hemos visto (en el capítulo anterior) que Foucault rechaza la historia de la razón, en términos de la historia de las ideas, es decir, como historia del “progreso” o como “despliegue de la razón en la historia” o como “fundación, olvido y retorno al origen de la racionalidad”, temas que se relacionan con una metafísica del sujeto o con una sujeción trascendental.

Mucho de lo que antes he dicho sobre la historia del pensamiento y sobre la historia de la verdad es aplicable a la historia de la racionalidad foucaultiana, así que no lo repetiré y me centraré únicamente en lo que se refiere al problema de la racionalidad.

a) Ilustración y racionalidad.

En el quinto capítulo mostré que Foucault se considera a sí mismo como un continuador de una de las tradiciones modernas, la que tiene que ver con la ontología histórica del presente. Ahora bien, la filosofía foucaultiana reconoce que la Ilustración está ligada a la pregunta acerca de la racionalidad, acerca de la “Razón” que emerge en la modernidad.

Foucault dice en “Space, Knowledge and Power”, entrevista de 1982:

“Pienso que el gran problema de la filosofía y del pensamiento crítico desde el siglo dieciocho ha sido siempre, todavía es, y espero que lo seguirá siendo, responder a la pregunta: ¿qué es la Razón que usamos? ¿Cuáles son sus efectos históricos? ¿Cuáles son sus límites, y cuáles sus peligros? ¿Cómo podemos existir como seres racionales, dichosamente dedicados a practicar una racionalidad infelizmente -desdichadamente- atravesada por peligros intrínsecos” (DyE, t IV, p. 279).

El pensamiento moderno se pregunta, pues, por la “Razón”, pero no por su esencia intemporal sino por su existencia histórica y se pregunta no solo por su capacidad sino principalmente por sus límites y peligros. La razón no solamente es algo a venerar, nos dice la filosofía foucaultiana, sino que es algo que implica peligros y que es necesario analizar y cuestionar.

En la entrevista “Structuralism and Post-Structuralism” de 1983 Foucault y también dice que

“la filosofía moderna, la del siglo XIX y del siglo XX, deriva en gran parte de la pregunta ‘Was ist Aufklärung?’, es decir, si se admite que la filosofía moderna ha tenido entre nosotros esas funciones principales de interrogarse sobre eso que ha sido el momento histórico donde la razón ha podido aparecer bajo su forma ‘adulta’, y ‘sin tutela’, la función de la filosofía del siglo XIX consiste entonces en preguntarse qué es ese momento en que la razón accede a la autonomía, qué significa la historia de la razón y qué valor es necesario dar a la dominación de la razón en el mundo moderno a través de tres grandes formas: el pensamiento científico, el aparato técnico y la organización política”.

De manera más precisa, el pensamiento moderno se interroga por el momento en que la “Razón” surge como algo autónomo, “adulto”, libre de las tutelas tradicionales y se pregunta, principalmente, por cómo funciona la racionalidad en el dominio de la ciencia, de la tecnología y de la política (como hace la filosofía foucaultiana).

En efecto, una de las grandes funciones de la filosofía moderna es “hacer el balance o insertar una inquietud en el reino de la razón”, es tratar de responder a cuestiones como las siguientes: “¿qué es de la

historia de la razón, qué es de la dominación de la razón, qué es de las diferentes formas en que se ejerce la dominación de la razón?” (DyE, t IV, p. 438). Foucault nos dice que el pensamiento moderno está ligado a la pregunta por la emergencia de la razón autónoma y por los efectos de “dominación” que implica. Pero la tarea de la filosofía no es hacer un “juicio” a la razón sino tan solo un cuestionamiento, un “balance”, de ella.

El punto está probado, según creo: Foucault sitúa a su trabajo como parte del pensamiento moderno y nos dice que dicho pensamiento tiene como una de sus principales características interrogarse por la “Razón”; luego entonces ese es también un problema fundamental para su filosofía ⁵⁷.

Pero el hecho de que Foucault reconozca la liga entre la modernidad, su pensamiento y el problema de la racionalidad, no significa que crea que basta estudiar la modernidad y su racionalidad para entender nuestro presente. Como ya he señalado antes, en la filosofía reciente se suele identificar a la racionalidad occidental con la modernidad y a esta con la Ilustración, sin embargo, Foucault nos dice, en *Técnicas de sí*, que “debemos referirnos a procesos mucho más alejados si queremos comprender cómo hemos dejado atrapar en nuestra propia historia” (TY, p. 97). Por eso las historias foucaultianas de los comienzan con la edad media e incluso, las últimas dos, retroceden hasta los griegos.

Notemos de pasada que la terminología foucaultiana es un poco inconsistente pues habla de la “Razón” y de la “racionalidad”, y confunde, o no distingue, entre la “racionalidad”, en general, y la “racionalización”, en particular y que, de hecho, no define con claridad esos términos. Gran defecto. Pero, a pesar de todo, creo que nos alerta sobre algunos errores e ideas equivocadas que existen sobre la historia de las racionalidades; historia en la que la filosofía foucaultiana escribió importantes contribuciones para algunos de sus capítulos ⁵⁸.

b) ¿Posmodernismo?

Es un lugar común considerar a Foucault (¿no acaso era francés?) como un posmodernista, es decir, como alguien que estaba a favor de la posmodernidad y en contra de la modernidad, que dijo, entonces, que ya no estamos en la modernidad, que ya fue superada junto con toda una serie de ideas modernas y occidentales, como la racionalidad ⁵⁹. Según esto, Foucault sería también, como buen posmodernista, un anti-racionalista y hasta un irracionalista.

Se escribió mucho a propósito del problema de la “posmodernidad”, el cual a finales de los setenta, pero, sobre todo, a principios de los ochenta, estuvo en la mesa de la discusión en todas las tradiciones filosóficas y también en las ciencias humanas.

Pero en realidad Foucault nunca escribió sobre ella, aunque es verdad que, en sus textos de los años sesenta, habló, en términos apocalípticos, del fin de la era moderna o del Hombre. Pero en algunos de sus textos de los años ochenta, principalmente, a instancias de interlocutores anglosajones, se pronunció sobre el tema. Por ejemplo en “What is Enlightenment”, conferencia impartida en el otoño de 1983 en la universidad de Berkeley y en “Structuralism and Post-Structuralism” entrevista con Raullet publicada en la revista *Telos*, aparecida en la primavera de 1983. Como ya mencioné antes, al hablar de la ontología histórica del presente, Foucault tomó distancia respecto del “posmodernismo” y se consideró como un descendiente de una de las tradiciones modernas (la crítica) y un defensor de ella.

En esos textos Foucault reacciona, en parte, contra algunos de sus seguidores o frente a algunos que continuaron en una línea que él había abandonado hacía mucho tiempo (la línea tipo “historia de la locura”). Pero también reacciona frente a las críticas de Habermas en sus famosas “Lecciones sobre la

⁵⁷ Recordemos que Foucault nos ha dicho, también en “Structuralism and Post-Structuralism”, que “a través de la historia de las ciencias y, por lo tanto, la cuestión de la historia de la racionalidad” (DyE, t IV, p. 439) la filosofía francesa se planteó el problema de la Ilustración.

⁵⁸ En “La folie et la société”, conferencia de 1970, Foucault se pregunta si sería posible “estudiar el racionalismo clásico o de una manera más general, el sistema de racionalidad de nuestras sociedades, de las sociedades que nos son contemporáneas, si no se podría examinar, analizar ese sistema estudiado, al mismo tiempo que el sistema posible de racionalidad” (DyE, t III, p. 480).

⁵⁹ En una entrevista concedida en Japón “Michel Foucault et le zen: un séjour dans un temple zen” de 1978 Foucault afirma que “la crisis del pensamiento occidental es idéntica a la del fin del imperialismo” (DyE, t III, p. 622). En la introducción a un libro de Canguilhem se refiere a “el movimiento por el cual al final de la era colonial se ha puesto a preguntar a Occidente qué derechos podría haber tenido su cultura, su ciencia, su organización social y finalmente su racionalidad para reclamar una validez universal: ¿no es un milagro ligado a una dominación económica y a una hegemonía política?” (DyE, t III, p. 433, Tr., p. 203).

modernidad” impartidas en 1980 en el Collège de France ⁶⁰, en donde acusa a Foucault y a otros pensadores de ser antimodernistas.

Ahora bien, independientemente de si Foucault conoció y entendió bien las distintas posturas sobre la “posmodernidad”, lo que me interesa resaltar es que trató de deslindarse respecto de un tipo de “posmodernismo” o de ciertas ideas sobre la posmodernidad.

En efecto, Foucault trató de deslindarse de la idea apocalíptica e irracionalista de la posmodernidad, es decir, de la posición que pretendería rechazar de manera absoluta, a través de su Otro, lo Irracional, lo Excluido, a la racionalidad occidental y estar más allá de ella.

El problema es que los textos arriba mencionados, en los que Foucault se deslindó del posmodernismo irracionalista y apocalíptico, no han sido considerados por la mayoría de los críticos e incluso parecen ser desconocidos para muchos de sus apologistas, pues ambos grupos aceptan que Foucault sí pretendió ir más allá de la racionalidad y lanzarse en los brazos de su Otro; para unos este proyecto tiene un sentido positivo y para otros negativo. Para los apologistas este es la principal virtud de Foucault: nos muestra un más allá de la metafísica occidental, racionalista, que culmina con la modernidad; para los críticos, en cambio, es un claro ejemplo de que Foucault fue un anarquista irracionalista que atacó a la modernidad que le dio de comer y que le permitió escribir en contra de ella.

Lo anterior no significa, por cierto, que yo rechazó, como los contrarrevolucionarios y los racionalistas, todo planteamiento sobre la posmodernidad; por el contrario, lo considero un importante tema de reflexión; lo que digo es que la filosofía foucaultiana no es “posmodernista” en el sentido que comúnmente se atribuye a esa palabra (sobre todo no en el sentido que conceden a esa palabra alemanes y anglosajones). La filosofía foucaultiana no es posmodernista pero tampoco es antiposmoderna; aunque, con todo, sí cuestiona la historia de las racionalidades y trata de hacer su balance ⁶¹.

b) Racionalidad y violencia

Una de las ideas que más problemas presentan a los intérpretes de la filosofía foucaultiana es la relación que establece entre la racionalidad y la dominación o la violencia ⁶².

El planteamiento foucaultiano parecería significar, o por lo menos así lo creen los críticos, que la Razón implica siempre violencia, en el sentido de que impone un orden y la hacerlo violenta a la libertad, por lo cual la Razón actúa de manera “irracional” y que por eso la filosofía foucaultiana busca acabar con ella.

La posición foucaultiana es más moderada y diferente, como hemos comprobado en la explicación que nos proporciona de las relaciones entre saberes y poderes, de lo que se supone.

Pero hay que reconocer que algunas declaraciones de Foucault, en entrevistas poco conocidas, Foucault no fue ni tan moderada ni tal claro; pero aun así, no adoptó una postura irracionalista.

En una entrevista concedida a una revista alemana, entrevista no conocida en Francia sino hasta la publicación de *Dits et écrits*, Foucault hizo algunas declaraciones en las que se basan muchos de sus críticos alemanes, como Habermas. El título mismo de la entrevista es significativo, que traducido al español sería algo así como “La tortura es la razón”: “Die Folter, das ist die Vernunft” de 1977. El título de la entrevista seguramente fue elegido o por el entrevistador o por el editor de la revista, pero, en cualquier caso, con el consentimiento de Foucault, pues de hecho, retoma una frase que Foucault dice en ella; sin embargo, en esa entrevista Foucault habla de muchas otras cosas, en general de la relación entre la racionalidad y la violencia (y no de la tortura, precisamente).

Foucault pregunta “¿puede decirse, en general, que esta dominación violenta ha sido irracional? Creo que no. Y pienso que es importante en la historia de Occidente que se hayan inventado sistemas de dominación de una extrema racionalidad... el poder de la razón es un poder sangriento”. La cita anterior implica varios problemas, primero, que Foucault generaliza lo que es propio de un tipo de racionalidad, el

⁶⁰ Para tener una idea correcta de las relaciones entre Foucault y Habermas se debe consultar, principalmente, el libro de Eribon *Foucault y sus contemporáneos*, en el cual se pueden encontrar importantes precisiones y aclaraciones. También se puede consultar el texto de Rabinow y de Dreyfus “¿Qué es la madurez?”.

⁶¹ En “Structuralism and Post-Structuralism” Foucault nos dice que, siguiendo a Nietzsche, que se interesó por la interrogación sobre la historia de la razón: “¿cómo se puede hacer la historia de una racionalidad?” (DyE, T IV, p. 436, Tr., p. 6).

⁶² En su introducción al libro de Canguilhem Foucault nos dice que el pensamiento moderno interroga a una racionalidad “que no puede ser disociada, en su historia, de las inercias, de las pesanteces o de las sujeciones que la sujetan” y que lo que “se trata de examinar a fondo, es la razón en la cual la autonomía de estructuras lleva consigo la historia de los dogmatismos y de los despotismos -una razón, por consecuencia, que no puede tener el efecto de emancipación más que a condición de que consiga liberarse de sí misma”; en fin, se pregunta “el preguntar qué parte ha podido tener en los efectos de despotismo” (DyE, t III, p. 432, Tr., p. 203).

instrumental, y lo aplica a todo tipo de racionalidad; segundo, no distingue entre “racionalidad” y “racionalización”; pero Foucault dice algo en parte cierto: la racionalidad y la violencia no son excluyentes pues algunos tipos de racionalidad implican violencia.

Foucault aclara que “en alemán, *Vernunft* (razón) tiene una significación más grande que ‘raison’ en francés. El concepto alemán de razón tiene una dimensión ética. En francés, se le da una dimensión instrumental, tecnológica. En francés, la tortura es la razón. Pero comprendo muy bien que en alemán la tortura no pueda ser la razón” (DyE, t III, p. 395), pero Foucault señala que “esa represión no es irracional en sí en el sentido francés. Pueda que eso no corresponda al concepto alemán de razón, pero ciertamente sí al de razón, en el sentido de racionalidad” (DyE, t III, p. 396). Foucault trata de hablar de algo para lo cual no tiene los términos adecuados: nos dice que en alemán el término “Razón” incluye los distintos tipos de racionalidad, particularmente la ética o la “comunicativa”, pero que en francés se refiere principalmente a la instrumental y que por ello tiene sentido decir que la “razón”, la instrumental se entiende, es violenta.

En la entrevista “Foucault examines Reason in Service of State Power” de 1980 Foucault también afirma que “entre la violencia y la racionalidad no hay incompatibilidad. Mi problema no es hacer el proceso de la razón sino determinar la naturaleza de esta racionalidad que es tan compatible con la violencia. No contraria a la razón” (DyE, T IV, p. 39) y sostiene que “eso que existe de más peligroso en la violencia es su racionalidad” (DyE, T IV, p. 38). De nuevo, Foucault nos dice que ciertos tipos de racionalidad, la instrumental, la estratégica, la puesta en juego en la relaciones de poder, están ligados a la violencia y que eso no los vuelve irracionales, pues precisamente, gracias a ella actúan de forma tan eficiente.

En la entrevista con Trombadori Foucault nos dice que se interesa por “los efectos de poder en relación con la racionalidad que ha sido definida históricamente, geográficamente, en Occidente a partir del siglo XVI. El occidente había podido tener los resultados económicos, culturales que le son propios, sin el ejercicio de esta forma particular de racionalidad. Ahora bien, ¿cómo disociar esta racionalidad de los mecanismos, de los procedimientos, de las técnicas, de los efectos de poder que la acompañan y que soportamos tan mal designándolos como la forma de opresión típica de las sociedades capitalistas y puede ser también de las sociedades socialistas? ¿No podría concluirse que la promesa de la *Aufklärung* de alcanzar la libertad por el ejercicio de la razón, al contrario, se ha invertido en una dominación de la razón misma, la cual usurpa más y más el lugar de la libertad?” (DyE, T IV, p. 73).

Foucault parece, en esta entrevista, acercarse peligrosamente a una posición irracionalista, pues si la razón es violenta y si la violencia es algo que consideramos malo y que, por lo tanto, rechazamos, entonces habría que rechazar a la razón, pues sería mala por violencia que implica.

Pero si leemos con cuidado los pasajes anteriormente citados veremos que lo que está diciendo Foucault en realidad es algo diferente y más razonable: lo que está diciendo es que hay que oponerse a la idea ingenua y equivocada de que la violencia es siempre irracional y que hay que aceptar que la violencia, principalmente en las sociedades modernas, responde a determinadas formas de racionalidad y que, de hecho, la violencia en ellas está sumamente racionalizada⁶³. Foucault nos llama la atención, igualmente, sobre un hecho preocupante y que debe ser analizado con detenimiento: el dominio de la racionalidad (de cierto tipo de ella, la de medios-fines), que parecería ser la solución a todos los males, por lo menos así fue la creencia de la Ilustración, también ha traído consigo, históricamente, efectos negativos⁶⁴.

d) ¿Racionalidad o racionalización?

⁶³ Sin duda es cierto, que en la Ilustración se estableció una relación directa entre el desarrollo de la racionalidad científica, con el consiguiente dominio de la naturaleza, y la emancipación de los hombres. Como dice Foucault en la entrevista con Trombadori: “desde el siglo XVI siempre se ha considerado que el desarrollo de las formas y de los contenidos del saber es una de las más grandes garantías de liberación para la humanidad. Es uno de los grandes postulados de nuestra civilización que se ha universalizado a través del mundo entero. Ahora bien, es un hecho ya constatado por la Escuela de Francfort que la formación de grandes sistemas de saber ha sido también uno de los efectos y de las funciones de avasallamiento y de servidumbre. Eso conduce a revisar enteramente el postulado según el cual el desarrollo del saber constituye una garantía de liberación” (DyE, T IV, p. 89).

⁶⁴ En “La poussière et le nuage” Foucault se pregunta: “¿qué es de esta realidad que es, la sociedad occidental, la racionalidad?” y responde que “esta racionalidad que no es simplemente principio de teorías y de técnicas científicas, que no produce simplemente formas de conocimientos o tipos de pensamiento, sino que está ligada por lazos complejos y circulares a formas de poder? ¿Qué es esta racionalidad, cómo se puede hacer su análisis, aprehenderla en su función y su estructura?” (DyE, T IV, p. 16).

Foucault comenzó a tratar el problema de la racionalidad y de la racionalización a mediados de los años setenta, cuando se enfocó al estudio de las relaciones de poder en las sociedades modernas y particularmente en las disciplinas.

Como ya señalé antes, en los años sesenta, Foucault no habló de “racionalidad” o de “racionalidades” (como sí lo hizo desde finales de los setenta) sino que habló en general de la “Razón”, refiriéndose con ella al mito ilustrado de la Razón que progresa y conduce la historia y Foucault lo cuestionó como parte de su cuestionamiento a la historia de las ideas.

Pero no distinguió convenientemente, como hemos visto, entre “racionalidad” y “racionalización”.

Es importante distinguir, sin embargo, entre la “racionalidad” y la “racionalización”; el primer término tiene una connotación positiva pues remite a cierta actividad que puede justificarse por medio de argumentos. En cambio el segundo término, “racionalización”, nos remite a los estudios de Weber sobre la expansión de un tipo de racionalidad, la racionalidad instrumental o con arreglo a fines, con detrimento de las otras formas de racionalidad que serían sustituidas por ella; es decir, en términos habermasianos nos remite a una “patología” de la modernidad⁶⁵.

Así, mientras si tiene sentido oponerse a la “racionalización”, es decir, a la expansión de la razón instrumental en todas las esferas de la vida, pues ella ha traído consigo la destrucción de la naturaleza y la dominación de los hombres, sin embargo, no tiene sentido oponerse a la “racionalidad” o a la “razón” en general: primero porque no existe tal cosa, lo que existen son diferentes tipos de racionalidad o diferentes tipos de razón; segundo, porque nos conduce al irracionalismo: ¿en nombre de qué se podría uno oponerse a la racionalidad?, ¿en nombre de lo “no racional”?, pero ¿qué sentido tendría eso?; en tercer lugar, porque solo se puede hacer la crítica de la racionalidad, o mejor dicho, de determinado tipo de racionalidad, haciendo uso de la racionalidad o de otras formas de racionalidad, pues criticar es un tipo de comportamiento racional.

⁶⁵ En el primer capítulo de esta tesis hablé de la mundialización de la filosofía y de los problemas que enfrenta el diálogo entre las distintas tradiciones filosóficas y dije también que la filosofía foucaultiana fue una de las primeras filosofías que inició dicho diálogo. Lo anterior lo he mostrado ya en varias ocasiones. Ahora tendré otra oportunidad.

Foucault relacionó su trabajo con el de la Escuela de Francfort, como han señalado diversos estudiosos, pero también trató de distinguir su posición respecto de dicha Escuela.

El primer texto en el que menciona el trabajo de Kirchheimer fue *Vigilar y Castigar* de 1975 y posteriormente en su diálogo con Trombadori de 1978.

Foucault dice, en la entrevista con Trombadori, que en 1968 “sabía poca cosa sobre la Escuela de Francfort” (DyE, t IV p. 72) y que se interesó, por ella “después de haber leído un libro muy notable sobre los mecanismos de castigo que había sido escrito en los EUA por Kirchheimer”; para Foucault la importancia de ella radica en que “planteó los problemas alrededor de los cuales trabaja aún: notablemente aquel de los efectos de poder en relación con la racionalidad (DyE, T IV, p. 73). En esa misma entrevista, también dice que “si hubiera leído esas obras, hay un montón de cosas que no habría tenido que decir y habría evitado errores” (DyE, T IV, p. 74).

No hay que sobrevalorar, como frecuentemente se hace, esta declaración de Foucault: no hay que pensar que lo que todo hizo Foucault ya lo habían hecho antes y mejor los miembros de la Escuela de Francfort o que las críticas que se les han hecho a ellos son aplicables a Foucault o que Foucault cometió los mismos errores y tiene las mismas insuficiencias que ellos.

Foucault, como ya he dicho, al mismo tiempo que señala los aspectos positivos de los miembros de la escuela de Francfort, realiza algunas críticas y marca las distancias entre su trabajo y el de ellos. Por ejemplo, dice que “la concepción del sujeto adoptada por la Escuela de Francfort era muy tradicional, de naturaleza filosófica, estaba demasiado impregnada de humanismo marxista... lo que tenemos que hacer... es... reencontrar nuestra identidad perdida, liberar nuestra naturaleza aprisionada, liberar nuestra verdad fundamental” (DyE, T IV, p. 74). Es decir, la Escuela de Francfort era presa de lo que Foucault ha llamado la concepción jurídico-negativa o jurídico-discursiva; concepción que identificó con el trabajo de Reich y un poco con el de Marcuse.

También señaló que la Escuela de Francfort “hacían poca historia en sentido pleno, se referían a investigaciones relacionadas con otras, una historia ya escrita y autenticada por un cierto número de historiadores” (DyE, T IV, p. 75-76); en efecto, “consideraban que el trabajo del historiador de una materia les suministraba una especie de fundamento material susceptible de explicar los fenómenos de otro tipo a los que ellos llamaban fenómenos sociológicos o psicológicos... Una actitud así implica dos postulados: primero, aquello de lo que hablan los filósofos no es del mismo orden que la historia venidera (lo que pasa en la cabeza de alguien es un fenómeno sociológico que no le compete); segundo, una historia, en cuanto se ha admitido que está bien hecha y habla de economía, tendrá en sí misma poder explicativo” (DyE, T IV, p. 76). Lo cual, evidentemente, es una postura diferente a la asumida por Foucault, para quien, como ya hemos visto, la historia no tiene simplemente la función de proporcionar el material para la reflexión filosófica y que la explicación última de la historia no es la economía.

Se deben y se pueden hacer comparaciones en el trabajo foucaultiano y el de los distintos miembros de la Escuela de Francfort (la cual en realidad bastante heterogénea) pero no se deben exagerar las comparaciones: no hay que caer en el extremo de decir que Foucault intentó hacer lo mismo que habían hecho, mucho antes y de mejor forma, los francfortianos.

En conclusión, Foucault no es un simple continuador de la Escuela de Francfort, su trabajo es diferente en varios aspectos y en algunos implica un avance respecto de ella.

Es claro que Foucault no siempre se mantuvo alejado de este dilema, como puede verse en algunas partes de *Historia de la locura*, principalmente en el prólogo, así como en algunas entrevistas que concedió a propósito de *Vigilar y castigar*⁶⁶.

Aun cabría distinguir entre los dos términos anteriores, “racionalidad” y “racionalización”, y el de “racionalismo”.

El “racionalismo” puede ser entendido de varias maneras: como una posición filosófica que cree que el conocimiento (y toda la vida humana) se fundamenta y se debe fundamentar en la racionalidad o en la Razón, lo cual suena un tanto utópico pero es razonable; también puede considerarse como una creencia dogmática, irracional, en los poderes ilimitados e imprescriptibles de la “Razón”, como la creencia en que todo lo humano debe regirse conforme a determinado tipo de racionalidad (la racionalidad medios-fines) y que incluso así ocurre en la realidad: todo lo real es racional, por lo tanto criticar la realidad es estar en favor de lo irracional y criticar la racionalidad es negar la realidad; pero igualmente puede entenderse por “racionalismo” una cierta doctrina beligerante en contra del irracionalismo, que considera que todo lo que no corresponde a su concepción de racionalidad (generalmente estrecha) es irracional e irracionalista y que es un peligro que debe ser combatido. Estas dos últimas posturas son cuestionables, no solo por ser irracionales sino porque son además poco razonables, ya que no se dan cuenta de que la Razón no existe, de que la racionalidad no es lo que ellas cree que es y de que existen diferentes tipos de racionalidad.

Ahora bien, si queremos que el proyecto foucaultiano sea consistente, y creo que sí lo es, debemos entenderlo como un cuestionamiento no de la racionalidad en sí misma sino, principalmente, de la racionalización o como un cuestionamiento de determinado tipo de racionalidad o, incluso, como un cuestionamiento de la idea de que existe una Razón omnipotente, perfecta, eterna, etc.

Y lo anterior no es una simple artimaña de mi parte para salvar a toda costa a Foucault, sino que en los textos foucaultianos encontramos tesis que apoyan la anterior interpretación⁶⁷, pues en los textos de los años ochenta, principalmente en entrevistas en las que habló de la modernidad y de la ilustración, planteó su trabajo como parte del pensamiento moderno y, como tal, como una historia de las racionalidades.

e) El *chantaje* del racionalismo

Frecuentemente se ha simplificado el debate sobre la posmodernidad y sobre cualquier problema actual a una dicotomía: modernidad vs. posmodernidad, racionalidad vs. irracionalidad, en breve, bien vs. mal, y como se establece una relación necesaria entre modernidad y racionalidad, quien cuestiona a la modernidad se coloca del lado del irracionalismo o como se piensa que cualquier intento por cuestionar, racionalmente a la propia racionalidad es autocontradictorio e implica abogar por el irracionalismo, entonces, quien la critica automáticamente se convierte en irracionalista y antimoderno y, por consiguiente, el enemigo más buscado de los racionalistas.

Así, se establecen artificialmente dos bandos: uno, el de los racionalistas defensores de la modernidad; otro el de los irracionalistas críticos de ella y pronto se asignan nacionalidades a los miembros de ambos bandos: al primer grupo pertenecen los filósofos anglo-americanos analíticos, algunos alemanes y franceses buenos; al segundo grupo pertenecen los franceses influidos por los malos alemanes (por las tres “H” y por los filósofos de la sospecha) y los alemanes y los anglo-americanos que han sido influidos por los franceses. No es difícil dar una lista con nombres de ambos bandos.

En los apartados anteriores dije que la filosofía foucaultiana, como en general el pensamiento moderno, está ligada a la pregunta por la historia de la racionalidad; dije también que la filosofía

⁶⁶ Curiosamente la primer crítica que recibió por su libro *Historia de la locura* escrito Foucault, provino de Derrida (el cual como Foucault, frecuentemente es criticado por irracionalista), en el texto “Cogito e historia de la locura” y fue por supuestamente pretender dejar de lado e ir más allá de la Razón científica y en general y por decir sí a su Otro, la Locura; en dicho texto Derrida le reprocha, entre otras cosas, las contradicciones que implica su proyecto de una historia de la locura y curiosamente las objeciones que plantea a Foucault son del mismo tipo de las que se le han planteado a él.

⁶⁷ Al hablar de la concepción de la historia que Foucault cuestiona y critica, traté de mostrar la liga que Foucault establece entre ella y el sujeto trascendental.

Según Foucault, “Structuralism and Post-Structuralism”, haciendo una lectura retrospectiva de su trabajo, cuando era estudiante el problema que se planteaba, tanto a partir de la lectura de Marx como de Freud, pero, principalmente de la de Nietzsche era: “¿Es que un sujeto de tipo fenomenológico, transhistórico es capaz de dar cuenta de la historicidad de la razón?” (DyE, T IV, p. 436); en efecto, “¿es la teoría del sujeto de la cual disponemos con la fenomenología satisfactoria?” (DyE, T IV, p. 437). Historiadores de la ciencia Koyré, en Francia, “desarrolló un análisis histórico de las formas de la racionalidad y del saber sobre un horizonte fenomenológico”. Sin embargo, pronto quedó claro que “hay una historia del sujeto igual que hay una historia de la racionalidad, y de la historia de la racionalidad no debemos pedir el desplegamiento de un acto fundador y primero del sujeto racional” (DyE, T IV, p. 436).

foucaultiana no es un posmodernismo en el sentido de pretender ir más allá o acabar con la racionalidad. Pero si la filosofía foucaultiana evita el irracionalismo eso no quiere decir que renuncie a la tarea moderna, racional y razonable, de cuestionar la historia de las racionalidades.

La apuesta de la filosofía foucaultiana es que es posible, haciendo uso de la racionalidad y sin renunciar nunca a ella, hacer un cuestionamiento de esa misma racionalidad; no solo es posible sino que es nuestro deber en tanto que hijos de la modernidad.

Antes he mostrado en qué consiste, según Foucault, el “*ethos* moderno”; ahora bien, Foucault nos dice en “What is Enlightenment?” que “ese *ethos* implica, primeramente, que se rechace eso que llamaría de buena gana el ‘chantaje’ de la *Aufklärung*” (DyE, t IV, p. 571).

¿A qué “chantaje” se refiere Foucault?

Foucault piensa, según nos dice en “Structuralism and Post-Structuralism”, que existe un “chantaje” contra toda interrogación crítica de la historia de la racionalidad, pues se dice: “o usted acepta la razón o usted cae en el irracionalismo”, “como si no fuera posible hacer una crítica racional de la racionalidad, como si no fuera posible hacer una historia racional de todas las ramificaciones y de todas las bifurcaciones, una historia contingente de la racionalidad” (DyE, T IV, p. 440, P. p. 7).

Pero Foucault aclara, en “What is Enlightenment?”, que hacer una historia de la racionalidad, o, mejor dicho, de las racionalidades,

“no quiere decir que haya que estar a favor o en contra de la *Aufklärung*. Eso quiere decir precisamente que hay que rechazar todo lo que se presenta bajo la forma de una alternativa simplista y autoritaria: o usted acepta la *Aufklärung*, y usted permanece en la tradición de su racionalismo (lo que es considerado por algunos como positivo y por otros, al contrario, como un reproche); o usted critica la *Aufklärung* e intenta entonces escapar a los principios de la racionalidad (lo que puede ser, una vez más, tomado en buen o mal sentido)” (DyE, t IV, p. 572).

Ahora bien como se identifica a la racionalidad con determinado tipo de ella o con determinada concepción de ella, entonces quien no acepta o cuestiona eso se convierte automáticamente en irracionalista.

A lo anterior, el “chantaje del racionalismo”, Foucault lo llama también, en “Space, Knowledge and Power”, el “problema Habermas”: “existe el problema planteado por Habermas: su uno abandona el trabajo de Kant o de Weber, por ejemplo, uno corre el riesgo de caer en el irracionalismo” (DyE, T IV, p. 278-279).

Foucault nos da, en “Table ronde du 20 mai 1878”, razones por las cuales no debe intentarse un juicio de la racionalidad que conduciría a la Razón al patíbulo (como intentaría un posmodernista), es decir, a su rechazo: 1) “una razón de método: he intentado mostrar las formas de racionalidad puesta en obra en ciertas prácticas, instituciones, administrativas, judiciales, médicas, etc. Ver en este análisis una crítica de la racionalidad en general sería postular que la racionalidad no puede provenir más que del bien y que el mal no puede venir más que del rechazo de la racionalidad. Eso no tendría mucho sentido. La racionalidad de lo abominable es un hecho de la historia contemporánea. La racionalidad no adquiere por eso, sin embargo, derechos imprescriptibles”; 2) “una razón de principio: el respeto por el racionalismo como ideal no debe nunca constituir un chantaje para la tarea de emprender el análisis de las racionalidades realmente puestas en acción” (DyE, T IV, p. 36).

Lo que nos dice Foucault en la cita anterior no es del todo claro, pero creo que si nos esforzamos un poco por entenderlo cobra pleno sentido.

No se debe intentar hacer un juicio a la Razón porque, primero, ella no existe; lo que existe son diferentes tipos de racionalidades; segundo, porque como no existe la Razón, tampoco existe un Otro de ella; tercero, porque ello conduce al irracionalismo y a la autocontradicción ¿cómo hacer el juicio a la Razón sin hacer uso de la racionalidad?

Foucault nos dice también que existen diferentes tipos de racionalidad y que algunos han tenido, tienen y pueden tener efectos negativos, “malos”, pero que no por eso dejan de ser tipos de racionalidad.

Hacer una historia de las racionalidades y decir que ha estado relacionada con determinados efectos negativos no es ni estar en contra de la racionalidad ni asumir una posición irracionalista, no debemos, pues, ceder ante el chantaje racionalista.

En “The Subject and Power”, Foucault pregunta: “¿probamos la racionalidad?”; sin embargo, esa pregunta parece condena al fracaso: “Primero, porque el campo al que se aplica no tiene nada que ver con la culpa o la inocencia. Segundo, porque no tiene sentido referirse a la racionalidad como la entidad

contraria a la sinrazón. Por último, porque tal intento nos obligaría a desempeñar el arbitrario y aburrido papel de racionalista o de irracionalista” (SyP, p. 229).

Las razones que nos da Foucault en la cita anterior en contra de los supuestos juicios contra la razón son semejantes a las que nos dio anteriormente, pero Foucault agrega aquí que independientemente de sus efectos negativos, las racionalidades han existido, han sido hechos históricos y de lo que se trata es de hacer su historia y de analizarla, no de hacer un Gran Juicio.

Foucault, en “What is Enlightenment?”, rechaza no solamente los juicios en contra de la Razón sino también las investigaciones orientadas retrospectivamente hacia “el ‘nudo esencial de la racionalidad’ que se pueda encontrar en la *Aufklärung* y que habría que salvar a toda costa” (DyE, t IV, p. 572). Foucault se refiere, aquí, indirectamente a Habermas y a quienes se han erigido en defensores de la Ilustración y de la racionalidad occidental y que intentan salvar el proyecto inacabado de la modernidad.

Foucault nos dice, en “Space, Knowledge and Power”, que “si es extremadamente peligroso decir que la razón es el enemigo que debemos eliminar, es también muy peligroso afirmar que todo cuestionamiento crítico a esa racionalidad peligra con hacernos caer en la irracionalidad” (DyE, t IV, p. 279).

Para Foucault, “si los intelectuales en general tiene una función, si el pensamiento crítico en sí mismo tiene una función y si, más precisamente todavía, si la filosofía tiene una función al interior del pensamiento crítico, es precisamente aceptando esta especie de puerta giratoria de la racionalidad que no envía a su necesidad, a eso que tiene de indispensable, y al mismo tiempo, a sus peligros intrínsecos” (DyE, T IV, p. 279).

En los dos últimos textos encontramos claramente lo que he dicho: la filosofía foucaultiana rechaza el “chantaje” del racionalismo, no porque sea irracionalista o porque esté a favor del irracionalismo. La filosofía foucaultiana considera que es tan irracional y tan poco razonable el pretender someter a la Razón a un juicio como el oponerse a todo cuestionamiento a las racionalidades; ella nos dice que la principal tarea del pensamiento crítico, de los intelectuales y de los filósofos por extensión, es entrar al laberinto, a la “puerta giratoria” (como diría y teme Habermas), a la que conduce el cuestionamiento racional a la racionalidad, pues ella, lejos de ser incuestionable, debe ser cuestionada pues implica riesgos.

f) La historia de las racionalidades

Lo que antes he llamado la “filosofía de las diferencias” foucaultiana en pocos lugares queda más de manifiesto que en los textos en los que Foucault habla de la historia de la racionalidad, o mejor dicho, de las racionalidades, así en plural, pues la propuesta de Foucault es, precisamente, oponerse a la idea de que existe o ha existido una única Razón o Racionalidad que se identificaría con la ciencia y que, por lo tanto, criticarla sería salirse de ella o que su desaparición implicaría la desaparición de toda racionalidad⁶⁸. Foucault, por el contrario, plantea que no existe una racionalidad, sino múltiples racionalidades que han sido creadas en distintos momentos de la historia. Para Foucault historia de la racionalidad no puede ser sino analítica: no una teoría de la racionalidad sino analítica de las racionalidades, pero una analítica histórica y crítica a la vez⁶⁹.

En “Table ronde du 20 mai 1878”, Foucault dice que “no creo que pueda hablarse de ‘racionalización’ en sí sin suponer, por un lado, un valor-razón absoluto y sin exponerse, por el otro, a poner un poco de todo en la rúbrica de las racionalizaciones. Por eso es necesario limitar esta palabra a un sentido instrumental y relativo”; en efecto, “no se trataba de medir unas prácticas con el rasero de una racionalidad que las juzgaría y apreciaría como formas más o menos perfectas de la racionalidad, sino, más bien, cómo formas de racionalidad que se inscriben en unas prácticas o en unos sistemas de prácticas, y qué papel desempeñan allí. Porque es cierto que no hay ‘prácticas’ sin cierto régimen de racionalidad” (DyE, t IV, p. 36, DP, p. 223). Es decir, es equivocada la idea de que existe una Razón y que todo lo demás debe juzgarse conforme a ella. Foucault nos dice que toda actividad humana o, en concreto toda práctica social supone cierto tipo de racionalidad y que existen, por tanto, diferentes tipo de racionalidad

⁶⁸ En “Structuralism and Post-Structuralism” Foucault nos dice que “la cuestión se le planteó al pensamiento racional no solo en cuanto a su naturaleza, sus fundamentos, su alcance y sus derechos, sino también en cuanto a su historia y geografía, en cuanto a su pasado inmediato y su presente actual, en cuanto a su momento y lugar” (DyE, t III, p. 433, Tr., p. 202) y que “esas interrogaciones, son aquellas que es necesario dirigir a una racionalidad que pretende la universalidad mientras se desarrolla en la contingencia: que afirma su unidad y que no procede, no obstante, más que por modificaciones parciales, cuando no por refundaciones generales” (DyE, t III, p. 432, Tr., p. 203).

⁶⁹ En *Las palabras y las cosas* Foucault ya hablaba del carácter histórico de la racionalidad así como también de su carácter contingente: “formarse las racionalidades para anularse y desvanecerse quizá pronto” (MC, p. 13, PC, p. 7).

y que no tiene sentido, por ello, juzgar esos diferentes tipos de racionalidad basándose en una Razón ideal.

En *Tecnologías del yo* nos dice también que “podría resultar prudente no considerar como un todo la racionalidad de la sociedad o de la cultura, sino analizar este proceso en diferentes campos, fundados cada uno de ellos en una experiencia fundamental” (TY, p. 97). Esto es lo que trató de hacer en cada uno de sus libros: a propósito de la enfermedad mental, de la sexualidad, de la criminalidad, etc. Foucault nos dice que no hay que hablar ni de Razón ni de la Racionalidad sino de racionalidad en plural, la cual hay que analizar en diferentes campos.

En *Tecnologías del yo* dice también que “el problema principal cuando la gente intenta racionalizar algo, no consiste en buscar si se adapta o no a los principios de la racionalidad, sino en descubrir cuál es el tipo de racionalidad que utiliza” (TY, p. 97). Aquí de nuevo nos dice Foucault que el problema no es juzgar si las racionalidades realmente existentes corresponden a un tipo ideal, sino analizar qué tipo de racionalidad está en juego en las prácticas.

En la entrevista con Trombadori Foucault aclara que “eso no quiere decir que esta historia es irracional ni que la ciencia es ilusoria, sino que confirma, al contrario, la presencia de una historia real e inteligible, de una serie de explicaciones colectivas racionales que responden a un conjunto de reglas muy precisas, identificables” (DyE, t IV, p. 55). El hecho de que las racionalidades tengan una historia no quiere decir que en realidad no son racionales o de que la racionalidad en realidad no existe ni nada parecido; por el contrario, si tienen una historia quiere decir que existen y que, a pesar de ser históricas y contingentes, son lo único que tenemos y que no existe el Dios de los racionalistas: una única Razón perfecta e inmutable.

Las racionalidades tienen una historia; son históricas; esto quiere decir que no siempre han existido y que si lo han hecho ha sido debido a ciertas condiciones históricas determinadas y significa también que han cambiado y que pueden seguir haciéndolo, hasta incluso desaparecer.

En “Structuralism and Post-Structuralism” Foucault dice que “no hay una especie de acto fundador por el cual la razón en su esencia habría sido descubierta o instaurada y que tal o cual acontecimiento habrían podido luego desviar”. Foucault rechaza la idea de que “habría una racionalidad que era la forma por excelencia de la razón pero que cierto número de condiciones... han introducido una crisis en esta racionalidad, es decir, un olvido de la racionalidad y una caída en el irracionalismo”. Por el contrario, nos dice Foucault, “hay una autocreación de la razón”, lo que existe son “diferentes creaciones, diferentes modificaciones por las cuales las racionalidades se engendran unas a otras, sin que, por lo tanto, se pueda señalar un momento en donde la razón habría perdido su proyecto fundamental ni asignar un momento en el que se habría pasado de la racionalidad a la irracionalidad” (DyE, T IV, p. 442).

Foucault se opone a la idea de que existe un único Origen o acto fundador de la Razón, acto que en la historia lo único que ha hecho es desarrollarse, progresando, venciendo obstáculos o siendo traicionado. Lo que existe, nos dice, es una creación constante, incesante y diversa de diferentes tipos de racionalidad, por lo cual la desaparición de uno de ellos no implica la desaparición de toda racionalidad.

La historia de las racionalidades no es lineal, continua ni progresiva, no hay que hablar “de una bifurcación de la razón, sino, en efecto, más bien, de una bifurcación múltiple, incesante, una suerte de ramificación abundante” (DyE, T IV, p. 440). Y Foucault nos dice que dichos fenómenos “no constituyen la bifurcación de la bifurcación. En esa abundancia de ramas, de ramificaciones, de rupturas, de cesuras, fue un acontecimiento, un episodio importante que ha tenido consecuencias considerables pero que no es un fenómeno único” (DyE, T IV, p. 441).

Foucault no admite “la identificación de la razón con el conjunto de formas de racionalidad que han podido, en un momento dado, en nuestra época, y aún muy recientemente, si denominamos en los tipos de saber, las formas de técnica y las modalidades del gobierno o de la dominación, dominios en donde se fundan las mayores aplicaciones de la racionalidad” pues para él “una forma dada de racionalidad no es la razón” (DyE, T IV, p. 447); lo que existen son “múltiples transformaciones” y no tiene sentido llamar a estas transformaciones “un colapso de la razón”: “otras formas de racionalidad se crean sin cesar; por lo tanto, no tiene ningún sentido la proposición de que la razón es un largo relato que ahora estaría terminado y que otro relato comienza” (DyE, T IV, p. 448). Es decir, el hecho de que desaparezca un tipo de racionalidad, no significa que toda la racionalidad desaparece, porque ningún tipo de racionalidad es la Razón.

Por ello lo que trata de hacer la filosofía foucaultiana es “aislar la forma de racionalidad que se presenta y se le da el estatuto de razón para hacer aparecer como una de las formas posibles del trabajo de la racionalidad” (DyE, t IV, p. 440). Una historia de las racionalidades tendría, pues, una función crítica.

CONCLUSIONES

Conclusiones (para volver a empezar)

“...siento mi extravagancia tan poco legítima. Y este trabajo que fue un poco solitario sin duda, pero siempre paciente, sin otra ley que él mismo, muy aplicado, pensaba, para poder defenderse solo, me doy cuenta ahora de cuánto se desviaba en relación a las normas mejor establecidas, cómo era escandaloso”, M. Foucault, “Réponse à une question”, p. 674.

En la introducción enuncié, creo que con suficiente claridad, la hipótesis de este trabajo y cuál era mi respuesta previa a ella, explicité igualmente cuáles eran sus hipótesis secundarias, justifiqué su pertinencia, traté de aclararlas, expliqué cómo trataría de probarlas y me anticipé a algunas posibles objeciones. Desde la introducción adelanté también las conclusiones a las que trataría llegar y en cada uno de los capítulos y apartados que han constituido este dilatado trabajo de tesis puse de manifiesto sus diversas conclusiones parciales y cómo se relacionaban con las conclusiones generales. Esa es una de las razones por las que este texto es tan voluminoso.

Creo que lo anterior me debería descargar de la obligación de tener que repetir las conclusiones en esta parte final. He dicho todo lo que tenía que decir. Si después de alrededor de quinientas páginas no lo he conseguido, nunca lo conseguiré. No tiene mucho sentido seguir atormentando y quitándole su tiempo al lector (si es que ha perdido un poco de él leyendo esto).

La introducción tiene cerca de treinta páginas para que quien no sienta ganas de leer la tesis completa (por su tamaño desproporcionado, por lo extraño de su tema, por la mala fama de su autor, etc.) si pueda, no obstante, saber más o menos *de qué trata*.

Pero sé que lo normal es que una tesis tenga un apartado dedicado a las conclusiones. Esta tesis no ha sido para nada “normal”, sin embargo, como el lector quizá sí lo sea, entonces incluiré algunas, pero solo *algunas*, conclusiones, pues si mi texto ha sido insoportablemente extenso, por lo menos que se diga que sus conclusiones fueron breves.

En el capítulo anterior, al terminar de tratar el problema de las relaciones entre los saberes y los poderes, adelanté algunas de estas conclusiones.

Espero no sonar demasiado repetitivo.

El objetivo principal de esta tesis fue, como lo indica su título, estudiar la explicación foucaultiana sobre las relaciones entre los saberes y los poderes o, dicho en términos más generales, entre los saberes y las prácticas y condiciones sociales e históricas.

Es decir, *mi* objetivo central fue mostrar en qué consiste exactamente dicha explicación, cuáles son sus supuestos, qué problemas presenta, qué objeciones se le han hecho y se le pueden hacer, así como su pertinencia en el panorama actual de los estudios sobre la ciencia, pues considero, en efecto, que la explicación foucaultiana es mejor que otras explicaciones sobre el mismo problema, ya que evita sus defectos y presenta un mayor poder explicativo.

El tema de mi tesis se ubicó en los linderos de la filosofía, de la historia y de la sociología de la ciencia, pero también tocó cuestiones políticas y etnológicas relacionadas con ellas. Aunque, por las limitaciones propias de mi formación, me centré casi exclusivamente a las cuestiones filosóficas.

Pero para poder estudiar la explicación foucaultiana y mostrar lo anterior tuve que realizar antes otras tareas *secundarias*, que solamente fueron un medio para tratar de alcanzar mi objetivo principal.

En la “Tercera parte” de este trabajo, tuve que reconstruir la “ontología histórica de la verdad”, pues la explicación de las relaciones entre los saberes y los poderes es una pieza, entre otras, de ella. Pero un problema que encontré fue que la ontología histórica de la verdad no existe tal cual en los textos foucaultianos, sino que se encuentra diseminada en diferentes textos, por lo cual es necesario

“reconstruirla”. Sin embargo, mi objetivo no fue reconstruir completamente *toda* la ontología histórica de la verdad foucaultiana, sino únicamente lo relacionado con el tema de mi trabajo; principalmente lo que se refiere a los “saberes”. Profundicé un poco en la concepción foucaultiana de la verdad y del saber, así como en algunos de sus supuestos, hice algunas aclaraciones además de intentar responder algunas críticas, pero solamente para preparar el camino al último capítulo de mi tesis, el principal.

También tuve que hablar de la concepción foucaultiana de los poderes (de su “analítica de los poderes”), pero mi objetivo no fue hacer un estudio completo y exhaustivo de ella sino simplemente presentar lo necesario para que se pudiera entender por qué la filosofía foucaultiana plantea el problema de las relaciones entre los saberes y los poderes de la manera en que lo hace (como una relación en términos de condiciones de existencia y de producción de los saberes por los poderes). De pasada, intenté hacer algunas aclaraciones y deshacer algunos malentendidos sobre la postura foucaultiana, pero lo que dije fue apenas un esbozo de cómo creo que se debe estudiar el tema.

Lo anterior significa que mi objetivo principal no fue estudiar la filosofía foucaultiana en general (aunque presenté en la “Segunda parte” mi concepción de ella) ni hacer un estudio monográfico sobre ella (como intenté hacer en mi tesis de licenciatura) sino que fue estudiar únicamente uno de sus aspectos, el cual considero sumamente importante pero que está lejos de constituir toda la filosofía foucaultiana.

Mostrar que el trabajo foucaultiano es fundamentalmente filosófico y que no se reduce a un trabajo histórico fue solamente un objetivo secundario de mi tesis. Pero si intenté hacer eso no fue porque desprecie la historia o porque desconozca la importancia que tiene en el trabajo foucaultiano, sino porque la mayoría de los lectores se quedan en el nivel de lo que cuentan las “historias” foucaultianas, desentendiéndose de la filosofía que presuponen; lo cual tiene consecuencias negativas, pues al limitarse a resumir, y a resumir mal, lo que dice la filosofía foucaultiana contribuyen al mito de que ella no argumenta ni explica anda. No obstante, el trabajo foucaultiano es eminentemente filosófico y no puede ser entendido sin considerar la filosofía que presupone cada uno de sus textos, incluso sus historias.

Por eso me centré un poco, en la “Segunda parte”, en el estudio de la filosofía foucaultiana y traté de poner de manifiesto los argumentos que sostienen sus explicaciones; traté de analizarlos, de considerar los argumentos en contra, etc. Es decir, intenté hacer un trabajo filosófico, o por lo menos un trabajo propio de la historia de la filosofía, sobre los textos foucaultianos.

Y por ello fue que también presenté las principales interpretaciones y críticas que existen sobre la filosofía foucaultiana. Un objetivo secundario de mi tesis, en efecto, pero no el principal, fue mostrar que muchas de las interpretaciones y críticas a la filosofía foucaultiana, por lo menos en el punto que me ocupó, están equivocadas; mejor dicho, que muchos de los errores se transmiten de los intérpretes a los críticos, ya que estos se basan para sus “críticas” únicamente en la lectura de los intérpretes y no en la lectura y el análisis de los textos foucaultianos.

Los intérpretes se equivocan al dividir en periodos el trabajo foucaultiano pues el trabajo foucaultiano no se reduce a un “objeto de estudio” ni se reduce tampoco algunos “métodos” que permitirían o justificarían periodizarlo en grandes bloques; además se equivocan porque, como mostré repetida e insistentemente, los textos foucaultianos no corresponden a las periodizaciones en las que se ha intentado forzarlos a entrar.

De manera concreta, los intérpretes se equivocan porque no existe un periodo “arqueológico” en el que la filosofía foucaultiana se habría concentrado en el discurso buscando “reglas que se regulan a sí mismas” o “Estructuras que se autoestructuran”, olvidándose de sus relaciones externas y cayendo en la ilusión formalista y en una serie de aporías, de las cuales habría escapado en su periodo “genealógico”, en el que habría explicado todo basándose en el “poder”.

En contra de dichas interpretaciones mostré que la explicación foucaultiana de las relaciones entre los saberes y las prácticas y condiciones sociales e históricas la encontramos desde los primeros textos foucaultianos hasta los últimos. Por ello recurrí a textos foucaultianos de distintas épocas (pasando por encima de las periodizaciones tradicionales (periodo arqueológico, genealógico y ético) y a textos de distinto estatuto teórico (sin limitarme a las famosas historias foucaultianas).

Los críticos también se equivocan, pues la filosofía foucaultiana no identifica, como ellos creen o quisieran, al Saber con el Poder, no dice que el Saber es Poder, que es un simple instrumento de él, etc. (por lo cual en realidad no existiría ni saber ni verdad), pues ella es pluralista y habla de saberes y de poderes, mejor dicho, de formas de saber y de relaciones de poder, las cuales son dos tipos de prácticas sociales con una estructura propia, pero relacionadas con otras prácticas en condiciones históricas específicas; y ello quiere decir igualmente que no existe un único tipo de relación entre ellas y que esa relación no es fija ni simple, por lo cual debe ser analizada y explicada en cada caso.

Los críticos de la filosofía foucaultiana, en general, la acusan de caer en una gran contradicción lógica o pragmática (o ambas): afirma que no existe la verdad y al decirlo pretende decir algo verdadero. Pero también la acusan de ser una forma de irracionalismo (de estar en contra de la racionalidad y a favor de la irracionalidad, como lo es la violencia que supuestamente propone como solución a todo). Y, por lo anterior, los críticos la consideran un enemigo y un peligro para la cultura occidental y para toda forma de vida civilizada.

Frente a ello intenté mostrar que, lejos de ser contradictora e irracionalista, la filosofía foucaultiana nos propone un racionalismo más razonable incluso que el que propugnan los autoproclamados defensores de la racionalidad y de la modernidad, pues para la filosofía foucaultiana se puede hacer la crítica de los distintos tipos de racionalidad sin abandonar la racionalidad y sin pasarse al bando de los irracionalistas.

Pero mi objetivo central no fue mostrar que todos los críticos e intérpretes se han equivocado en todo y siempre, pues así como critiqué sus errores, en su momento reconocí sus virtudes, entre las cuales la principal es enseñarnos lo que no es, no debe ni puede ser la filosofía foucaultiana.

Ahora bien, si mi objetivo principal no fue mostrar que todas las interpretaciones y críticas a la filosofía foucaultiana están equivocadas, mi objetivo central tampoco fue hacer una comparación exhaustiva y detallada entre la filosofía foucaultiana y la filosofía de la ciencia anglosajona pospositivista.

No lo fue no porque crea que dicha labor no es importante, sino porque mi objetivo fue distinto (repito, fue estudiar la explicación foucaultiana de las relaciones entre los saberes y los poderes). No lo fue tampoco porque no creo que la filosofía anglosajona sea el parámetro de la filosofía o de la racionalidad, de lo que vale y de lo que no, de tal suerte que para mostrar la valía de la filosofía foucaultiana habría que mostrar antes que tiene semejanzas con ella o que por no tenerlas se encontraría automáticamente descalificada. Un estudio comparativo entre ellas tendría que mostrar los defectos y las virtudes de cada parte y no limitarse a juzgar una por medio de la otra.

Si hablé de la filosofía de la ciencia anglosajona fue porque creí que ello me permitiría mostrar la importancia y la pertinencia de la propuesta foucaultiana respecto de los estudios actuales de la ciencia, ya que, hay que aceptarlo, una de las filosofías de la ciencia más desarrolladas e importantes (aunque no es la única) es la anglosajona. Me pareció también conveniente porque normalmente se considera a la filosofía foucaultiana una continuación de la llamada “epistemología francesa”, olvidándose de sus diferencias y de que sus influencias no se reducen a ella además de que dicha comparación está ya muy sobada.

Así, en la “Primera parte”, presenté las críticas de la filosofía de la ciencia tradicional, como la de Popper y la de Lakatos, en contra de un proyecto como el foucaultiano (que busca relacionar a los saberes, como la ciencia, con las prácticas y condiciones sociales e históricas, principalmente las relaciones de poder; o dicho en términos anglosajones: que busca relacionar lo interno con lo externo) y me pregunté si la filosofía foucaultiana podía resistir a dichos cuestionamientos; también puse de manifiesto los defectos de la filosofía de la ciencia tradicional y pospositivista, como la de Kuhn y Foucault, y me pregunté si en la filosofía foucaultiana no se encuentran esos defectos y, finalmente, mostré las características y las virtudes de la filosofía de la ciencia pospositivista y me pregunté si la filosofía foucaultiana también las tiene y en qué medida las tiene.

La principal objeciones que encontré en la filosofía tradicional de la ciencia anglosajona en contra de un estudio de los saberes como el foucaultiano fueron, primero, que los estudios “externalistas” normalmente reducen la ciencia a un reflejo de lo exterior, olvidándose por completo de su estructura interna, esto es, desconocen su cientificidad; otra crítica que encontré fue que los estudios externalistas conducen al relativismo y, con él, al irracionalismo, pues plantean, supuestamente, que lo científico depende únicamente de la decisión o de la voluntad de un grupo o de una sociedad (sin que intervenga otro factor, como su verdad, su carácter justificado o sus resultados); pero que, a pesar de lo anterior, no pueden dejar de suponer aquello que niegan: la verdad y el conocimiento objetivos, por lo cual caen en una contradicción que los anula.

La filosofía foucaultiana evita esos cuestionamientos porque no reduce a la ciencia a un mero reflejo de otra cosa y porque no concibe a lo social en términos psicológicos; la filosofía foucaultiana es tan antipsicologista como la filosofía tradicional anglosajona, pues su objeto de estudio no es la consciencia de los sujetos sino las prácticas sociales. Y la filosofía foucaultiana también evita los cuestionamientos anglosajones porque plantea una autonomía de la ciencia, es decir, acepta que, como práctica social que es, la ciencia está sometida a sus propias reglas y si tiene relaciones con lo exterior, este influye en ella en sus condiciones de existencia, y no de manera lineal o automática, pues nunca reduce a nada su estructura interna.

La filosofía foucaultiana, como pudimos comprobar, se opone tanto al internalismo (al platonismo) como al externalismo (tanto a la ilusión doxológica o al psicologismo, como a la ilusión genética o al economicismo).

Los principales defectos que encontré en las filosofías tradicional y pospositivista anglosajonas fueron, primero, una limitada concepción de lo "externo" a la ciencia, en principio porque consideran como "externos" a factores que son constitutivos de la ciencia, como lo son sus relaciones con otras prácticas así como también lo son sus relaciones con el medio social e histórico y también porque tienden a reducir lo externo a lo psicológico o conciben a lo social según el modelo de la consciencia individual psicológica; segundo, ellas indican la necesidad y la importancia de un estudio "externalista" de la ciencia o de su consideración social e histórica, sin embargo, en ninguno de los filósofos anglosajona estudiados (ni en Popper ni en Lakatos, pero tampoco en Kuhn o Feyerabend) encontramos desarrollado o realizado dicho estudio: no pasaron de las declaraciones.

La filosofía foucaultiana evita los defectos de la filosofía pospositivista por la mismas razones que evita los cuestionamientos anglosajones, pero también los evita porque en ella encontramos una efectiva realización de los procesos que caracterizan a la filosofía pospositivista. La filosofía foucaultiana sí realizó una historia "externa" de la ciencia, sí relacionó a la ciencia con lo social, sí consideró los factores políticos que intervienen en la ciencia y sí adoptó una perspectiva etnológica respecto de la ciencia. Además encontramos en la filosofía foucaultiana la asunción de las principales tesis pospositivistas.

Pero lo anterior puede parecer poco.

Alguien quizá quedará decepcionado, pues dirá: todo parecía indicar que se trataba de mostrar que la filosofía foucaultiana sí cumple con los criterios para ser considerada como una filosofía de la ciencia respetable, como lo es la anglosajona.

Quizá alguien se sienta decepcionada igualmente debido a que la filosofía foucaultiana no nos dice casi nada acerca de las leyes científicas, no nos propone un nuevo método de contrastación, no nos dice cómo reducir unas teorías a otras, etc., los cuales, se supone, desde la perspectiva tradicional anglosajona, son los únicos y verdaderos problemas de la filosofía de la ciencia.

Valiente triunfo, dirá otro: mostrar que la filosofía foucaultiana tiene semejanzas e incluso ventajas respecto de la filosofía de la ciencia pospositivista, siendo que esta última tiene escaso valor, por su falta de rigor, por las autocontradicciones a las que conduce, etc. Que la filosofía foucaultiana, igual que toda la francesa, es igual a la pospositivista ya lo sabíamos por los contrarrevolucionarios: todas ellas son irracionales.

Sin embargo, creo que habría que ser no solamente internalista sino completamente cerrado para pensar que la explicación de las relaciones entre los saberes y los poderes no es importante para la filosofía de la ciencia; habría que serlo también para pensar que los viejos problemas positivistas (a pesar de los cuestionamiento pospositivistas) son los únicos problemas filosóficos serios que existen. Habría que estar encerrado por completo (tanto que no se tuviera la oportunidad de leer nada) para creer que los supuestos cuestionamientos contrarrevolucionarios en contra del pospositivismo son válidos y que lo descartan definitivamente.

Por el contrario, es evidente que un problema central de la filosofía de la ciencia y de la filosofía en general es, en efecto, el de las relaciones entre lo interno y lo externo, siendo más precisos, entre lo interno a la ciencia y lo externo a ella o entre la ciencia y lo no-científico, pues se ha considerado normalmente que la ciencia es lo que es únicamente gracias a su estructura interna y que lo externo, lo que la rodea (lo social e histórico), es innesencial para su existencia y para su comprensión; no solo es "innesencial" sino que es un elemento perturbador que nubla su relación con la realidad o distorsiona su justificación, es decir, destruye su científicidad; es algo, pues, que debe ser evitado.

Cualquier intento por relacionar la interioridad científica con la exterioridad de lo no científico, desde esa perspectiva, no puede sino poner en peligro a la ciencia, y con ella a la racionalidad y, por consecuencia, a toda vida humana civilizada (según la "(i)lógica" apocalíptica de los contrarrevolucionarios).

Y de la concepción anterior resulta también una separación de tareas, curiosamente ventajosa para la filosofía de la ciencia de corte anglosajón: la filosofía estudia lo interior, lo verdaderamente científico, es decir, la verdad, la justificación y la estructura interna de la ciencia; en cambio, lo no científico es estudiado por disciplinas no filosóficas y de dudosa científicidad como son las ciencias sociales, las cuales siempre están amenazadas por el relativismo.

La filosofía pospositivista puso en cuestión dicha dicotomía, y nos llamó la atención sobre la importancia y la necesidad de los estudios "externalistas"; no obstante, no pasó, en realidad, de esos señalamientos.

La filosofía foucaultiana plantea de manera diferente el problema. En principio porque cuestiona la dicotomía que se establece entre lo interno y lo externo, ya que para ella los saberes no son entidades de una naturaleza excluyente respecto del resto de las prácticas sociales, sino que ellos mismos son prácticas sociales, de un tipo específico, pero que están necesaria e inevitablemente relacionadas con otras prácticas en condiciones históricas determinadas.

La filosofía foucaultiana nos dice que las prácticas sociales son las condiciones de existencia de la ciencia y de los saberes y que incluso los producen, pero que no se reducen a simples reflejos de ellas, pues nos recuerda que los saberes tiene una estructura interna que impide que cualquier cambio venido desde afuera los modifiquen como sea.

Pero la filosofía foucaultiana no solamente nos ayuda a plantear el problema de manera diferente, sino que nos da ejemplos, concretos, históricos, de cómo se puede plantear. En efecto, la filosofía foucaultiana lejos de simplemente teorizar sobre la historia externa de la ciencia, realizó efectivamente trabajos de dicho tipo de historia, pero, repito, una historia que al mismo tiempo que considera los factores “externos” a la ciencia, considera también los “internos” y que analiza sus diversas relaciones.

La filosofía foucaultiana hace suyos los cuestionamientos pospositivistas o externalistas, en contra de la filosofía tradicional o del internalismo, reconoce los cuestionamientos de la filosofía tradicional en contra del externalismo a la vez que permite cuestionar a dicha filosofía, pero también va más allá del externalismo pospositivista pues efectivamente realiza lo que afirma.

La explicación foucaultiana debe ser precisada, desarrollada, mejorada, etc., pero en principio debe ser entendida y eso es lo que intenté hacer en este trabajo.

Ahora bien, con todo lo anterior traté de mostrar la relevancia de la filosofía foucaultiana en los estudios actuales sobre la ciencia.

Lo aclaro de nuevo: no traté de mostrar que la filosofía foucaultiana es mejor en todo a la filosofía anglosajona (el precio de la relevancia de la filosofía foucaultiana no debe ser el rechazo irracional de lo demás); sino que lo que traté de mostrar fue que a pesar de que existen importantes diferencias entre ellas, sin embargo, tocan un problema semejante, aunque lo plantean en términos diferentes (la filosofía anglosajona en términos de lo interno y de lo externo a la ciencia y la filosofía foucaultiana en términos de saberes y poderes), y que en ese punto concreto la filosofía foucaultiana tiene importantes ventajas que hacen que merezca ser considerada con atención por quienes estudian la ciencia.

En resumen, lo que traté de mostrar fue que la filosofía foucaultiana sí es relevante en las discusiones actuales sobre la ciencia, pues nos propone una explicación no solamente interesante sino mejor que algunas de las existentes sobre uno de los problemas fundamentales de la filosofía de la ciencia, un problema que ha sido estudiado por algunas de las principales figuras de una de las tradiciones filosóficas de la ciencia más importantes y desarrolladas, pero con escaso éxito.

Lo anterior me remite al primer capítulo, esto es, a la situación actual de la filosofía.

En el primer capítulo no pretendí hacer el único, el definitivo, el verdadero diagnóstico de la situación actual de la filosofía sino solamente de cierta parte de esa situación, la que tiene que ver con la mundialización de la filosofía, es decir, con el hecho de que filósofos de distintas disciplinas, corrientes o tradiciones filosóficas han comenzado a dialogar entre sí; pero al mismo tiempo encontré una reacción contrarrevolucionaria en contra de ese diálogo; encontré una reacción tradicionalista, conservadora, internalista, en contra de las filosofías revolucionarias que han cuestionado las tradiciones filosóficas dominantes o en contra de las filosofías de otras tradiciones que pueden considerarse como un peligro para la tradición a la que pertenecen los contrarrevolucionarios y de la que obtiene sus beneficios.

Con la mundialización de la filosofía encontré una posibilidad no solo de salir de los cotos marcados por cada tradición filosófica, sino una manera de enriquecer la reflexión filosófica y de aumentar nuestras herramientas para enfrentar los problemas que nos plantea el presente, pues algunos problemas han sido más y mejor tratados por algunas de las tradiciones que por otras.

Un ejemplo de lo que digo es el problema que traté en este texto.

Mi trabajo pretendió ser un diálogo entre textos filosóficos foucaultianos de distintas épocas y de distinto estatuto teórico, entre ellos y los textos de intérpretes y críticos de distintas disciplinas, corrientes y nacionalidades, y entre todos ellos y algunos de los principales representantes de la filosofía de la ciencia anglosajona.

No estoy idealizando los poderes del diálogo; no creo que todo diálogo siempre conduce a un plácido entendimiento, pues un diálogo implica, a la vez, incomprensión y comprensión e implica, además de los “buenos argumentos”, otros factores “externos”, como son la persuasión y las relaciones de poder, por ejemplo. Estoy lejos de aceptar las formas blandas de la hermenéutica. Pero sí creo que, a pesar de todo, debemos intentar “dialogar” y no cerrar los oídos ante lo diferente y lo nuevo, no debemos

“criticar” sin conocer aquello que criticamos ni criticar sin esperar una respuesta, entablando un monólogo autocomplaciente.

Desafortunadamente eso es lo que he encontrado en general en los críticos de las filosofías foucaultiana, pospositivista y revolucionaria.

En efecto, mostré que las críticas contrarrevolucionarias se basan en la ignorancia y el desconocimiento de aquello que critican; que hacen uso de procedimientos no racionales; que están motivadas por “intereses” más que por cuestiones teóricas, etc.

Pero, a pesar de ella misma, la filosofía contrarrevolucionaria y las críticas que la caracterizan, nos enseñaron algo importante sobre la filosofía actual: la necesidad de una filosofía que escape a los absolutismos tanto de un lado como del otro: tanto racionalistas como irracionalistas, tanto revolucionarios como conservadores, etc. Y en eso, me parece, existe un acuerdo tácito en la filosofía contemporánea, pues cuando la filosofía revolucionaria critica a la tradicional o cuando la tradicional critica a la revolucionaria es por lo mismo: por ser, aparente o realmente, demasiado radical, por tener pretensiones absolutistas, que conducen a planteamientos no tanto irracionalistas sino, simplemente, poco razonables.

Y lo anterior, por último, nos muestra de nuevo la relevancia de la filosofía foucaultiana pues ella es, precisamente, una filosofía de las diferencias, que no es ni una filosofía tradicional ni metafísica (de la Identidad o de lo Mismo), pero tampoco es una filosofía presuntamente posmetafísica (de la Diferencia o de lo Otro), que no pretende estar más allá de todo ni se limita a constatar lo existente. La filosofía foucaultiana es, ante todo, un análisis de las diferencias y de los acontecimientos, de las relaciones y de las transformaciones específicas y concretas que han existido en el pasado y que existen en el presente.

La tarea de la filosofía foucaultiana en tanto que ontología histórica del presente es pensar en el presente en el que se sitúa; pero para entenderlo tiene salir de sí misma y estudiar la historia, pues la explicación de porqué el presente es como es no se encuentra únicamente en él mismo, en su estructura interna, sino también en su pasado. El objetivo de la filosofía foucaultiana es mostrar que el presente es diferente al pasado y que de ninguna manera lo que existe actualmente es universal, necesario o eterno, sino que puede ser cambiado, que podemos, entonces, cambiarlo y cambiarnos a nosotros mismos. Esto es, que las cosas pueden haber sido de otra manera, que son posibles otras maneras de ser en el presente y en el futuro.

La genuina pregunta filosófica acerca de por qué las cosas son como son, se transforma en la filosofía foucaultiana de la búsqueda de un principio último o de una condición incondicionada que haría posible y que explicaría todo, en la búsqueda de las condiciones de existencia históricas de las cosas, en la pregunta por las prácticas sociales y sus relaciones que determinan lo que somos, hacemos, decimos y pensamos, mejor dicho, a través de las cuales nos constituimos en lo que somos.

Aterrizando en nuestro problema: la ciencia es un fenómeno histórico, que no siempre ha existido y que probablemente no siempre existirá, pues para que exista son necesarias ciertas condiciones sociales e historias, que no se han dado ni se pueden dar en todo momento y lugar; la existencia de la ciencia implica determinadas relaciones con otras prácticas sociales; la ciencia, es verdad, es la mejor forma de conocimiento que conocemos pero no es de ningún modo la única posible; la ciencia goza de cierta autonomía pero no está flotando en el aire y cumple determinada función política en nuestras sociedades; función que debe ser analizada, cuestionada y, en su caso, transformada. No se trata de destruir la ciencia pero tampoco de aceptarla sin chistar, de forma irracional.

La filosofía foucaultiana se muestra finalmente como lo que es: como una filosofía crítica, pero una filosofía que no critica para destruir todo o que cree que ella misma está más allá de todo, sino una filosofía crítica que se sabe situada y que conoce sus limitaciones, pero que, incluso así, continua cuestionando...

Pero bueno, la promesa fue que estas conclusiones serían breves y creo que ya me estoy extendiendo demasiado (además tengo la fea sensación de una especie de eterno e inútil retorno a lo mismo y de que el lector está leyendo esto porque no ha leído ni piensa leer el resto).

Espero poder continuar con este proyecto en mi tesis de doctorado, el cual tendrá por objetivo estudiar la ontología histórica foucaultiana de las ciencias sociales.

En mi tesis de doctorado intentaré mostrar cómo funciona exactamente la explicación foucaultiana en un caso concreto: la emergencia de las ciencias humanas o sociales.

Por último, como acostumbro, terminaré con una *broma foucaultiana*.

En *Las palabras y las cosas* Foucault dice:

“Parece que ciertos afásicos no llegan a clasificar de manera coherente las madejas de lana multicolores que se les presenta sobre la superficie de una mesa; como si ese rectángulo uniforme no pudiera servir de espacio homogéneo y neutro donde las cosas vendrían a manifestar a la vez el orden continuo de sus identidades y de sus diferencias y el campo semántico de su denominación. Forman, en ese espacio uniforme donde normalmente las cosas se distribuyen y se nombran, una multiplicidad de pequeños dominios grumosos y fragmentarios donde las semejanzas sin nombre aglutinan las cosas en islotes discontinuos... Sin embargo, apenas esbozados, todos ese agrupamientos se deshacen, porque la playa de la identidad que los sostiene, por estrecha que sea, es aún muy extensa para no ser inestable; y al infinito, el enfermo asemeja y separa, amontona las similitudes diversas, arruina las más evidentes, dispersa las identidades, superpone los criterios más evidentes, dispersa las identidades, superpone criterios diferentes, se agita, recomienza, se inquieta y llega, finalmente, al borde de la angustia” (MC, p. 10, Tr., p. 4)¹.

Lo anterior parece una descripción casi exacta de mi forma de trabajo, de mi “procedimiento”², pero también lo parece del “mal de bibliotecas”³, pues el problema no solamente es leer, leer mucho sino qué hacer con lo que se ha leído.

El afásico, efectivamente, no puede ordenar las cosas, pues, no presupone un criterio, un conjunto de reglas, por medio de las cuales relacionar las cosas según sus diferencias y sus semejanzas; pues no existen diferencias y semejanzas, relaciones, de manera natural, sino que ellas solamente existen a través de un criterios que las constituye en tales.

El historiador que pone en cuestión y trata de evaluar los criterios tradicionales se encuentra en un problema semejante: sin criterios todo parece ser igualmente importante o nada parece serlo: todo resulta indiferente; así, o se lee todo (se trata de leer todo, mejor dicho) o no se lee nada. En efecto, ¿Cuándo, dónde, cómo detenerse?, ¿en qué momento decir: ya he leído bastante, esto ya no tiene relación con aquello, esto es otra cosa?

El caso de Bouvard y Pecuchet, los personajes de la novela de Flaubert del mismo nombre, parece ser este: leen todo, sin selección previa, relacionan las cosas más dispares, relacionan las mismas cosas una y otra vez en diferentes conjuntos, etc.

Lo anterior parecerá un simple problema personal, impropio de una tesis como esta, pero se trata, más bien, de algo que solamente ha sido posible en la modernidad, debido a cierta institución propia de nuestra cultura, pero de la cual quizá no hemos tomado completamente conciencia: la biblioteca.

Lo que nos dice Foucault es que la condición de existencia, aquello que ha permitido que exista, el ‘mal de biblioteca’ (o de “archivo”) ha sido, precisamente, esa institución gris⁴.

Antes el mal de bibliotecas era imposible (aunque quizá los alejandrinos, los primeros bibliotecarios, lo conocieron).

En efecto, ciertas prácticas y condiciones sociales e históricas permitieron el surgimiento de una nueva institución en la que el lenguaje asumió un nuevo modo de ser (como un ser histórico), y que permitió también una nueva relación con el lenguaje, el surgimiento de un nuevo imaginario⁵.

En “Un ‘fantastique’ de bibliothèque”, de 1964, Foucault dice que en el siglo XIX surgió un nuevo lugar para la imaginación: “este nuevo lugar de fantasmas no es más la noche, el sueño de la razón, el vacío incierto abierto al deseo: es, al contrario, la vigila, el celo erudito, la atención al acecho. En adelante un quimérico nace de la superficie blanca y negra de los signos impresos, del volumen cerrado y

¹ Lo que dice Foucault está basado en algunos trabajos del lingüista R. Jakobson.

² Vid., *supra*. “Introducción”.

³ Cf., *Genealogía del racismo*, pp. 18-19: “Todo esto permanece inerte, no avanza, se repite y no encuentra conexiones. En el fondo, no cesa de decir lo mismo, quizá incluso no dice nada. en dos palabras: no concluye”.

⁴ Ahora bien, ese espacio de la biblioteca, ¿sigue siendo el nuestro? Actualmente hablamos de “redes” y Foucault mismo dijo que la literatura contemporánea no es ya biblioteca sino una red. En efecto, en “Distance, aspect, origine” de 1963 Foucault dice que “la literatura... desaparece como biblioteca. Ella se constituye en red (*reseau*) -en una red donde ya no juegan ningún papel la verdad de la palabra ni la serie lineal de la historia, donde el único *a priori* es el lenguaje” (DyE, t I, p. 279).

¿Somos lectores o cibernautas?

⁵ Lo que dice Foucault a propósito de la novela de Flaubert *Las tentaciones de San Antonio* sería aplicable al trabajo del propio Foucault.

Se lee a menudo los libros de Foucault “como el protocolo de un sueño liberado. Aburrimiento de los primeros lectores (o auditores) ante este monótono desfile de grotescos” (DyE, t I, p. 294, Tr., p. 9). Pero “puede extrañar que tanta meticulosidad erudita deje tal impresión de fantasmagoría”, que se relacione lo que pertenece a la paciencia del saber con la vivacidad de la imaginación. A menos que Foucault haya hecho “la experiencia de un fantástico singular” (DyE, p. 297, Tr., p. 11).

polvoriento que se abre sobre un despliegue de palabras olvidadas; se despliega cuidadosamente en la biblioteca ensordecida, con sus columnas de libros, sus títulos alienados y sus anaqueles que cierran por todas partes, pero se abren, por otra parte, sobre mundos imposibles” (DyE, t I, p. 297, Tr., p.)⁶.

A partir del siglo XIX un libro no está destinada a replicar otros libros, sino que está destinado a testimoniar una relación nueva del lenguaje con él mismo y a poner de manifiesto la existencia de las bibliotecas y el modo de ser y el parentesco que adquieren ahí los libros “esas instituciones grises en donde los libros se acumulan y donde crece dulcemente la lenta, la cierta vegetación del saber”. Se escribe en relación a la ya escrito, a lo ya dicho: “lo importante (*en este hecho*) no es que señale el carácter tristemente histórico -juventud perdida, ausencia de frescura, invierno de las invenciones- por el cual nos gusta estigmatizar nuestra época alejandrina, sino que saca a la luz un hecho esencial de nuestra cultura: ... cada obra literaria pertenece al murmullo indefinido de lo escrito” (DyE, t I, p. 299, Tr., p. 14)

La biblioteca sitúa al lenguaje al interior de lo ya dicho: no es posible una palabra primera, no es posible hacer tabula rasa, pues antes de cualquier palabra que se pronuncia ya se está atravesado por un lenguaje comenzado desde siempre. No es posible escribir nada sin tomar en cuenta lo que se ha escrito. No es posible escribir sin una perspectiva histórica. La biblioteca condena al pensamiento a repetir lo que ya ha sido dicho, pero sin saberlo, de manera ingenua o inconsciente o lo condena también a comentar lo ya dicho, de manera melancólica e inútil: ¿qué decir que no haya sido ya dicho?⁸

En “Distance, aspect, origine” de 1963, Foucault dice que la literatura tiene sus “condiciones de posibilidad en la historia” y dice que hasta el siglo XIX la literatura “tenía su lugar altamente temporal en el espacio a la vez real y fantástico de la biblioteca; ahí, cada libro estaba hecho para retomar todos los otros, consumirlos, reducirlos al silencio y finalmente venir a inscribirse al lado de ellos” (DyE, t I, p. 278)⁹.

Pero no solamente la literatura está ligada y determinada por la existencia de las bibliotecas, sino que, de manera general, el saber también está ligado a los archivos.

En *Las palabras y las cosas* Foucault nos dice que una de las características del saber moderno es “la conservación más y más completa de lo escrito, la instauración de archivos, su clasificación, la reorganización de bibliotecas, el establecimiento de catálogos, de repertorios, de inventarios representan, a finales de la época clásica, más que una sensibilidad nueva hacia el tiempo, a su pasado, al espesor de su historia, una manera de introducir en el lenguaje ya depositado y en las huellas que ha dejado un orden que del mismo tipo que el que se establece entre los vivientes”. Y Foucault señala que “es en este tiempo clasificado, en este devenir cuadrículado y espacializado que los historiadores del S. XIX emprenderán escribir al fin una historia ‘verdadera’”.

Foucault dice igualmente que “conocemos la importancia metodológica que tomaron estos espacios y estas distribuciones ‘naturales’ para la clasificación a fines del siglo XVIII, de las palabras, de las lenguas, de las raíces, de los documentos, de los archivos, en suma, para constituir de todo un medio ambiente de la historia (en el sentido familiar del término) en el que el siglo XIX encontrará, de nuevo, siguiendo este cuadro puro de las cosas, la posibilidad renovada de hablar sobre las palabras” (MC, p. 144, PC, p. 132)¹⁰.

⁶ Foucault dice que el libro *Las tentaciones de San Antonio* de Flaubert es “el sueño de otros libros, de todos los libros, soñadores, soñados -retomados, fragmentados, desplazados, combinados, alejados, puestos a distancia por el sueño, pero también acercado por él hasta la satisfacción imaginaria y cintilante del deseo” (DyE, t I, p. 298, Tr., p. 13).

⁷ ¿No acaso cada libro foucaultiano es “un libro hecho de libros: la enciclopedia erudita de una cultura” (DyE, t I, p. 309, Tr., p. 30)?

⁸ “Lo ya dicho” (*déjà-dit*) es una noción propia de la historia de las ideas. Cf. *La arqueología del saber*, p. 36, Tr., p. 40 y p. 143, Tr., p. 184.

⁹ Foucault también dice en “Des autres espaces” que en una sociedad como la nuestra existen “las heterotopías del tiempo que se acumula al infinito, por ejemplo, los museos, las bibliotecas; museos y bibliotecas son las heterotopías en las cuales el tiempo no cesa de amontonar y a acostarse en el sueño de sí mismo, mientras que en el siglo XVII, hasta el fin del siglo XVII todavía, los museos y las bibliotecas eran la expresión de una elección individual. En cambio, la idea de acumular todo, la idea de constituir una especie de archivo general, la voluntad de encerrar en un lugar todos los tiempos, todas las épocas, todas las formas, todos los gustos, la idea de construir en un lugar todos los tiempos que esté él mismos fuera del tiempo, e inaccesible a su mordedura, el proyecto de organizar así una suerte de acumulación perpetua e indefinida del tiempo en un lugar que no se movería, bueno, todo eso pertenece a nuestra modernidad. El museo y la biblioteca son las heterotopías que son propias de la cultura occidental del siglo XIX” (DyE, t IV, p. 759).

¹⁰ En la época clásica, nos dice Foucault en *Las palabras y las cosas*, en la que conocer era transcribir en palabras lo que se veía, pero también clasificar y formar cuadros, fue necesaria la constitución de “espacios claros en los que las cosas se yuxtaponen: herbarios, colecciones, jardines; el lugar de esta historia es el rectángulo intemporal en el que los seres despojados de todo comentario, de todo lenguaje circundante, se presentan unas al lado de otras, con sus superficies visibles,

El saber moderno, según nos dice Foucault, encuentra entre sus condiciones de existencia al saber clásico que clasificó las cosas en cuadros ordenados y que constituyó (los archivos, las bibliotecas, los herbarios, etc.) los espacios a partir de los cuales es posible hacer una historia de las cosas.

Y que lo constituyó a las bibliotecas, a los museos, a los archivos, en general, tiene que ver con ciertas condiciones históricas y sociales que se dieron en la modernidad.

Ahora bien ¿cuáles son esas condiciones sociales e históricas?

En *Vigilar y castigar* Foucault dice que algo característico de la modernidad es la importancia que concede al documento: lo necesita y lo produce. Algo característico de la modernidad es la constitución de “archivos”.

Ya desde *La arqueología del saber*, de 1969, Foucault decía que “todo lo que se dice se registra por escrito, se acumula, se constituyen historiales y archivos” (AS, p. 85). Igualmente en “La vida de los hombres infames”, Foucault señala que “la importancia del documento no ha cesado de aumentar (disminuyendo en igual medida la autoridad del libro y de la tradición)” (VHI, p. 189).

Mucho antes, en “Le Mallarmé de J.-P. Richard” de 1962, Foucault dice que nosotros hemos tomado “el hábito” de servirnos “de los documentos” pues “el recurso al documento ha llegado a ser después de algunos años” no solo “familiar” sino incluso “una prescripción moral”¹¹.

Sin embargo, dice Foucault, “el modo de tratamiento exhaustivo del documento verbal y la consciencia del lenguaje estancado (*stagnant*) es para nuestra cultura un objeto nuevo”, ya que, hasta el siglo XIX no existía: “el siglo XIX ha inventado la conservación documental absoluta; ha creado con los ‘archivos’, y la ‘biblioteca’ un fondo de lenguaje estancado” (DyE, t I, pp. 427-428).

Ahora bien, ¿por qué existe ese “lenguaje estancado”, por qué existen los archivos, o las bibliotecas, y por qué esa importancia que se le concede al documento?

Foucault dice en *Vigilar y castigar* que la modernidad hace entrar todo, preferentemente a los individuos en “la red de la escritura”. En efecto, la nueva forma de poder va acompañada de un “sistema de registro intenso y de acumulación documental”. El “poder de la escritura” es “una pieza esencial en los engranajes de la disciplina” (VC, p. 191, Tr., p. 194); es un “sistema de registro permanente” que también un sistema de “vigilancia permanente, exhaustiva, omnipresente” (VC, p. 198, Tr., p. 200).

En la modernidad la consagración por escrito no es ya un procedimiento de heroización: “funciona como procedimiento de objetivación y de sometimiento”. La “vida cuidadosamente cotejada” corresponde a una “función política de la escritura” (VC, p. 194, Tr., p. 196) sitúa a los individuos en la red de la escritura “los introduce en todo un espesor de documentos que los capta y los inmoviliza” (VC, p. 191, Tr., p. 194).

Una de las condiciones del buen ejercicio del poder disciplinario son “los procedimientos de escritura que permiten integrar, pero sin que se pierdan, los datos individuales en unos sistemas acumulativos; hacer de modo que a partir de cualquier registro general, se pueda encontrar a un individuo y que, inversamente, cada dato del examen individual pueda repercutir en el cálculo de conjunto”¹². El aparato de la escritura permite, a la vez, “la constitución del individuo como objeto descriptible, analizable” y “la constitución de un sistema comparativo que permite la medida de fenómenos globales”¹³.

aproximadas de acuerdo con sus rasgos comunes y, con ello, virtualmente analizadas y portadoras de un solo nombre... el gabinete de la historia natural y el jardín, en la época clásica, suspenden el desfile circular del ‘especimen’ por la exposición en ‘cuadro de las cosas’. Lo que se ha deslizado entre estos teatros y este catálogo no es el deseo de saber, sino una nueva manera de anudar las cosas con la mirada y el discurso. una nueva manera de hacer la historia” (MC, p. 144, PC, p. 132).

¹¹ Foucault dice en *La arqueología del saber* que “la historia es cierta manera, para una sociedad, de dar estatuto y elaboración a una masa de documentos de la que no se separa”. Sin embargo, recordemos que en ese libro Foucault cuestiona a la historia tradicional y a la concepción del lenguaje como “documento” y propugna por una concepción del lenguaje como “monumento”. En efecto, nos dice, “la historia, en sus forma tradicional, se dedica a ‘memorizar’ los monumentos del pasado, a transformarlos en documentos” (*Op. cit.*, p. 10). En cambio, lo que busca la filosofía foucaultiana es transformar los documentos en monumentos, pues ella intenta hacer “la descripción intrínseca del monumento” (*Ibid.*, p. 11). El documento es el lenguaje considerado como representación: ya sea de la realidad o del querer de los individuos; por ello se le pregunta acerca de su verdad o de lo que quiere decir. Es decir, por medio de él se trata revivir el pasado.

¹² Por ejemplo, “los hospitales del siglo XVII han sido en particular grandes laboratorios para los métodos escriturarios y documentales” (VC, p. 192, Tr., p. 195).

¹³ Foucault dice que esas “pequeñas técnicas de notación, de registro, de constitución de expedientes, de disposición de columnas y en cuadros que son tan familiares... han permitido el desbloqueo epistemológico de las ciencias del individuo”, es decir, de las ciencias humanas” (VC, p. 192, Tr., p. 195). Aunque es obvio que el surgimiento de las ciencias humanas se debe a otros factores además de este.

Es verdad, dice Foucault, que desde la Edad Media existían métodos de documentación administrativa (recuérdese la Inquisición), pero una innovación de la escritura disciplinaria es “la puesta en correlación de estos elementos, al acumulación de documentos, y puesta en serie, la organización de campos comparativos que permiten clasificar, formar categorías, establecer medios, fijar normas” (VC, 192, Tr., p. 195)¹⁴.

La constitución de los archivos y la importancia del documento está ligada, por lo menos en parte, a una nueva forma de poder característica de la modernidad: un poder que se ejerce tanto sobre los individuos como sobre las poblaciones, que busca disciplinar los cuerpos y normalizar la vida y que requiere de un saber clasificador que le permita hacer eso.

Para dar cuenta de este fenómeno habría que hablar de la gubernamentalidad, pero en este momento, a punto de terminar esta tesis, me resulta imposible hacerlo (en mi tesis de doctorado espero hablar abundantemente sobre el tema).

La explicación foucaultiana, como en otros casos, es muy general y exige ser precisada; yo la he ampliado quizá de un modo indebido, pero creo que aun así debe quedar claro cuál es el “chiste” de lo que dice Foucault.

Los actuales eruditos, los amantes de los libros raros, de los libros que nadie ha leído o que han sido olvidados, que duermen ocultos en el polvo, en los rincones de las bibliotecas; los amantes de las citas exactas, de las referencias cruzadas, de las notas a pie de página, aquellos que se la pasan leyendo, citando textos, que al final no saben qué hacer con ese cúmulo de citas, que no saben ni pueden detenerse en su labor, que siempre piensan que hay que leer más, que cada día descubren una nueva referencia, etc.; en fin, la gente como yo, tiene sus condiciones de existencia en la modernidad¹⁵.

Recordemos el desafío foucaultiano: *¿pueden las prácticas y las condiciones sociales e históricas dar cuenta de la existencia del saber? ¿Puede lo “externo” dar cuenta de lo “interno”? ¿Puede lo “interno” existir sin lo “externo”? O también: ¿existe algo anterior, exterior e independiente a la filosofía?, ¿puede tener ella sus condiciones de existencia en lo no filosófico?*

Recordemos también que la filosofía foucaultiana es una ontología histórica del presente que trata de responder a las cuestiones actuales por medio de la historia.

Y lo anterior es un ejemplo de lo que dice y hace la filosofía foucaultiana: ella nos muestra que algo que parece un mero “problema personal”, como el “mal de biblioteca”, tiene sus condiciones de existencia en ciertas prácticas, instituciones y condiciones sociales e históricas. Ella nos muestra que esa “enfermedad” lejos de ser “natural”, es producida históricamente: podría no ser o ser de otra manera; en todo caso, no es universal, necesario ni eterna.

No nos imaginemos a los afásicos, a los copistas y a los eruditos tristes, pues, angustiados y todo, ríen: son felices, a su manera.

De cualquier manera, queda claro que no hemos salido del laberinto foucaultiano, sino que apenas hemos dado algunos pasos dentro de él.

Pero quizá alguien objete: de donde no se ha salido es de la biblioteca, ¿y acaso se ha llegado al extremo de confundir la realidad con lo que dicen los textos foucaultianos?, ¿el delirio es tan grande que ya no se sabe hacer otra cosa que citarlos interminablemente?

Es necesario dejar el discurso foucaultiano, dirá alguien, y enfrentarse a la verdadera realidad.

Es verdad: “*el discurso no es la vida*”, como dijo Foucault.

¹⁴ En *Vigilar y castigar*, por cierto, lejos de plantear una discontinuidad absoluta entre al “época clásica”, siglos XVII-XVIII, y la modernidad, a partir del siglo XIX, como parecía plantear en *Las palabras y las cosas* y más bien lo que plantea es una continuidad. En efecto, las disciplinas encuentran entre sus condiciones de existencia al saber clásico, clasificatorio, metódico y sistemático.

¹⁵ La modernidad ha hecho existir a proyectos más locos que el mío. Como dice Foucault, en *Las palabras y las cosas*, el hecho de que el lenguaje tiene un ser histórico y disperso ha hecho nacer la empresa, un poco loca, de “encerrar todo discurso posible, en el frágil espesor de la palabra, en esta minúscula y material línea negra trazada por la tinta sobre el papel” (PC, p. 297) o el proyecto, seguramente una quimera, de “una transformación sin residuo, de una absorción integral de todos los discursos en una palabra, de todos los libros en una sola página, de todo el mundo en una solo libro” (PC, p. 297).

El propio Foucault, si creemos en lo que dice Guibert en su libro *Al amigo que no me salvó la vida*, estuvo durante un tiempo “paralizado por el sueño de un libro infinito, que plantearía todas las cuestiones posibles y que nada podría concluir, nada interrumpir salvo la muerte o el agotamiento, el libro más vigoroso y frágil del mundo, un tesoro en progresión sujetado por una mano que lo acerca y lo aleja del abismo cada vez que aparece el mínimo abatimiento, una Biblia condenada al infierno” (*Op. cit.*, p. 35).

BIBLIOGRAFÍA

a) Abreviaturas utilizadas para los libros foucaultianos (escritos por Foucault).

- EMP *Enfermedad mental y personalidad*, Edit. Paidós, México, 1987.
- RD *Raison et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Edit. Plon, París, 1961.
- HF *Histoire de la folie à l'âge classique*, Edit. Gallimard, París, 1972 (HL: *Historia de la locura en la época clásica*, Edit. FCE, México, 1990).
- NC *La naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Edit. PUF, París, 1963 (*El nacimiento de la clínica. Arqueología de la mirada médica*, Edit. Siglo XXI, México, 1987).
- RR *Raymond Roussel*, Edit. Siglo XXI, México, 1992.
- NMF *Nietzsche, Marx y Freud*, Edit. Anagrama, Barcelona, 1972.
- MC *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Edit. Gallimard, París, 1966 (PC: *Las palabras y las cosas, Arqueología de las ciencias humanas*, Edit. Siglo XXI, México, 1986).
- PA *El pensamiento de afuera*, Edit. Pre-Textos, Valencia, 1988.
- AS *L'archéologie du savoir*, Edit. Gallimard, París, 1976 (*La arqueología del saber*, Edit. Siglo XXI, México, 1987).
- Th Ph *Theatrum Philosophicum*, Edit. Anagrama, Barcelona, 1972.
- OD *L'ordre du discours*, Ed. Gallimard, París, 1971 (*El orden del discurso*, Edit. Tusquets, Madrid, 1973).
- NH "La naturaleza humana: Justicia vs. Poder", diálogo con Chomsky, (en) *La filosofía y los problemas actuales*, Edit. Fundamentos Madrid.
- PR "Presentation" (en) *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère. Un cas de parricide au XIXe siècle*, Edit. Gallimard-Julliard. París, 1973 (*Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano. un caso de parricidio en el siglo XIX*, Edit. Tusquets, Madrid, 1987).
- VFJ *La verdad y las formas jurídicas*, Edit. Gedisa, México, 1984.
- SP *Surveiller et punir. La naissance de la prison*, Edit. Gallimard, París, 1975 (VC: *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Edit. Siglo XXI, México, 1988).
- GR *Genealogía del racismo*, Edit. La piqueta, Madrid, 1992.
- VS *La volonté du savoir. Histoire de la sexualité I*, Edit. Gallimard, París, 1976 (*La voluntad del saber. Historia de la sexualidad I*, Edit. Siglo XXI, México, 1987).
- UP *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, Edit. Gallimard, París, 1984 (*El uso de los placeres. Historia de la sexualidad II*, Edit. Siglo XXI, México, 1986).
- SS *Le souci de soi. Histoire de la sexualité III*, Edit. Gallimard, París, 1984 (IS: *La inquietud de sí. Historia de la sexualidad III*, Edit. Siglo XXI, México, 1986¹).
- MP *Microfísica del poder*, Edit. La piqueta Madrid, 1979.
- DP *El discurso del poder*, Edit. Folios, México, 1984.
- DSP *Un diálogo sobre el poder*, Edit. Alianza, Madrid, 1988.
- VyS *Verdad y Saber*, Edit. La piqueta, Madrid, 1989.
- VHI *La vida de los hombres infames*, Edit. La piqueta, Madrid, 1990.
- TY *Tecnologías del yo*, Edit. Paidós, Barcelona, 1990.
- SyP "The Subject and Power" (en) Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Edit. The University of Chicago, 1982.
- DyE *Dits et écrits*, 4v., Edit. NRF- Gallimard, París, 1994².

b) Otros escritos foucaultianos (traducciones).

- "La biblioteca fantástica" (en) Flaubert, G., *Las tentaciones de San Antonio*, Edit. Ciruela, Barcelona.
- "Distancia, aspecto y origen" (en) *Teoría de conjunto*, Edit. Seix Barral, Madrid, 1971.
- "La superfábula" (en) *Verne, revolucionario subterráneo*, Edit. Paidós, Madrid, 1972.
- "Primera entrevista" (en) Bellour, R., *El libro de los otros, op. cit.*
- "Carta a Magritte" (en) Foucault, M. 1968a, *op.cit.*

¹ Algunos ensayos publicados como libros son (en) J. P. Brisset, *La grammaire logique suivie de la Science de Dieu, précède de 7 propos sur le 7e ange*, Edit. Claude Tchou, París, 1970; *Le desir est partout. Fromanger*, Edit. Galerie Jeanne Bucher, París, 1975.

² Otras compilaciones de textos foucaultianos son *Resumés des cours au Collège de France*, Edit. Julliard, París, 1989; *The Foucault reader*, Edit. Pantheon Books, Nueva York, 1984; *Language Counter/Memory, Practice: Selected Enssays*, Edit. Cornell University, Ithaca, 1977 y *Politics, philosophy, culture*, Routledge, Nueva York-Londres, 1988.

- "Le homme, est-il mort: Un entreteín avec Michel Foucault" (en) Corradi, E. *Filosofía della morte...*, *op.cit.*
- "Of other spaces", *Telos*, No. 16, primavera, 1986.
- "Segunda entrevista" (en) Bellour, R., *El libro...*, *op.cit.*
- "Conversación con Michel Foucault" (en) Caruso, P., *Conversaciones con...*, Edit. Anagrama, Barcelona, 1969.
- Esto no es una pipa*, Edit. Anagrama, Barcelona, 1981.
- "Carta de Michel Foucault a Jaques Proust", (en) *Análisis de Michel Foucault*, *op.cit.*
- "¿Qué es un autor?", *Dialéctica*, No 16, diciembre, 1984.
- "Memoria redactada para la candidatura al Collège de Francia" (en) Eribon, D., *Foucault*, *op. cit.*
- "Presentación (a) *Yo, Pierre Rivière...*, Edit. Tusquets, Madrid, 1976.
- "El poder y la norma", (en) *Discurso, poder, sujeto*, *op.cit.*
- "La casa de la locura" (en) Basaglia, *Los crímenes de la paz*, Edit. Siglo XXI, México, 1978.
- Redes de Poder*, Edit. Almagesto, Bs. As., 1972.
- "Preface"(a) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*", Edit. Viking, Nueva York, 1977.
- "El ojo del poder" (en) Bentham, J., *El panóptico*, Edit. Premia, México, 1989.
- "El asilo ilimitado", (en) Castel, R., *El orden psiquiátrico*, Edit. La piqueta, Madrid, 1980.
- "El verdadero sexo" (en) *Herculine Barbin llamada Alexina B.*, Edit. Revolución, Madrid, 1985.
- "Lo que digo y lo que dicen que digo", *El viejo topo*, No. 29, febrero, 1978.
- "La gubernamentalidad" (en) *Espacios de poder*, Edit. La piqueta, Madrid, 1981.
- "Sexualidad y soledad", (en) *Foucault y la ética*, *op.cit.*
- "De la amistad como modo de la vida", *Del otro lado*.
- "Is really important to think?", *Philosophy and Social Critique*, No. 9, primavera 1982.
- "Opción sexual, actos sexuales" (en) Steiner, G., *Homosexualidad: Literatura y política*, Edit. Alianza, Madrid, 1985.
- "El sujeto y el poder" (en) Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault: más allá...*, *op.cit.*
- "La escritura de si" (en) Abraham. T., *Los senderos...*, *op.cit.*
- "An exchange with Michel Foucault", *The New York Review of Books*, 16 de diciembre, 1983.
- "Estructuralismo y post-estructuralismo", *Nematihau. Revista de psicología y Ciencias Sociales*, ENEP-Zaragoza, enero, 1990.
- "The ethics care for the self as Practice of freedom" (en) *The final Foucault*, *op.cit.*

c) Números especiales de revistas dedicados a la filosofía foucaultiana.

- "À propos d' une livre de Michel Foucault", *Critique*, No. 343, 1975.
- "Michel Foucault", *Le Monde*, 21 de febrero, 1975.
- "Dossier Michel Foucault", *Le Magazine Littéraire*, No. 101, junio, 1984.
- "Dossier Michel Foucault", *Le Magazine Littéraire*, No. 207, mayo, 1984.
- "Michel Foucault du monde entier", *Critique*, No 471-472, agosto-septiembre, 1986.
- "Foucault", *Le Débat*, No. 41, septiembre-noviembre, 1986.
- "Foucault", *Revue Internationale de philosophie*, No. 173, 1990.

d) Libros que incluyen diversos artículos sobre la filosofía foucaultiana.

- Análisis de Michel Foucault*, Edit. Tiempo contemporáneo, Buenos Aires, 1970.
- La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, Edit. Anagrama, Barcelona, 1982.
- Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Universidad de Santiago Compostela, 1987.
- Foucault*, Edit. Nueva Visión, Buenos Aires, 1988.
- Foucault y la ética*, Edit. Biblos, Buenos Aires, 1988.
- Feminism and Foucault., Reflections on Resistance*, Edit. Northeastern University, Boston, 1988.
- The final Foucault*, Edit. MIT, Cambridge, 1988.
- Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Edit. Amherst University of Massachusetts, 1988.
- Foucault filósofo*, Edit. Gedisa, Barcelona, 1990.
- After Foucault. Humanistic knowledge, Postmodern Challenges*, Edit. Rutgers University, New Jersey, 1991.
- Lire l'oeuvre. Foucault*, Edit. Jerome Millon, Grenoble, 1992.
- Disparen sobre Foucault*, Edit. El cielo por asalto, Bs. As., 1993.
- Rewriting the history of madness. Studies in Foucault's Histoire de la folie*, Edit. Routledge, Londres, 1992.
- The Cambridge Companion to Foucault*, Edit. Cambridge University, 1994.

e) Bibliografía general sobre la filosofía foucaultiana ³.

ABRAHAM, T.,

Pensadores bajos. Sartre, Foucault, Deleuze, Edit. Catálogos Buenos Aires, 1987.

"Prólogo" (a) *Foucault y la ética*, Edit. Biblos, Buenos Aires, 1988.

Los senderos de Foucault, Edit. Nueva Visión, Buenos Aires, 1989.

"Prólogo" (a) GR, *op. cit.*

AGUIRRE ROJAS, C. A.,

"Michel Foucault en el espejo de Clío", *La Jornada Semanal*, 1994.

ALMIRA, J.,

"La reconnaissance d'un écrivain", *Le Débat*, No. 41, septiembre-noviembre, 1986.

ALLIEZ, E.,

De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine, Edit. J. Vrin, París, 1995.

ALIO, J.,

"Les derniers paroles du philosophe", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, No. 61, marzo, 1986.

ALTHUSSER, L.,

Para leer el Capital, Edit. Siglo XXI, México, 1989.

L'Avenir dure longtemps. Les Faits. Autobiographies, Edit. Stock/IMEC, París, 1995.

ALVAREZ-URIA, F., y J. VARELA,

"Marginados" (en) *Discurso, poder, sujeto*, *op. cit.*

"Introducción" (a) SyV, *op. cit.*

AMIOT, M.,

"El relativismo culturalista de Michel Foucault" (en) *Análisis de Michel Foucault*, *op. cit.*

ARAC, J.,

"Introduction" (a) *After Foucault*, *op. cit.*

ARON, J. P.,

Los modernos, Edit. FCE, México, 1984.

ARON, O.,

"Foucault vivant", *Le Nouvel Observateur*, No. 1067, 19-25 de abril, 1985.

AUZIAS, J. M.,

"Foucault Les gisants et les pleureses", *Revue Internationale de philosophie*, No 173, 1990.

BALAN, B., G., DULAC, J. P. PONYHNS, J. PROUST, J. STEFANINI Y E. VERLEY,

"Conversación sobre Foucault" (en) *Análisis de Michel Foucault*, *op. cit.*

BALIBAR, E.,

"Foucault y Marx. La postura del nominalismo" (en) *Foucault filósofo*, *op. cit.*, pp. 48-66.

BARREJO-BARRERA. J.C.,

"Ni en Grecia ni en Roma: Michel Foucault y la antigüedad clásica" (en) *Discurso, poder, sujeto*, *op. cit.*

BARTHES, R.,

"Por ambas partes" (en) *Ensayos críticos*, Edit. Seix Barral, Barcelona, 1967.

"Entrevista" (en) *La teoría*, Edit. Anagrama, Barcelona, 1972.

"Lección inaugural" (en) *El placer del texto*, Edit. Siglo XXI, México, 1986.

BARRET-KRIEGEL, B.,

"De l'Etat de police à l'Etat de Droit", *Le Monde*, 13 de octubre, 1984.

BATERRSHILL, CH D.,

"Reseña" de *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics...*, *Philosophy of the Social Sciences*, V.16, No. 3, septiembre, 1986

BAUDRILLARD, J.,

Olvidar a Foucault, Edit. Pre-Textos, Valencia, 1978.

Cool Memories, Edit. Anagrama, Barcelona, 1989.

La transparencia del mal, Edit. Anagrama, Barcelona, 1991.

BAULBUS, I. D.,

"Disciplining Women: Michel Foucault and the Power of Feminist Discourse" (en) *After Foucault*, *op. cit.*

³ Algunos autores aparecen tanto en este apartado como en el siguiente ("Escritos varios sobre filosofía y filosofía de la ciencia"), pero con diferentes libros, por supuesto.

- BELTRÁN LÓPEZ, C.,**
"Foucault y Hacking. Una comparación historiográfica", inédito, 1997.
- BELL, D.,**
Las contradicciones culturales del capitalismo, Edit. Alianza, México, 1989.
- BELLOUR, R.,**
"L'homme, Les Mots.", *Le Magazine Littéraire*. No. 101, junio, 19775.
"Une rêverie morale", *Le Magazine Littéraire*. No 207, mayo, 1984.
"Sobre la ficción" (en) *Foucault filósofo, op.cit.*
- BENOIST, J. M.,**
La révolution structurale, Edit. Grasset, Paris, 1976.
- BERMAN, M.,**
Todo lo sólido se desvanece en el aire, Edit. Siglo XXI, México, 1990.
- BERNAHUER, J.,**
"Más allá de la vida y la muerte. Foucault y la ética después de Auschwitz" (en) *Foucault filósofo, op. cit.*
Michel Foucault's Force of Flight: Towards an Ethics for Thought, Edit. Atlantics Highlands, Nueva Jersey, 1990.
- BERTHERAT, Y.,**
"La pensée folle", *Esprit*, mayo, 1970.
- BLANCHOT, M.,**
"El olvido y la sin razón" (en) *El diálogo inconcluso*, Edit. Monte Avila, Caracas, 1972.
Michel Foucault tal como lo imagino, Edit. Pre-Textos, Valencia, 1988.
- BLANQUART, P.,**
"Un discours sans sujet" (en) *L'athéisme dans la philosophie contemporaine*, Edit. Desclée, Paris, 1970.
- BLOOM, H.,**
"Pragmática y literatura", entrevista con Nora Catelli, *La jornada semanal*, 1994
- BODEI, R.,**
"Foucault: la mirada del poder" (en) *La cultura del 900*, v.3, Edit. Siglo XXI, México, 1985.
"Foucault: pouvoir, politique et maîtrise de soi", *Critique*. No 471, agosto-septiembre, 1986.
- BOLÍVAR BOTIA, A.,**
El estructuralismo: de Lévi-Strauss a Derrida, Edit. Cincel, Madrid, 1989.
- BORIN DES ROZIERES, E.,**
"Une rencontre à Varsovie", *Le Débat*, No. 41 septiembre-noviembre, 1986.
- BOVE, A. P.,**
"The rationality of Disciplines: The Abstract understanding of Stephen Toulmin" (en) *After Foucault, op. cit.*
- BOYNE, R.,**
Foucault and Derrida. The other side of the reason, Edit. Unwin Hyman, Gran Bretaña, 1990.
- BOUCHINDHOMME, C.,**
"Foucault, la moral y la crítica" (en) *Foucault filósofo, op. cit.*
- BOUCHER, P.,**
"Le Penseur citoyen", *Le Monde*, 27 de junio, 1984.
- BOUNDON, P.,**
L'Idéologie. L'origine des idées reçues, Edit. Fayar, Paris, 1986.
- BOURDIEU, P.,**
"Le plaisir de savoir", *Le Monde*, 27 de junio, 1984.
Les règles de l'art. Gènesis et structure de champ littéraire, Edit. Seuil, Paris, 1992.
- BOUVERESSE.,**
El filósofo entre autófogos, Edit. FCE, México, 1990.
Cynisme et raison, Edit. Minuit, Paris, 1991.
- BROEKMAN, J. M.,**
El estructuralismo, Edit. Herder, Madrid, 1979.
- BULNES, J. M.,**
"Leyendo a Foucault" (en) *La Herencia de Foucault, op. cit.*
- BURGELIN, P.,**
"La arqueología del saber" (en) *Análisis de Michel Foucault, op. cit.*
- BUTLER, J.,**
"Foucault and the paradox of body inscriptions", *The Journal of Philosophy*. No. 11, noviembre, 1989.

CACCIARI, M.,

"Poder, teoría y deseo", *El viejo topo*. No. 29 de febrero, 1979.

CANGUILHEM, G.,

"¿Muerte del hombre o agotamiento del cogito?" (en) *Análisis de Michel Foucault*, *op.cit.*

"Sur l'Historie de la folie en tant qu' événement", *Le Débat*. No. 41, septiembre-noviembre, 1986.

"Presentación" (a) *Foucault Filósofo*, *op. cit.*

Informe para la autorización de la impresión de tesis de doctorado de Foucault (en) D. Eribon, *Michel Foucault*, *op. cit.*

CASALNOVAS ROMEU, P.,

"Notas sobre pragmática y metapragmática en el lenguaje literario de Michel Foucault" (en) *Discurso, poder, sujeto*, *op.cit.*

CASTEL, R.,

"Les mesaventures de la pratique" *Le Débat*. No. 41, septiembre-noviembre, 1986.

CIXOUS, H.,

"Cela n'a pas de nom, ce qui se passait", *Le Débat*. No. 41, septiembre-noviembre, 1986.

CLARCK, M.,

Michel Foucault, and annotated Bibliography. Tool Kit a New Age, Edit. Garland, Nueva York-Londres, 1983.

CLAVEL, M.,

"La fin du pur philosophe", *Le Nouvel Observateur*. 3 de abril, 1978.

CEBALLOS, H.,

Foucault y poder, Edit. Premia, México, 1985.

COMAY, R.,

"Escaving the repressive hypotesis: aporys of liberation in Foucault", *Telos*, verano, 1987.

COLOMBEL, J.,

"Contrepoints poétiques", *Critique*. No 471, septiembre- noviembre, 1986.

CORRADI, E.,

Filosofía della morte dell'oumo. Saggio sul penseiro di Michel Foucault, Edit. Vita e Pensiero, Milán, 1977.

CORVEZ, M.,

El estructuralismo, Edit. Amorrortu, Buenos Aires, 1972.

COTESTA, V.,

"De la arqueología del saber a la genealogía del saber" (en) *Disparen sobre Foucault*, *op. cit.*

COURTINE, J. J.,

"Entre la vie et la mort" (en) *Lire l'oeuvre*, *op. cit.*

COUTINNO, C. N.,

El estructuralismo y la miseria de la razón, Edit. Era, México, 1973.

COUZENS HOY, D.,

"Introducción" (a) *Foucault*, *op. cit.*

"Foucault: Modern or Postmodern?" (en) *After Foucault*, *op. cit.*

CRIMPT, D.,

"Sobre las ruinas del museo" (en) *La posmodernidad*, Edit. Kairos, Barcelona, 1985.

CHÂTELET, F.,

"Les nouveaux prophètes", *Le Nouvel Observateur*. 31 de agosto, 1966.

"Sartre en question", *Le Nouvel Observateur*. 2 de noviembre, 1966.

"Le fantome du cibernanthrope", *Le Nouvel Observateur*. 24 de abril, 1968.

Histoire des idées politiques, Edit. PUF, Paris, 1982.

CHARTIER, R.,

"Les chemins de l'Histoire", *Le Nouvel Observateur*. 29 de junio, 1984.

DAGOGNET, F.,

"Arquéologie ou histoire de la médecine?", *Critique*. mayo, 1965.

DAIX, P.,

Claves del estructuralismo, Edit. Calden, Buenos Aires, 1969.

DARAKI, M.,

"Michel Foucault's journey to Grece", *Telos*, verano, 1979.

DAVID-MÉNARD, M.,

"Le laboratoire de l'ouvre" (en) *Lire l'ouvre*, *op. cit.*

DAVIDSON, A. I.,

"Arqueología, genealogía, ética" (en) *Foucault*, *op. cit.*

DE CERTEAU, M.,

"Le rire de Michel Foucault"; *Le Débat*, No 41, septiembre-noviembre, 1986.

"Le noir soleil du langage: Michel Foucault" (en) *Histoire et psychoanalyse entre science et fiction*, Edit. Gallimard, París, 1987.

DELACAMPAGNE, M.,

"Michel Foucault. La position du politique", *Le Monde*, 13 de octubre, 1984.

DANIEL, J.,

"La passion de Michel Foucault", *Le Nouvel Observateur*, 29 de junio, 1984.

DEAN, M.,

Critical and effective histories. Foucault's methods and historical sociology, Edit. Routledge, Londres, 1994.

DEFERT, D.,

"Chronologie" (en) *Dits et écrits*, v I, *op. cit.*

DELEUZE, G.,

"L'homme, une existence douteuse", *Le Nouvel Observateur*, 1 de junio, 1966.

"¿En qué se reconoce el estructuralismo?" (en) *Historia de la filosofía*, Edit. Espasa-Calpe, Madrid, 1983.

Lógica del sentido, Edit. Paidós, Barcelona, 1974.

Diálogos, Edit. Pre-textos, Valencia, 1980.

El anti-edipo. Esquizofrenia Capitalismo, Edit. Paidós, México, 1985.

Diferencia y Repetición, Edit. Júcar, Madrid, 1988.

Mil Mesetas, Edit. Pre-textos, Valencia, 1988.

Pericles y Verdi, Edit. Minuit, París, 1989.

"¿Qué es un dispositivo?" (en) *Foucault Filósofo*, *op. cit.*

Pourparles, Edit. Minuit, París, 1991.

Qu'est que-la philosophie?, Edit. Minuit, París, 1992 (tr. esp. Edit. Anagrama).

DELIVOYATSI, S.,

"Le pouvoir de la différence?", *Revue Internationale de Philosophie*, No. 173, 1990.

DELOOS, T.,

"Après, Foucault: parler, dire, penser", *Les études philosophiques*, No. 4, 1986.

DE MAN, P.,

La resistencia de la teoría, Edit. Visor, Madrid, 1989.

Alegorías de la lectura, Edit. Lumen, Madrid, 1990.

DERRIDA, J.,

"Cogito e historia de la locura" (en) *La escritura y la diferencia*, Edit. Anthropos, Barcelona, 1989.

"La palabra soplada" (en) *La escritura y la diferencia*, *op. cit.*

"Los fines del hombre" (en) *Márgenes de la filosofía*, Edit. Cátedra, Madrid, 1989.

DESCAMPS, CH.,

Les idées philosophiques contemporaines en France (1960-1986), Edit. Burdos, París, 1986.

DESCOMBES, V.,

Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978), Edit. Cátedra, Madrid, 1982.

"Le moment français de Nietzsche" (en) *Pourquoi nous ne sommes pas nietzchéens*, Edit. Grasset, París, 1990.

DEWS, P.,

"Power and subjectivity in Foucault", *New Left Review*, marzo-abril, 1984 (Tr. (en) *Disparen sobre Foucault*, *op. cit.*

DIAMOND, L.,

"Introducción" (a) *Feminism and Foucault...*, *op.cit.*

DÍAZ, E.,

Michel Foucault: los modos de subjetivación, Edit. Almagesto, Bs. AS., 1993.

DONZELOT, J.,

"Les mesaventures de la théorie", *Le Débat*, No 41, septiembre-noviembre, 1986.

DOMENACH, J. M.,

"Le Système et la personne", *Esprit*, Mayo, 1970.

DOSSE, F.,

Le structuralisme, 2v., Edit. Grasset, París, 1991.

DONNELTY, M.,

"Reseña" de Power-Knowledge, *Le Magazine Littéraire*, No. 207, mayo, 1984.

DREYFUS, H. y P. RABINOW, W.,

Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics, 2da. edición, Edit. The University Chicago, 1982.

Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica, Edit. UNAM, México, 1988.

"¿Qué es la madurez" (en) *Foucault, op. cit.*

DREYFUS, H.,

"Sobre el ordenamiento de las cosas. El ser y el poder en Heidegger y Foucault" (en) *Foucault Filósofo, op. cit.*

"Foucault et la psychothérapie", *Revue Internationale de philosophie*. No. 173, 1990.

DRUFRENNE, M.,

"La philosophie du néo-positivisme", *Esprit*, mayo, 1970.

DUMÉZIL, G.,

"Un homme heureux", *Le Nouvel Observateur*, junio, 1984.

Entretiens avec Didier Eribon, Edit. Gallimard, París, 1987.

DURING, S.,

Foucault and Literature. Toward a Genealogy of Writing, Edit. Routledge, Londres-Nueva York, 1992.

ECO, H.,

La estructura ausente. Introducción a la semiótica Edit. Lumen, Barcelona, 1987.

La estrategia de la ilusión, Edit. Lumen, Barcelona, 1989.

EGLETON, T.,

La crítica literaria, Edit. FCE, México, 1989.

ELSTER, T.,

Uvas amargas. Estudios sobre la subversión de la racionalidad, Edit. Península, Barcelona, 1991.

ERIBON, D.,

"Foucault vivant" y "La bonne Histoire du docteur Merquior", *Le Nouvel Observateur*, 29 de agosto, 1986.

Michel Foucault, Edit. Anagrama, Barcelona, 1990.

Michel Foucault y sus contemporáneos, Edit. Nueva Visión, Bs. AS., 1995.

ESPINOSA RAFFUL, E.,

El método genealógico de Michel Foucault, Edit. UNAM, México, 1987.

EWALD, F.,

"Anatomie et corps politique", *Critique*, No. 342, 1975.

"Foucault, une pensée sans aveu", *Le Magazine Littéraire*, No. 127-128, septiembre-octubre, 1977.

"La fin d'un monde", *Le Magazine Littéraire*, No. 207, mayo, 1984.

"Droit: systèmes et stratégies", *Le Débat* No 41, septiembre-noviembre, 1986.

"Une expérience foucauldienne: les principes généraux du droit", *Critique*, No. 471 agosto-septiembre, 1986.

"Un poder sin afuera" (en) *Foucault filósofo, op. cit.*

L'état providence, Edit. Grasset, París, 1991.

"Michel Foucault et la norme" (en) *Lire l'oeuvre, op. cit.*

FANO, M.,

"Author de la musique", *Le Débat*, No 41, septiembre-noviembre, 1986.

FARGE, A.,

"Face à l'histoire", *Le Magazine Littéraire*, No. 207, mayo, 1984.

"Travailler avec Michel Foucault", *Le Débat*, No 41 septiembre-noviembre, 1986.

"Foucault et les historiens", *L'histoire*, No. 154, abril, 1992.

"Un récit violent" (en) *Lire l'oeuvre, op. cit.*

FERNÁNDEZ MARTORELL, C.,

Lenguaje, discurso, escritura, Edit. Montesinos, Madrid, 1994.

FERRARIS, M.,

"Envejecimiento de la 'Escuela de la sospecha'" (en) *El pensamiento débil*, Edit. Cátedra, Madrid, 1983.

FERRY, L., y A. RENAUT,

La pensée du 68, Edit. Gallimard, París, 1985.

El fundamento Universal de los derechos humanos", (en) *El mestizaje cultural*, Edit. Júcar, Salamanca, 1991.

FERRY, L.,

"Foucault. L'inconscient du savoir", *L'Express*, 13 de julio, 1984.

"La cuestión del sujeto en el pensamiento contemporáneo" (en) *El sujeto europeo*, Edit. Pablo Iglesias, Madrid, 1990.

FINKELKRAUT, A.,

La derrota del pensamiento, Ed. Anagrama, Barcelona, 1988.

FLYNN, T. R.,

"Truth and subjectivation in the latter Foucault", *The Journal of Philosophy*, No. 10, octubre, 1985.

"Foucault as parrhesiat", (en) *The final Foucault, op. cit.*

"Foucault's mapping of history" (en) *The Cambridge companion to Foucault*, *op. cit.*

FRANK, M.,

"Sobre el concepto de discurso en Foucault" (en) *Foucault filósofo*, *op. cit.*

GABILONDO, A.,

El discurso en acción. Foucault y la ontología del presente, Edit. Anthropos, Barcelona, 1990.

GARCÍA CANAL, M.,

El loco, el guerrero, el artista. Fabulaciones sobre la obra de Michel Foucault, Edit. Plaza y Valdés, México, 1990.

"La visión del hombre en Foucault", (en) *Seminario. La posmodernidad*, Edit. UAM-Xochimilco, México, 1991.

GARCÍA DEL POZO, R.,

Michel Foucault, una arqueología del humanismo, Universidad de Sevilla, 1988.

GANDAL, K.,

Michel Foucault. Intellectual work and politic", *Telos*, verano, 1986.

GARAUDY, R.,

"El estructuralismo y la muerte del hombre", (en) *Marxismo y estructuralismo*, Edit. Martínez Roca, Barcelona, 1969.

GAUSSEN, F.,

"Michel Foucault: les plaisirs et la morale", *Le Monde*, 22 de junio, 1984.

GIARD, L.,

"Une dette" (en) *Lire l'oeuvre*, *op. cit.*

GUIDENS, A.,

"El estructuralismo, el posestructuralismo y la producción de la cultura" (en) *La teoría social hoy*, Edit. CNCA-Alianza, México, 1990.

GIMÉNEZ, G.,

"Foucault: poder y discurso", (en) *La herencia de Foucault*, *op. cit.*

GORDON, CH.,

"Reseña" de *Madness and civilization*, *Le Magazine Littéraire*, No. 207, mayo, 1984.

"Foucault en Anglaterra", *Critique*, No 471, agosto-septiembre, 1986.

GLUSKMAN, A.,

El nihilismo de Michel Foucault" (en) *Foucault filósofo*, *op. cit.*

GRUBER, D. F.,

"Foucault's critique of the liberal individual", *The Journal of Philosophy*, No. 11, noviembre, 1989.

GUEDEZ, A.,

Lo racional y lo racional. Introducción al pensamiento de Michel Foucault, Edit. Paidós, Buenos Aires, 1975.

GUILBERT, H.,

El amigo que no me salvó la vida, Edit. Tusquets, Barcelona, 1987.

GUTTING, G.,

Michel Foucault's Archeology of scientific reason. Edit. Cambridge University, 1989.

"Foucault and the history of madness" (en) *The Cambridge companion to Foucault*, *op. cit.*

HABERMAS, J.,

Perfiles Filosófico-políticos, Edit. Península, Madrid, 1981.

El discurso filosófico de la Modernidad, Edit. Taurus, Madrid, 1989.

El Pensamiento postmetafísico, Edit. Taurus, México, 1990.

HACKING, I.,

Why does Language Matter to Philosophy?, Edit. Cambridge University, London, 1975.

"Reseña" de *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, *The Journal of Philosophy*, No. 5, mayo, 1985.

"La arqueología de Foucault" (en) *Foucault*, *op. cit.*

HAROUTONIAN, H. D.,

"Foucault, Genealogy, History. The pursuit of Otherness" (en) *After Foucault*, *op. cit.*

"La arqueología de Michel Foucault" (en) *Foucault*, *op. cit.*

HEWITT, M.,

"Bio-politics and social policy: Foucault's account of welfare" (en) *The Body Social. Process and Cultural Theory*, Edit. Sage, Londres, 1991.

HONNETH, A.,

"Foucault et Adorno. Deux formes d' une critique de la modernité", *Critique*, No. 271-272, agosto-septiembre, 1986.

INGRAM, D.,

"Foucault and Habermas on the subject of reason" (en) *The Cambridge companion to Foucault*, op. cit.

JACCARD, R.,

La Hantise du grand rentermoment"; *Le Monde*, 27 de junio, 1984.

JAENNET, F. Y.,

"La muerte de Michel Foucault", *La jornada semanal*, 1994.

JAMBET, CH.,

"Une interrogation sur les pouvoirs", *Le Monde*, 12 de febrero, 1975.

"Une esthétique de l' amour", *Le Magazine Littéraire*, No. 207, mayo, 1984.

"L'unité d' une pensée", *Le Monde*, 21 de febrero, 1975.

"Constitución del sujeto y prácticas espirituales" (en) *Foucault filósofo*, op. cit.

JAMESON, F.,

La jaula del lenguaje, Edit. Ariel Barcelona, 1980.

JANICAUD, F.,

"Racionalidad, fuerza y poder. Foucault y las críticas de Habermas", (en) *Foucault filósofo*, op. cit.

JARAUTA, F.,

La filosofía y su otro. Cavailles, Bachelard, Canguilhem, Foucault, Edit. Pretextos, Valencia, 1979.

JARRETY, M.,

"Selon toute exigence Michel Foucault", *La Nouvel Revue Française*, No. 381, 1 de octubre, 1984.

JAY, M.,

"El imperio de la mirada..." (en) *Foucault*, op. cit.

JEANSON, F.,

"On se cove trop tôt le cocotier", *Le Nouvel Observateur*, 2 de noviembre, 1966.

JOLY, H.,

"Retour aux Grecs", *Le Débat*, No. 41 septiembre-noviembre, 1986.

JULLIEN F.,

"El mayor rodeo: la sinología como disciplina occidental" (en) *El mestizaje cultural*, Edit. Júcar, Madrid, 1987.

KLOSSOWSKI, P.,

"Disgression à partir d'un portrait apocryphe", *L'arc*, No. 49, 1972.

KREMER-MARIETTI, A.,

Foucault et l'archéologie du savoir, Edit. Seghers, París, 1974.

Michel Foucault. Archéologie et généalogie, Edit. Le livre de poche, París, 1985.

"Présentation", *Revue International de philosophie*, No. 173, 1990.

"De la materialité du discours saisi dans l'institution", *Revue International de philosophie*, No. 173, 1990.

KRITZMAN, L. D.,

"Foucault and the politics of Experience" (en) PPC.

KURZWEIL, E.,

"Michel Foucault: terminar la era del hombre", *Cuadernos de teorema*, Valencia, No 43, 1979.

"El Neo-estructuralismo de Michel Foucault" (en) *Análisis cultural*, De. Paidós, Barcelona, 1988.

KUSH, M.,

Foucault's strata and fields. An investigation into Archaeological and Genealogical Science studies, Edit. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1991.

LACROIX, J.,

Panorama de la philosophie française contemporaine, Edit. PUF, París, 1966.

LAGRANGE, J.,

"Complément bibliographique" (en) *Dits et écrits*, t IV, op. cit.

LARA, M. P.,

La democracia como proyecto de identidad ética, Edit. Anthropos, Barcelona, 1992.

LARDET, P.,

"La désinvolture de se présenter comme discours" (en) *Lire l'oeuvre*, op. cit.

LARDREAU, G.,

"La figure politique", *Le Magazine Littéraire*, No 207, mayo, 1984.

LARRAURI, M.,

"La anarquología de Foucault", *Revista de Occidente*, No 95, abril, 1989.

- LASH, S.,**
"Geneology and the body, Foucault, Deleuze, Nietzsche" (en) *The body...*, *op. cit.*
- LE BON, S.,**
"Un positivista desesperado" (en) *Análisis de Michel Foucault*, *op. cit.*
- LE BRUN, G.,**
"Nota sobre la fenomenología contenida en *Las palabras y las cosas*" (en) *Foucault filósofo*, *op. cit.*
- LECOURT, D.,**
Para una crítica de la epistemología, Edit. Siglo XXI, México, 1987.
- "¿Microfísica del poder o metafísica?" (en) *Disparen sobre Foucault*, *op. cit.*
- LEMERT, Ch., y G. GILLAN,**
Social Theory and Transgresión. Michel Foucault, Edit. Columbia, Nueva York, 1982.
- LENTRICCHIA, F.,**
Después de la nueva Crítica, Edit. Visor, Madrid, 1988.
- LEONARD, J.,**
"El historiador y el filósofo" (en) *La prisión imposible*, *op. cit.*
- LEVY, B. H.,**
"El sistema de Foucault" (en) *Las políticas de la filosofía*, Edit. FCE, México, 1978.
Les aventures de la liberté, Edit. Grasset, Paris, 1991.
- LOGAN, M. R.,**
"The Renaissance: Foucault's Lost chance?" (en) *After Foucault*, *op. cit.*
- LOSCHAK, D.,**
"La question de droit", *Le Magazine Littéraire*. No 207, mayo, 1984.
- LOWE,.,**
Historia de la percepción burguesa, Edit. FCE, México, 1986.
- LIPOVETSKY, G.,**
La era del vacío, Edit. Anagrama Barcelona, 1989.
El Imperio de lo efímero, Edit. Anagrama, Barcelona, 1991.
Le crépuscule du devoir. L'étiqúe indolore des nouveaux temps démocratiques, Edit. NRF-Gallimard, Paris, 1993 (tr. esp. Edit. Anagrama).
- LYOTARD, J. F.,**
Reglas y paradojas", *Revista de la Universidad de México*, No. 437, junio, 1987.
La postmodernidad explicada a los niños, Edit. Gedisa, México, 1991.
- MACEY, D.,**
The lives of Michel Foucault, Edit. Hutchingson, Londres, 1993 (Tr. Edit. Cátedra, Madrid, 1995).
- MACHADO, R.,**
"Arqueología y epistemología" (en) *Foucault filósofo*, *op. cit.*
- MACHEREY, P.,**
"Aux sources de l'histoire de la folie", *Critique*, No. 471-472, agosto-septiembre, 1986.
- MAJOR-POETZI, P.,**
Michel Foucault's archeology of Western Culture, Edit. Sussex, Brington, 1983.
"The disorder of things", *Revue International de philosophie*, No. 173, 1990.
- MARTIARENA, O.,**
Poder, orden y discurso: verdad y subjetividad en Michel Foucault, Tesis de maestría, UNAM, FFy L, 1988.
Michel Foucault. Historia de la subjetividad, Edit. ITESM-CEM/EI Equilibrista, México, 1995.
- MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, A. M.,**
"Reelaboración de la teoría del sujeto" (en) *Teoría del sujeto*, Edit. UNAM, México, 1990.
- MAURIAC, C.,**
Le temps immobile, V. II-X, Edit. Grasset, Paris, 1977.
- Mc CARTHY, T.,**
"Crítica de la razón impura" (en) *Ideales e ilusiones*, Edit. Tecnos, Madrid, 1992.
- Mc WHORTER, I.,**
"Culture or nature? The function of the term "body" in the work of Michel Foucault", *The Journal of Philosophy*, No. 11 noviembre, 1989.
- MÉNARD, C.,**
"L'autre et son double" (en) *Lire l'ouvre*, *op. cit.*

MERQUIOR, G.,

Foucault o el nihilismo de la cátedra, ED. FCE, México, 1989.

De París a Praga, Edit. FCE, México, 1990

MEYER, P.,

"Michel Foucault (1926-1984)", *Commentaire*, No 27, agosto, 1984.

MEZA, J.,

"En busca de una clasificación perdida" (en) *La herencia de Foucault*, *op. cit.*

MIKLENITSCH, W.,

"Pensée de l'epicentration", *Critique*. No. 471, agosto-septiembre, 1986.

MILLER, J.,

The passion of Michel Foucault, Edit. Simon & Schuster, Nueva York, 1993 (Tr. Edit. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995).

MILLET, L.,

El estructuralismo como método, Edit. Laia, Barcelona, 1975.

MILO, D. S.,

Trahir le Temps (Histoire), Edit. Les Belles Lettres, París, 1991.

MORALES, C.,

"Foucault: ¿El fin de la modernidad?", *Cuadernos Americanos*, No. 43, 1984.

"Individuo, violencia y política", (en) *La herencia de Foucault*, *op. cit.*

MOREY, M.,

Lectura de Foucault, Edit. Taurus, Madrid, 1983.

"Introducción" (a) DSP, *op. cit.*, pp. I-VII.

"Introducción: la cuestión del método" (en) TY, *op. cit.*

"Una crítica de lo normal" (en) *Foucault filósofo*, Barcelona, 1990.

El orden de los acontecimientos, Edit. Península, Barcelona, 1992.

MOROT-SIR, E.,

La pensée française d'aujourd'hui, ED. PUF, París, 1971.

NEHEMAS, A.,

"What an author is?", *The Journal of Philosophy*, No 41, noviembre, 1986.

NEMO, PH.,

"D'une prison an láutre", *Le Nouvel Observateur*, 10 de enero, 1972.

L'home structurale, Edit. Grasset, París, 1974.

NORA, P.,

"Nos années Foucault", *Le Nouvel Observateur*, 29 de junio, 1984.

NORRIS, C.,

"What is Enlightenment? Kant and Foucault" (en) *The Cambridge companion to Foucault*, *op. cit.*

OCAÑA, L.,

"Una lectura de Foucault desde la periferia del poder" (en) *La herencia de Foucault*, *op. cit.*

O'FARREL, C.,

Foucault, historian or philosopher?, Edit. Mc. Millan, Hong Kong, 1990.

O'HARA, T. D.,

"What was Foucault?" (en) *After Foucault*, *op. cit.*

OLMEDO LLORENTE, F.,

"Discurso Racionalidad y consciencia en el pensamiento de Foucault" (en) *Filosofía ecuatoriana*, 1985.

PARIAN VIAL, J.,

Análisis estructural e ideologías estructuralistas, Edit. Amorrortu, Buenos Aires, 1972.

PASQUINO, P.,

"La volonté de savoir", *Le Débat*, No 41 septiembre-noviembre, 1986.

"De la Modernité", *Le Magazine Littéraire*, No 207, mayo, 1984.

PAVEL, T.,

Le mirage linguistique. Essai sur la modernisation intellectuel, Edit. Minuit, París, 1988.

PELORSON, J. M.,

"Michel Foucault, et l'Espagne", *La Pensée*, No. 152, agosto, 1970.

PÉREZ CORTÉS, S.,

"Del conocer al saber" (en) *La herencia de Foucault*, *op. cit.*

"Foucault y los signos en la filosofía moderna", Cuadernos americanos, 1984.

PEREIRA, A.,

"Michel Foucault, política de la vida cotidiana" (en) *La herencia de Foucault*, *op. cit.*

PIAGET, J.,

El estructuralismo, Edit. Oikos-Tau, Barcelona, 1974.

PIEL, J.,

"Les années d'apprentissage", *Le Débat*, N 41, septiembre noviembre, 1986.

PINTOS, J. L.,

"Saber y sentido" (en) *Discurso, poder, sujeto*, *op. cit.*

POIROT-DELPECH, B.,

"Un ascèse de légarement", *Le Monde*, 27 de junio, 1984.

POL-DROIT, R.,

"Un relativisme absolute", *Le Monde*, 27 de junio, 1984.

"La coherence totale de Michel Foucault", *Le Monde*, 5 de septiembre, 1986.

"Regards multiples sur un penseur mobile", *Le Monde*, 13 de octubre, 1989.

POSTER, M.,

Foucault, Marxismo e historia, Edit. Paidós, México, 1988.

"Foucault y la tiranía de Grecia" (en) *Foucault*, *op. cit.*

"Foucault, el presente y la historia" (en) *Foucault filósofo*, *op. cit.*

POULANTZAS, N.,

Estado, poder y sociedad, Edit. Siglo XXI, Madrid, 1979.

PUGLISI, G.,

Qué es verdaderamente el estructuralismo, Edit. Doncel, Madrid, 1972.

PUTNAM, H.,

Razón, verdad e historia, Edit. Tecnos, México, 1990.

RABINOW, P.,

"Modern and countermodern: Ethos and epoch in Heidegger and Foucault" *The Cambridge companion to Foucault*, *op. cit.*

RACEVISKIS, K.,

Michel Foucault and the subversion of intellect, Edit. Cornell University, Londres, 1983.

"The conative function of the others in les Mots et les Choses", *Revue Internationale de philosophie*, No. 173, 1990.

RACHJMAN, J.,

"La liberté de savoir". Edit. Gallimard, París, 1990.

"Foucault: La ética y la obra" (en) *Foucault filósofo*, *op. cit.*

Truth and Eros: Foucault, Lacan and the Questions of Ethics, Edit. Routledge, Nueva York, 1991.

RAMONEDA, J.,

El sentido íntimo, Madrid, 1989.

Apología del presente, Edit. Península, Barcelona, 1992.

RELLA, F.,

Il mito dell'Altro, Deleuze, Foucault, Lacan, Edit. Feltrinelli, Milán, 1978.

RENAUT, A.,

L'ère de l'individu, Edit. Gallimard, París, 1989.

REVAULT D'ALLONES, O.,

"Michel de Foucault: las palabras contra las cosas" (en) *Análisis de Michel Foucault*, *op. cit.*

REVEL, F.,

El conocimiento inútil, Edit. Planeta, México, 1991.

RIECHMOND, S.,

"Reseña" de *Language, Counter/Memory, Philosophy of Social Sciences*, v.15., 1985

RIPALDA, J. M.,

"Derrida, Foucault y la Historia de la Filosofía", *Anthropos*, No 93, febrero, 1989.

RICOEUR, P.,

Ideología y utopía, Edit. Gedisa, Barcelona, 1989.

ROCHLITZ, R.,

"Estética de la existencia" (en) *Foucault filósofo*, *op. cit.*

RODRÍGUEZ MAGDA, R. M.,

La sonrisa de Saturno, Edit. Anthropos, Barcelona, 1988.

ROUSE, J.,

"Power/Knowledge" (en) *The Cambridge companion to Foucault*, *op. cit.*

RORTY, R.,

"Método, ciencia social y esperanza social", *Estudios*, ITAM, verano, 1987.

"Foucault y la epistemología" (en) Foucault, *op. cit.*

"Identidad Moral y Autonomía privada" (en) *Foucault filósofo*, *op. cit.*

La filosofía y el espejo de la naturaleza, Edit. Cátedra, Madrid, 1991.

"La historiografía de la filosofía" (en) *La filosofía en la historia*, Edit. Paidós, México, 1992.

Contingencia ironía y solidaridad, Edit. Paidós, México, 1993.

Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos, Edit. Paidós, Barcelona, 1993.

"La pasión de lo infinito. El porvenir de los intelectuales", *Etcétera*, 26 de octubre, 1995

ROSE, G.,

Dialéctica del nihilismo, Edit. FCE, México, 1991.

ROVATTI, R. A.,

"Reseña de *Io, Pierre Riviere*", *Le Magazine Littéraire*, No. 207, mayo, 1984.

"D'un lieu risqué du sujet", *Critique*, No 471-472, agosto-septiembre, 1986.

RUBERT DE VENTOS, X.,

Utopías del sentido y metodologías de la sensualidad, Edit. Libro de bolsillo, Barcelona, 1972.

Las metopías, Edit. Anthropos, Barcelona, 1988.

Ensayos sobre el desorden, Edit. Kairos Madrid, 1988.

SAID, E. W.,

"An ethos of language", *Telos*, verano, 1974.

"Abecedarium culturae" (en) *La moderna crítica literaria francesa*, Edit. FCE, México, 1978.

"Foucault y la imaginación del poder" (en) *Foucault*, *op. cit.*

"Michel Foucault: 1926-1984" (en) *After Foucault*, *op. cit.*

SALAZAR, L.,

"Michel Foucault: un ejercicio de crítica materialista" (en) *La herencia de Foucault*, *op. cit.*

SARTRE, J. P.,

"Jean-Paul Sartre répond", *L'Arc*, No 30, 1966.

SAUQUILLO, J.,

"Michel Foucault. Estética y política del silencio", *Revista de Occidente*, No. 95, abril, 1989.

SAVATER, F.,

La ética como amor propio, Edit. Mondadori-Grijalbo, México, 1988.

"Foucault investigador privado" (en) VHI.

SAWICKI, J.,

"Feminism and the Power of Foucauldian Discourse" (en) *After Foucault*, *op. cit.*

SCHOT, CH. E.,

"Comments on Foucault's anachronistic truths", *The Journal of Philosophy*, No. 10, octubre, 1985.

The question of Ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger, Edit. Indiana University, Bloomington, 1990.

SCHURMANN, R.,

"What can I do? In a archeaological-genealogical History", *The Journal of Philosophy*, No. 10, octubre, 1985.

"Se constituer comme sujet anarchique", *Les études philosophiques*, No. 4, 1986.

SERRANO GÓMEZ, E.,

Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado, Edit. UNAM-Anthropos, 1994.
Barcelona.

SERRANO GONZÁLEZ, A.,

"La historia política de la verdad" (en) *Herculine Barbin...*, *op. cit.*

Michel Foucault sujeto, derecho y poder, Universidad de Zaragoza, 1986.

SERRES, M.,

Hermes ou la communication, Ed Minuit, París, 1968.

SHERIDAN, A.,

Michael Foucault: the will to truth, Edit. Tavistock, Londres-Nueva York, 1980.

SIMMONOT, P.,

"Foucault sans Larmes", *L'Express*, 10 de octubre, 1986.

SUGA, H.,

"Foucault à Berkeley", *Times*, No. 471, agosto septiembre, 1986.

SMART, B.,

Foucault Marxism and Critique, Ed. Routledge and Kegan Paul, Londres, 1983.

"La política de la verdad y el problema de la hegemonía" (en) *Foucault, op. cit.*

SUBIRATS, E.,

Figuras de la conciencia desdichada, Edit. Taurus, Madrid, 1979.

La ilustración insuficiente, Edit. Taurus, Madrid, 1981.

El alma y la muerte, Edit. Anthropos Barcelona, 1983.

TAVOR BANNET, E.,

Structuralism and the logic of dissent, Edit. University of Illinois, Chicago, 1989.

TAYLOR, CH.,

"Foucault: sobre la libertad y la verdad" (en) *Foucault, op. cit.*

TERÁN, O.,

"Presentación de Foucault" (en) DP, *op. cit.*

TRÍAS, E.,

"La filosofía sin el hombre" (en) *La filosofía y su sombra*, Edit. Seix Barral, Madrid, 1970.

Filosofía y Carnaval, Edit. Anagrama, Barcelona, 1971.

Teoría de las ideologías y otros textos afines, Edit. Península, Barcelona, 1992.

TOURAINÉ, A.,

"Michel Foucault, le pouvoir et les sujets" (en) *Critique de la Modernité*, Edit. Fayard, París, 1992.

TURNER, B. S.

El cuerpo y la sociedad, Edit. FCE, México, 1989.

"Recent Development in the Theory of Body" y "The discours of diet" (en) *The body..., op. cit.*

VATTIMO, G.,

El fin de la modernidad, Edit. Gedisa, México, 1990.

Las aventuras de la diferencia, Edit. Península, Barcelona, 1991.

La ética del discurso, Edit. Paidós, México, 1992.

VAGETTI,,

Michel Foucault et les anciens", *Critique*, No 471-472, agosto -septiembre, 1976.

VENAULT, P.,

"Les histoires de ...", *Le Magazine Littéraire*, No 101, junio, 1975.

VEYNE, P.,

"Foucault revolucionario de la historia" (en) *Cómo se escribe la historia*, Ed. Alianza, México, 1984.

"La fin de vingt-cinq siècles de métaphysique", *Le Monde*, 27 de junio, 1984.

"La planète Foucault", *Le Nouvel Observateur*, 22 de junio, 1984.

"¿Existe una moral al interior de la última filosofía de Foucault?", *Estudios ITAM*, 1987.

VILLEMÍN, M. J.,

Presentación de la candidatura de Foucault al Collège de France (en) D. Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*

VON BÜLOW, K.,

"L'art du dire-vrai", *Le Magazine Littéraire*, No 207, mayo, 1984.

"Contradire est un devoir", *Le Débat*, No. 41, septiembre-noviembre, 1986.

WAHL, F.,

¿Qué es el estructuralismo?, Edit. Losada, Buenos Aires, 1975.

"¿Fuera de la filosofía o en la filosofía?" (en) *Foucault, op. cit.*

WALZER, M.,

"La política de Michel Foucault" (en) *Foucault, op. cit.*

WHITE, M.,

Guías para una terapia familiar sistémica, Edit. Gedisa, Barcelona, 1994.

WHITE, H.,

El contenido de la forma, Edit. Paidós, Barcelona, 1992.

WOLIN, R.,

"Foucault's aesthetic decisionism", *Telos*, verano, 1986.

"On the Theory and Practice of Power" (en) *After Foucault*, *op. cit.*

f) Escritos varios sobre filosofía y filosofía de la ciencia.

ADORNO, T. W.,

Dialéctica del ilusmismo, Edit. Sudamericana, Bs. AS., 1969

"Introducción", "Sobre la lógica de las ciencias sociales", "Sociología e investigación empírica (en) *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Edit. Grijalbo, Barcelona, 1973.

AGUILAR, M.,

Teoría de la ideología, Edit. UNAM, México, 1984.

AISENSON KOGAN, A.,

Gastón Bachelard. Los poderes de lo imaginario, Edit. Hacheette, Bs. AS., 1979

ALBERT, H.,

"Breve y sorprendido epílogo a una gran introducción" (en) *La disputa.*, *op. cit.*

APEL, K. O.,

Teoría de la verdad y ética del discurso, Edit. Paidós, Barcelona, 1991.

La transformación de la filosofía, 2t, Edit. Taurus, Madrid, 1992.

Hacia una macroética de la humanidad, Edit. FFyL- UNAM, México, 1992.

Varios textos (en) *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. diálogo norte-sur desde América latina*, Edit. Siglo XXI, México, 1994.

ARTIGAS, M.,

El desafío de la racionalidad, Edit. EUNSA, Navarra, 1994.

AUSTIN, J. L.,

Cómo hacer cosas con palabras, Edit. Paidós, Barcelona, 1990.

AYER, A.,

El positivismo lógico, Edit. FCE, México, 1987.

BACHELARD, G.,

Epistemología, Textos escogidos por D. Lecourt, Edit. Anagrama, Barcelona, 1971.

La filosofía del no, Edit. Amorrortu, Bs. AS., 1973.

La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo, Edit. Siglo XXI, México, 1988.

BARNES, B.,

T. S. Kuhn y las ciencias sociales, Edit. FCE, México, 1986.

"El problema del conocimiento" (en) *La explicación social del conocimiento*, *op. cit.*

BARNES, B. (comp.),

Estudios sobre sociología de la ciencia, Edit. Alianza, Madrid, 1980.

BENJAMIN, W.,

Posía y capitalismo. Iluminaciones II, Edit. Taurus, Madrid, 1991.

BENGOA, J.,

De Heidegger a Habermas, Edit. Herder, Madrid, 1992.

BENVENISTE, E.,

Problemas de lingüística general, 2v., Edit. siglo XXI, México, 1993.

BESNIER, J. M.,

Histoire de la philosophie moderne et contemporaine. Figures et oeuvres, Edit. Grasset, París, 1993.

BERNSTEIN, R. J.,

Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática, Edit. Siglo XXI, México, 1991.

BLAIN, J.,

"Le phénomène Derrida", *Lire*, marzo, 1994.

BLANCHOT, M.,

Falsos pasos, Edit. Pre-textos, Valencia, 1972.

La comunidad inconfesable, Edit. Vuelta, México, 1992.

BLOOM, H.,

La Cábalas y la crítica, Edit. Monte Ávila, Caracas, 1992.

La angustia de las influencias, Edit. Monte Ávila, Caracas, 1991.

- BLOOR, D.,**
 “El problema fuerte de la sociología de la ciencia” y “La experiencia sensorial, el materialismo y la verdad” (en) *La explicación social del conocimiento*, op. cit.
- BOUDIN, J.,**
Karl Popper, Edit. Publicaciones Cruz, México, 1989.
- BOUVERESSE, J.,**
 “La théorie et l’observation dans la philosophie des sciences du positivisme logique”, (en) *Histoire de la philosophie*, v. 4, dirigida por Châtelet, 1983.
- BROWN, H. I.,**
La nueva filosofía de la ciencia, Edit. Tecnos, Madrid, 1988.
- BÜBNER, R.,**
La filosofía alemana, Edit. Cátedra, Madrid, 1981.
- CALLINICOS, A.,**
 “¿Posmodernidad, posestructuralismo, posmarxismo?” (en) *Modernidad y posmodernidad*, Edit. Alianza, Madrid, 1990.
- CARNAP, R.,**
 “El carácter metodológico de los conceptos” (en) *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, op. cit.
- CONILL, J.,**
El crepúsculo de la metafísica, Edit. Anthropos, Barcelona, 1988.
- CORTÉS DEL MORAL, R.,**
La ontología histórica de Hegel, Edit. UNAM, México, 1978.
- CULLER, J.,**
 “La base lingüística del estructuralismo” (en) *Introducción al estructuralismo*. Edit. Alianza, Madrid, 1978.
Sobre la desconstrucción, Edit. Cátedra, Madrid, 1982.
- CHALMERS, F. A.,**
¿Qué es esa cosa llamada ciencia?, Edit. Siglo XXI, México, 1982.
- DAHRENDORF, R.,**
 “Anotaciones a la discusión de las ponencias de K. R. Popper y T. W. Adorno” (en) *La disputa...*, op. cit.
- DAL LAGO, A. y P. A. ROVATTI,**
Elogio del pudor, Edit. Paidós, Barcelona, 1991.
- DERRIDA, J.,**
Posiciones, Edit. Pre-textos, Valencia, 1977.
Espolones. Los estilos de Nietzsche, Edit. Pre-textos, Valencia, 1981.
 “El lenguaje” (en) *Doce lecciones de filosofía*, Edit. Granica, Barcelona, 1983.
 “Philosophie: Derrida l’insoumis”, entrevista, *Le Nouvel Observateur*, No. 983, 9 de septiembre, 1983.
 “Ante la ley” (en) *La filosofía como institución*, Edit. Granica, Barcelona, 1984.
 “Les philosophes et la parole”, Entrevista con François George, *Le Monde*, 21-22 de octubre, 1984.
 “Toute prise de parole est un acte pédagogique”, *Lire*, marzo, 1994.
Psyché. Invention de l’autre, Edit. Galilée, París, 1987.
Márgenes de la filosofía, Edit. Cátedra, Madrid, 1989.
Memorias para Paul de Man, Edit. Gedisa, Barcelona, 1989.
 “...Una de las virtudes más recientes” (en) De Peretti, C., *Jaques Derrida. Texto y desconstrucción*, Edit. Anthropos, Barcelona, 1989.
Del Espíritu, Edit. Pre-textos, Valencia, 1990.
La desconstrucción en las fronteras de la filosofía, Edit. Paidós, Barcelona, 1989.
 “Limited Inc., a b c” (en) *Limited Inc.*, Edit. Galilée, París, 1990.
Du droit à la philosophie, Edit. Galilée, París, 1990.
 “Bonnes volontés de puissance (Un réponse a Hans-George Gadamer)”, *Revue Internationale de Philosophie*, 1991.
 “Une ‘folie’ doit veiller sur la pensée”, entrevista, *Le Magazine Littéraire*, No. 296, marzo, 1991.
El lenguaje y las instituciones filosóficas, Edit. Paidós, Barcelona, 1995.
- DELEUZE, G., y F. GUATTARI,**
 “Postulados de la lingüística” (en) *Mil mesetas*, Edit. Pre-textos, Valencia, 1988.
- DIXON, K.,**
 “La sociología de la ciencia” (en) *La explicación social del conocimiento*, op. cit.
- DUMMET, M.,**
De la verdad y otros enigmas, Edit. FCE, México, 1990.

DUSSEL, E.,

Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Con respuestas de K. O. Apel y Paul Ricoeur, Edit. Universidad de Guadalajara, 1993.

ECO, U.,

Semiótica y filosofía del lenguaje, Edit. Lumen, Barcelona, 1990.

Los límites de la interpretación, Edit. Lumen, México, 1992.

Apocalípticos e integrados, Edit. Tusquets, México, 1995.

FERRARIS, M.,

"Écriture et sécularisation" (en) *La sécularisation de la pensée*, Edit. Seuil, Paris, 1988.

"Notas sobre desconstrucción y método", *Suplementos Anthropos*, febrero, 1989.

FERRATER MORA,

Cambio de marcha en filosofía, Edit. Alianza, Madrid, 1974.

La filosofía actual, Edit. Alianza, Madrid, 1982.

FERRY, L.,

Filosofía política. El sistema de las filosofías de la historia, Edit. FCE, México, 1991.

Filosofía política. El derecho: la nueva querrela de los antiguos y de los modernos, Edit. FCE, México, 1991.

Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme, Edit. Grasset, Paris, 1992.

FICHANT, M.,

La epistemología en Francia, (en) *Historia de la filosofía*, v. IV, dirigida por Châtelet, Edit. Espasa-Calpe, Madrid, 1973.

FRANK, M.,

"Avant-propos", *Revue Internationale de Philosophie*, 1991.

"La loi du langage et l'anarchie du sens à propos du débat Searle-Derrida", *Revue International de philosophie*, 1991.

FERRY, M.,

L'éthique de la communication, Edit. PUF, Paris, 1993.

FEYERABEND, P.,

"Cómo ser un buen empirista: petición de tolerancia en asuntos epistemológicos" (en) *Filosofía de la ciencia*, Edit. FCE, México, 1968.

"Consuelos para el especialista" (en) *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, op. cit.

La sociedad en una ciencia libre, Edit. Siglo XXI, México, 1982.

Contra el método, Edit. Ariel, Barcelona, 1984.

Diálogos sobre el conocimiento, Edit. Cátedra, Madrid, 1994.

Farewell to reason, Edit. New Left Books, Nueva York, 1987.

Adiós a la razón, Edit. Tecnos, Madrid, 1989.

Diálogos sobre el método, Edit. Cátedra, Madrid.

"Problemas del empirismo" (en) *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, Edit. Siglo XXI-UNAM, México, 1989.

Los límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo, Edit. Paidós, Barcelona, 1989.

Tratado contra el método, Edit. Tecnos-REI, México, 1992.

Matando el tiempo. Autobiografía, Edit. Debate, Madrid, 1995.

FRIEDMAN, G.,

La filosofía política de la Escuela de Francfort, Edit. FCE, México, 1985.

GADAMER, H. G.,

La herencia de Europa, Edit. Península, Barcelona, 1990.

"Et pourtant: puissance de la bonne volonté (une réplique a Jaques Derrida)", *Revue Internationale de Philosophie*, 1991.
1992

Verdad y método I, Edit. Sígueme, Salamanca, 1992.

Verdad y método II, Edit. Sígueme, Salamanca, 1993.

Poema y diálogo. Ensayos sobre los poetas más significativos del siglo XX, Edit. Gedisa, Barcelona, 1993.

El problema de la consciencia histórica, Edit. Tecnos, Madrid, 1993.

GIDDENS, A y J. TURNER,

"Introducción" (en) *La teoría social, hoy*, Edit. CNCA-Alianza, México, 1991.

GLUCKSMANN, A.,

Los maestros pensadores, Edit. Anagrama, Barcelona, 1978.

GÓMEZ, R. J.,

Neoliberalismo y pseudociencia, Edit. Lugar, Bs. AS., 1995.

GRONDIN, J.,

L'universalité de l'herméneutique, PUF, Paris, 1993.

HABERMAS, J.,

Teoría de la acción comunicativa, 2v., Edit. Taurus, Madrid, 1980.

Sobre Nietzsche y otros ensayos, Edit. REI-Tecnos, México, 1983.

Conciencia moral y acción comunicativa, Edit. Península, Barcelona, 1985.

Perfiles filosófico-políticos, Edit. Taurus, Madrid, 1986.

"Para mover lo movable", *La jornada semanal*, marzo 26, No. 1258, 1986.

Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos, Edit. Cátedra, Madrid, 1989.

Lógica de las ciencias sociales, Edit. REI, México, 1993.

Identidades nacionales y posnacionales, Edit. REI-Tecnos, México, 1993.

"Cuestiones y contracuestiones" (en) *Habermas y la modernidad*, Edit. Cátedra, Madrid, 1993.

"Jürgen Habermas: modernidad, sociedad y ética", entrevista con Turben Huiid Nielsen (en) *Jürgen Habermas.*

Modernidad, ética y política. Propuestas y críticas, Edit. Alianza, México.

HANSON, N. R.,

"Observación" (en) *Filosofía de la ciencia: teoría y observación, op. cit.*

HEIDEGGER, M.,

Carta sobre el humanismo, (en) *Sobre el humanismo*, Edit. Sur, Bs. AS., 1958.

El ser y el tiempo, Edit. FCE, México, 1980.

Identidad y diferencia, Edit. Anthropos, Barcelona, 1990.

Del camino al habla, Edit. Serbal, Barcelona, 1992.

HERNÁNDEZ-PACHECO, J.,

Los límites de la razón. Estudios de filosofía alemana contemporánea, Edit. Tecnos, Madrid, 1992.

HESSE, M.,

"La tesis fuerte de la sociología de la ciencia" (en) *La explicación social del conocimiento, op. cit.*

HILLIS MILLER, J.,

"La consagración americana", Entrevista con Jean-François Fogel, *Le Magazine Littéraire*, No. 296, marzo, 1991.

IZUZQUIZA, I.,

La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo, Edit. Anthropos, Barcelona, Izuzquiza, 1990.

"Introducción: la urgencia de una nueva lógica" (en) Luhmann, N., *Sociedad y sistema, op. cit.*

JACOB, F.,

L'empirisme logique. Ses antécédents, ses critiques, Edit. Minuit, Paris, 1980.

Comment peut-on né pas être empiriste?" (en) *De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours*, Edit. NRF-Gallimard, Paris, 1980.

KLEIN, R.,

"Coups de foudre", *Le Magazine Littéraire*, No. 296, marzo, 1991.

KRAFT, V.,

El círculo de Viena, Edit. Taurus, Madrid, 1977.

KOCKELMAN, J.,

"Reflexiones sobre la metodología de los programas de investigación científica" (en) *Estructura y desarrollo de la ciencia*, Edit. Alianza, Madrid, 1984.

KUHN, T. S.,

"Notas sobre Lakatos" (en) *La crítica y el desarrollo del conocimiento, op. cit.*

"Consideraciones en torno a mis críticos" (en) *La crítica y el desarrollo del conocimiento, op. cit.*

La teoría del cuerpo negro y la discontinuidad cuántica, 1894-1912, Edit. Alianza, Madrid, 1980.

La tensión esencial, Edit. FCE, México, 1982.

¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos, Edit. Paidós, Barcelona, 1989.

La estructura de las revoluciones científicas, Edit. FCE, México, 1991.

La revolución copernicana, Edit. Planeta-De Agostini, Barcelona, 1994.

LACOSTE, J.,

"L'improbable débat de Derrida avec la philosophie anglo-saxonne", *La Quinzaine Littéraire*, No. 550, marzo, 1990.

LAKATOS, I.,

Matemáticas y epistemología, Edit. Alianza, Madrid, 1987.

La metodología de los programas de investigación científica, Edit. Alianza, Madrid, 1989.

Pruebas y refutaciones. La lógica del descubrimiento matemático, Edit. Alianza, Madrid, 1994.

LAKATOS, I., y A. MUSGRAVE (eds.)

La crítica y el desarrollo del conocimiento. Actas del Coloquio Internacional de Filosofía de la ciencia celebrado en Londres en 1965, Edit. Grijalbo, Barcelona, 1975.

LECOURT, D.,

Bachelard ou le jour et la nuit (Un essai du materialisme dialectique), Edit. Grasset & Fasquelle, Paris, 1974.

El orden y los juegos. El positivismo lógico cuestionado, Edit. La flor, México, 1978.

LEFEBVRE, H.,

Hacia el cibernantropo, Edit. Gedisa, Barcelona, 1982.

LAUDAN, L.,

Progress and its problems. Toward a Theory of Scientific Growth, Edit. University of California, London, 1977.

"From Theories to research traditions", fotocopia, 1976.

"Un enfoque de solución de problema al progreso científico", *Las revoluciones científicas*, Edit. FCE, México, 1981.

La ciencia y el relativismo, Edit. Alianza, Madrid, 1993.

"The sins of the fathers... Positivist origins of post-empirism", fotocopia, 1994.

Beyond Positivism and Relativism. Theory, Method and Evidence, Edit. Westview, Colorado, 1996.

LOOSE, J.,

Introducción histórica a la filosofía de la ciencia, Edit. Alianza, Madrid, 1981

Filosofía de la ciencia e investigación histórica, Edit. Alianza, Madrid, 1989.

LUHMANN, N.,

"La teoría de la diferenciación social", *Revista de Occidente*, Madrid, No. 74-75, julio-agosto, 1987.

"La moral social y su reflexión ética" (en) *Razón, ética y política: el conflicto de las sociedades modernas*, Edit. Anthropos, 1989.

Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general, Edit. Alianza-Univ. Iberoamericana, México, 1991.

Sociología del riesgo, Edit. Univ. Iberoamericana-Univ. de Guadalajara, Guadalajara, 1994.

"Complejidad y sistema social", Entrevista con C. Cansino y V. Alarcón, (en) *Filosofía política*, Edit. Univ. Iberoamericana-Triana, México, 1994.

Teoría política del estado de bienestar, Edit. Alianza, Madrid, 1995.

LUHMANN, N., y R. DE GEORGI,

Teoría de la sociedad, Edit. Univ. de Guadalajara, Univ. Iberoamericana y ITESO, Guadalajara, 1993.

LUHMANN, N., y K. E. SCHORR,

El sistema educativo (problemas de reflexión), Edit. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1993.

LYOTARD, J. F.,

"Discussion entre J. F. Lyotard et R. Rorty", *Critique*, No. 456, mayo, 1985.

"Reglas y paradojas", *Rev. Universidad de México*, No. 437, v. XIII, junio, 1987.

"Avant-propos: l'humain" (en) *L'inhumain*, Edit. Galilée, Paris, 1988.

Peregrinaciones. Ley, forma, acontecimientos, Edit. Cátedra, Madrid, 1992.

Moralidades posmodernas, Edit. Tecnos, Barcelona, 1996.

MACEIRAS, M., y J. TREBOLLE,

La hermenéutica contemporánea, Edit. Cincel, Bogotá, 1990.

MAGEE, B.,

Popper, Edit. Colofón, México, 1994.

MARTÍNEZ, J.,

Ciencia y dogmatismo. El problema de la objetividad en K. Popper, Edit. Cátedra, Madrid, 1980.

MARTLEY, R.,

French philosophers in Conversation, Edit. Routledge, Londres, 1991.

MASTERNAM, M.,

"La naturaleza de los paradigmas" (en) *La crítica y el desarrollo del conocimiento, op. cit.*

MULKAY, M.,

"La ciencia y el contexto social" (en) *La explicación social del conocimiento, op. cit.*

MC CARTHY, TH.,

La teoría crítica de Jürgen Habermas, Edit. Tecnos, Madrid, 1987.

Ilusiones y reconstrucciones, Edit. Tecnos, Madrid, 1992.

MERTON, R. K.,

La sociología de la ciencia, 2v., Edit. Alianza, Madrid, 1977.

MILLER, D. (compilador),

Popper. Escritos selectos, Edit. FCE, México, 1995.

MURGUENZA, J.,

“Introducción” (a) *La crítica y desarrollo del conocimiento*, *op. cit.*

NEWTON-SMITH, W. H.,

La racionalidad de la ciencia, Edit. Paidós, Barcelona, 1987.

NIETZSCHE, F.,

La gaya ciencia, Edit. Sarpe, Madrid, 1984.

OLIVÉ, L., y A. R. PÉREZ RANSANZ (compil.),

“Introducción” (a) *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, Edit. UNAM-Siglo XXI, México, 1989.

OLIVÉ, L. (compil.),

“Introducción” (a) *La explicación social del conocimiento*, Edit. UNAM, México, 1994.

PEREDA, C.,

Razón e incertidumbre, Edit. Siglo XXI, México, 1994.

PÉREZ CORTÉS, S.,

La política del concepto, Edit. UAM, México, 1989.

“Conocer en Hegel” (en) *La razón autocrítica. El conocer en Spinoza y Hegel*, Edit. UAM, México, 1989.

PÉREZ TAMAYO, R.,

¿Existe el método científico? Historia y realidad, Edit. FCE-COLMEX, México, 1990.

POPPER, K. R.,

“La historia normal y sus peligros” (en) *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, *op. cit.*

Conocimiento objetivo, Edit. Tecnos, Madrid, 1988.

Sociedad abierta, universo abierto. Conversaciones con Franz Kreuzer, Edit. Tecnos, Madrid, 1988.

La lógica de la investigación científica, Edit. REI-Tecnos, México, 1990.

Conjeturas y refutaciones, Edit. Paidós, Barcelona, 1991.

La sociedad abierta y sus enemigos, Edit. Paidós, Bs. AS., 1992.

Búsqueda sin término, una autobiografía intelectual, Edit. Tecnos, 1994.

Realismo y el objetivo de la ciencia. Post-Scriptum a LIC, v. I, Edit. Tecnos, Madrid, 1995.

“La lógica de las ciencias sociales”, “Contra las grandes palabras (una carta que originalmente no tuve la intención de publicar)” (en) *En busca de un mundo mejor*, Edit., Paidós, Barcelona.

La responsabilidad de vivir. Escritos sobre política, historia y conocimiento, Edit. Paidós, Barcelona, 1995.

Popper. Escritos selectos, D. Miller (compil.), Edit. FCE, México, 1995.

PUTNAM, H.,

Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo, Edit. Gedisa, Barcelona, 1990.

El significado y las ciencias morales, Edit. UNAM, México, 1991.

Cómo renovar a la filosofía, Edit. Cátedra, Madrid, 1994.

Las mil caras del realismo, Edit. Paidós, Barcelona, 1994.

QUINE, W. O.,

La relatividad ontológica y otros ensayos, Edit. Tecnos, Madrid, 1974.

QUINTANILLA, M. A.,

Idealismo y filosofía de la ciencia. Introducción a la epistemología de K. R. Popper, Edit. Tecnos, Madrid, 1972.

RICOEUR, P.,

De l'interprétation. Essai sur Freud, Edit. Seuil, Paris (Tr. esp., Edit. Siglo XXI, México), 1965.

La métaphore vive, Edit. Seuil, Paris, 1975.

Hermenéutica y estructuralismo (El conflicto de las interpretaciones), Edit. Megalópolis, Bs. AS., 1975.

Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Edit. Esprit/Seuil, Paris, 1986.

RICHARDS, S.,

Filosofía y sociología de la ciencia, Edit. Siglo XXI, México, 1987.

RIVADULLA RODRÍGUEZ, A. F.,

“Introducción a la discusión Popper-Kuhn-Lakatos acerca del progreso científico” (en) *Filosofía actual de la ciencia*, Edit. Tecnos, Madrid, 1986.

ROBBEY, D.,

“Introducción” a *Introducción al estructuralismo*, Edit. Alianza, Madrid, 1973

RORTY, R.,

El giro lingüístico, Edit. Paidós, Barcelona, 1990.

ROSEN, S.,

“El futuro anterior” (en) *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Edit. Paidós, Barcelona, 1992.

“Prioridad de la democracia sobre la filosofía” (en) *La secularización de la filosofía*, op. cit.

ROSENAU, P. M.,

Post-modernism and the social sciences. Insights, inroads and intrusions, Edit. Princeton university, Nueva Jersey, 1992.

ROVATTI, P. A.,

Como la luz tenue. Métafora y saber, Edit. Gedisa, Barcelona, 1990.

SAUSSURE, F de.,

Cours de linguistique générale, ed. preparada por Tulio de Mauro, Edit. Payot, París, 1985 (tr. esp. Edit. Planeta).

SEARLE, J.,

Actos de habla. Edit. Cátedra, Madrid, 1990.

“Reiterating the Differences: A reply to Derrida” (en) *Limited Inc.*, op. cit.

SERRES, M.,

El contrato natural, Edit. Pre-textos, Valencia, 1994.

SOLÍS, C.,

Razones e intereses. La historia de la ciencia después de Kuhn, Edit. Paidós, Barcelona, 1994.

SEBESTIK y SOULEZ (compil.)

Cercle de Vienne, Edit. PUF, París, 1985.

STEGMÜLLER, W.,

La concepción estructuralista de las teorías, Edit. Alianza, Madrid, 1981.

SOSA, E.,

“Filosofía en serio y libertad de espíritu” (en) *Racionalidad*, Edit. Siglo XXI, México, 1988.

Conocimiento y virtud intelectual, Edit. UNAM-FCE, México, 1992.

STOVE, D.,

Popper y después. Cuatro irracionalismo contemporáneos, Edit. Tecnos, Madrid, 1982.

El culto a Platón y otras locuras filosóficas, Edit. Cátedra, Madrid, 1993.

STENGERS, I.,

L'invention des sciences modernes, Edit. La découverte, París, 1993.

TODOROV, T.,

Nosotros y los otros, Edit. Siglo XXI, México, 1991.

Crítica de la crítica, Edit. Monte Ávila, Caracas, 1991.

TOULMIN, S. E.,

“Del análisis lógico a la historia conceptual” (en) *El legado del positivismo lógico, Cuadernos de Teorema*, Valencia, 1981.

VADÉE, M.,

Bachelard o el nuevo idealismo epistemológico, Edit. Pre-textos, Valencia, 1977.

VARELA, F. J.,

Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales, Edit. Gedisa, Barcelona, 1990.

VATTIMO, G.,

Más allá del sujeto, Edit. Paidós, Barcelona, 1989.

Introducción a Heidegger, Edit. Gedisa, Barcelona, 1990.

La sociedad transparente, Edit. Paidós, Barcelona, 1990.

La ética de la interpretación, Edit. Paidós, Barcelona, 1991.

El pensamiento débil, Edit. Cátedra, Madrid, 1992.

VELASCO, A.,

“Filosofía de la ciencia, hermenéutica y ciencias sociales”, 1995.

VILLORO, L.,

Creer, saber, conocer, Edit. Siglo XXI, México, 1994.

WAHL, F.,

“¿Qué sería la filosofía sin su historia?” (en) *La secularización de la filosofía*, *op. cit.*

WEBER, M.,

Sociología de la religión, v. I, Edit. Taurus, Madrid, 1989.

WITTGENSTEIN, L.,

Investigaciones filosóficas, Edit. UNAM-Crítica, México, 1988.

Observaciones sobre los fundamentos de la matemática, Edit. Alianza, Madrid, 1987.

Gramática filosófica, Edit. UNAM, México, 1992.

WONDERFELS, B.,

“Division ou dispersion de la Raison? un débat entre Habermas et Foucault”, *Les Etudes philosophiques*, No. 14, 1986.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

1. Proyecto general de tesis de doctorado. 2. La filosofía foucaultiana como “ontología histórica del presente”. 3. Hipótesis de trabajo. 4. Justificación de la tesis. 5. Aclaraciones. 6. Procedimiento. 7. Presentación de los capítulos de la tesis. 8. Agradecimientos.

CAPÍTULO 1. Diagnóstico de la situación actual de la filosofía

1. La situación actual de la filosofía. 1. 2. La mundialización de la filosofía. 1. 3. La contrarrevolución. 1. 4. Las lecciones de “racionalidad” de los filósofos alemanes y anglosajones. 1. 5. También hay defectos del otro lado del Atlántico. 2. La filosofía de la ciencia. 2. 1. Importancia de la ciencia en nuestras sociedades. 2. 2. ¿Qué es la filosofía de la ciencia? 2. 3. ¿Qué es la filosofía de la ciencia pospositivista anglosajona? 2. 4. Procesos de la filosofía de la ciencia pospositivista: a) La historización, b) La sociologización; c) La etnologización; d) La hermeneutización; e) La politización; f) Persistencia y reaparición de posturas formalistas y positivistas. 2. 5. La filosofía pospositivista y las tradiciones filosóficas. 2. 6. La contrarrevolución en la filosofía de la ciencia anglosajona. 2. 7. Dialogando con Laudan: a) Laudan y los otros; b) La carga teórica de la observación; c) El problema de la incomensurabilidad; d) El pragmatismo de Laudan; e) Críticas a Laudan a partir de la filosofía de la ciencia pospositivista. 3. Conclusiones sobre de la situación actual de la filosofía. 4. Pertinencia de la filosofía foucaultiana en el panorama de la filosofía contemporánea. 5. Una pequeña historia de terror: la crítica de Laudan a Foucault.

CAPÍTULO 2. El problema de lo interno y de lo externo en la filosofía de la ciencia anglosajona pospositivista

1. Lo interno y lo externo en la ciencia. 2. La lógica de la investigación científica de Popper: a) El criterio de demarcación: la cuestión de la política; b) Cultura occidental y modernidad, racionalismo y crítica, ciencia y democracia: contra el relativismo y el dogmatismo, el anarquismo y el totalitarismo; c) La diferencia entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación: contra el psicologismo; d) El convencionalismo y la dimensión social de la ciencia; e) La crítica Popperiana a la sociología del conocimiento; f) La autonomía de la sociología (de nuevo, contra el psicologismo); g) El economicismo marxista; h) El tercer mundo de Popper; i) El “método” de la sociología según Popper (la lógica de la situación); j) La “comprensión” histórica según Popper; k) el biologicismo evolucionista de Popper; l) Conclusiones. 3. La filosofía e historia de las revoluciones científicas de Kuhn: a) La necesidad de una nueva filosofía e historia de la ciencia; b) La historización de la filosofía de la ciencia; c) La hermeneutización de la historia de la ciencia; d) La etnologización de mirada filosófica sobre la ciencia; e) La historia externa de la ciencia; f) La psicología de la investigación y el problema de la objetividad científica; g) La necesidad de la persuasión; h) Paradigmas y comunidades científicas; i) El conocimiento tácito y el aprendizaje de la ciencia; j) ¿Por qué progresa la ciencia?; k) La política como metáfora de la ciencia; l) La historia de la ciencia según los libros de texto; m) Conclusiones. 4. Los programas de investigación científica de Lakatos: a) El problema del criterio de demarcación; b) Los programas de investigación científica; c) El “progreso” como criterio de demarcación; d) Cuestionamiento del convencionalismo “psicologista”; e) Contra Kuhn; f) El idealismo popperiano de Lakatos; g) La necesidad de la metodología (la filosofía) para la historia de la ciencia; h) La interdependencia entre la historia interna y la historia externa de la ciencia; i) La primacía de la historia interna; j) La historia externa como subproducto de la historia interna; k) Las metodologías son falsables, luego entonces...; l) Lakatos contra el “formalismo” (el dogmatismo) y a favor del falibilismo; m) Contra el “romanticismo pragmatista” (sobre algunas *opiniones* de Lakatos); n) La “responsabilidad” política de la ciencia; ñ) Conclusiones. 5. El anarquismo metodológico de Feyerabend: a) La concepción feyerabendiana de la argumentación; b) El contexto de descubrimiento y el de justificación; c) La historia efectiva de la ciencia; d) La concepción feyerabendiana del anarquismo; e) La pregunta más importante sobre la ciencia: ¿para qué la ciencia?; f) La ciencia es una ideología o un mito entre otros; g) La ciencia como imperialismo; h) Prioridad de la democracia sobre la ciencia; i) La separación entre la ciencia (el racionalismo) y el Estado; j) Conclusiones. 6. La filosofía foucaultiana y la filosofía de la ciencia pospositivista: a) Conclusiones sobre el problema de lo interno y lo externo en la filosofía de la ciencia anglosajona (tradicional y pospositivista); b) Diferencias y semejanzas entre la filosofía de la ciencia anglosajona (tradicional y pospositivista) y la ontología histórica de la verdad foucaultiana.

CAPÍTULO 3. Foucault en la boca de sus intérpretes y críticos: el Error

1. Algunas de las principales interpretaciones sobre la filosofía foucaultiana: a) La interpretación de Morey; b) La interpretación de Deleuze; c) La interpretación de Rorty; d) La interpretación de Dreyfus y Rabinow; e) La interpretación de Veyne. 2. Los apologistas de la filosofía foucaultiana: ¿es necesario responder a las críticas? 3. Críticas no teóricas: prejuicios y rechazos: a) Lo que dice Foucault es un rollo continental; b) Lo que dice

Foucault es una moda; c) Lo que dice Foucault es simplemente la expresión de su vida; d) Un ejemplo: Merquior. **4. Un esbozo de cronología de las críticas a la filosofía foucaultiana.** **5. Los lectores de la filosofía foucaultiana: racionalistas y posmetafísicos.** **6. Críticas selectas a la filosofía foucaultiana:** a) Críticas a *Historia de la locura*: la autocontradicción y el retorno de lo reprimido: Derrida, Putnam; b) Críticas a la arqueología foucaultiana (el estructuralismo): Lefebvre, Dreyfus y Rabinow; c) Críticas a la genealogía (las teorías del Poder y del Saber-Poder): Habermas. **7. El Error de Foucault:** a) La autocontradicción; b) El estructuralismo foucaultiano; c) La teoría del Poder foucaultiana; d) La identificación foucaultiana del Saber y del Poder; e) El retorno de lo reprimido. **8. Algunas observaciones sobre el procedimiento de los críticos de la filosofía foucaultiana.**

CAPÍTULO 4. La filosofía foucaultiana

1. La concepción foucaultiana de la filosofía: a) La filosofía como actividad; b) La filosofía y la verdad. **2. La filosofía foucaultiana:** a) ¿Existe una filosofía foucaultiana?; b) ¿El trabajo foucaultiano es un pensamiento más allá de la filosofía?; c) ¿Tratar salir de la filosofía significa hacer antifilosofía?; d) La dispersión actual de la filosofía; e) El trabajo foucaultiano, ¿historia o filosofía?; f) ¿Arqueología o genealogía?; g) ¿Es la filosofía foucaultiana una forma de positivismo?; h) ¿El trabajo foucaultiano es metafilosófico?; i) ¿Es la filosofía foucaultiana una Filosofía de la Diferencia?; j) La filosofía foucaultiana como una filosofía de las diferencias; k) Una filosofía deliberadamente parcial y limitada; l) La filosofía de las diferencias y la filosofía de la ciencia anglosajona.

CAPÍTULO 5. La ontología histórica del presente

a) ¿Diagnóstico, etnología, historia u ontología del presente?; b) ¿Por qué no ontología de “nosotros mismos”?; c) La ontología de lo Eterno; d) La manera tradicional de pensar el presente; e) La ontología histórica y la modernidad; f) La cuestión del presente y las tradiciones filosóficas; g) La ontología histórica como actitud; h) ¿Es posible una ontología foucaultiana?; i) ¿*Ontología histórica del presente*?; j) El filósofo como contemporáneo; k) La ontología histórica del presente y la autorreferencialidad; l) No es posible una descripción completa del presente; m) La ontología histórica del presente es posible por las diferencias y las discontinuidades diferenciar; n) Liberarnos de nuestra Identidad; ñ) El procedimiento de la ontología histórica del presente; o) Aclaraciones obre la *actitud* de la ontología histórica del presente ante el sentido; p) ¿Realmente la filosofía foucaultiana hizo la ontología de nuestro presente?; q) ¿Es la ontología histórica del presente una forma de anti-modernismo?; r) A modo de conclusión.

CAPÍTULO 6. Los poderes

a) El interés foucaultiano por la política; b) La relación entre el trabajo foucaultiano y la práctica política; c) ¿Siempre le *interesó* a Foucault el *tema* del poder?; d) Autocuestionamiento; e) Filosofía y política; f) Rechazo de las concepciones existentes sobre el poder; g) La concepción negativa del poder; h) La analítica de los poderes foucaultiana; i) Diferencias entre el poder y la violencia; j) Las resistencias; k) Libertad y poder; l) Aclaraciones sobre la analítica de los poderes foucaultiana.

CAPÍTULO 7. Los saberes

1. La historia de las ideas y la ontología histórica de la verdad: a) ¿No es el trabajo foucaultiano una historia de las ideas?; b) ¿Qué es la “historia de las ideas”?; c) ¿Qué son las “ideas”?; d) La historia de las ciencias como historia de las disciplinas nobles; e) ¿Por qué cuestionar a la historia de las ideas?; f) ¿En qué es diferente la historia foucaultiana de la historia de las ideas? **2. La ontología histórica de la verdad:** a) La “etnología del saber”; b) La “historia del pensamiento”; c) La “historia de la verdad”. **3. La verdad:** a) La filosofía y la verdad; b) El interés occidental y moderno por la verdad; c) ¿Qué es la “verdad” de la que habla la filosofía foucaultiana?; d) La verdad como acontecimiento, como fenómeno histórico; e) Presupuestos de la ontología histórica de la verdad; f) Aclaración sobre la *actitud* de la ontología histórica del presente ante la verdad. **4. El procedimiento de la ontología histórica de la verdad.** **5. El saber presupuesto (la tesis de la carga teórica de la experiencia).** **6. El objeto de estudio de la ontología histórica de la verdad: el saber:** a) La “experiencia” en *Historia de la locura*; b) El *a priori* concreto en *El nacimiento de la clínica*; c) El “orden” en *Las palabras y las cosas*; d) El *a priori* histórico en *Las palabras y las cosas* y en *La arqueología del saber*; e) La *episteme* en *Las palabras y las cosas* y en *La arqueología del saber*; f) El saber en *La arqueología del saber*: las formaciones discursivas; g) La voluntad de verdad, el régimen de verdad, la economía de la verdad, las veridicciones y los juegos de verdad. **6. Características del saber:** a) Pensamiento, discurso y saber; b) El saber como “experiencia”: constitución y transformación del sujeto y del objeto; c) El saber como conjunto de reglas; d) El saber como reglas de objetivación; e) El saber como reglas de subjetivación; f) La omnipresencia del saber; g) El saber está investido (en

comportamientos, prácticas, instituciones, etc.); h) El saber es anónimo; i) El saber es inconsciente; j) El saber como explicación de los fenómenos de isomorfismo entre diversas figuras epistemológicas; k) Aclaraciones. **7. El saber y la ciencia:** a) El saber como condición de existencia de la ciencia (y de las disciplinas que la estudian); b) La ciencia y el saber; c) La “definición” foucaultiana de ciencia; d) Los umbrales epistemológicos; e) ¿Por qué estudiar a las disciplinas plebeyas? **8. La ontología histórica de la verdad y la filosofía de la ciencia anglosajona.**

CAPÍTULO 8. Los saberes y los poderes

1. Relaciones entre saberes y poderes: a) Cuestionamiento de algunas interpretaciones (Morey, Deleuze, Rorty, Dreyfus y Rabinow); b) Diferencias entre los textos de los años sesenta y de los de los años setenta; c) El platonismo o el humanismo; d) La extrapolación genética; e) La ideología y el marxismo vulgar; f) La relación entre los desarrollos conceptuales y los acontecimientos históricos en *Historia de la locura*; g) La objeción de *Las palabras y las cosas*; h) Las relaciones entre lo discursivo y lo no discursivo en la “arqueología”; i) La relación entre saberes y prácticas y condiciones sociales e históricas en términos de condiciones de existencia; j) Las relaciones entre saberes y poderes; k) La concepción negativa de la relación entre saberes y poderes; l) La concepción positiva de las relaciones entre poderes y saberes; m) Aclaraciones; n) La explicación foucaultiana de las relaciones entre los saberes y los poderes y la filosofía de la ciencia anglosajona; **2. El nacimiento de la ciencia: la ciencia no ha existido siempre:** a) La emergencia de la tecnología de la investigación; b) El disciplinamiento de los saberes. **3. Liberación de los saberes sometidos: ¿anti-cientificidad o anti-cientificismo?** **3. El problema de la racionalidad:** a) Ilustración y racionalidad; b) ¿Posmodernismo?; b) Racionalidad y violencia; d) ¿Racionalidad o racionalización?; e) El *chantaje* del racionalismo; f) La historia de las racionalidades; g) Conclusiones: por un racionalismo razonable.

BIBLIOGRAFÍA

a) Abreviaturas utilizadas para los libros foucaultianos (escritos por Michel Foucault). b) Otros escritos foucaultianos (traducciones). c) Números especiales de revistas dedicados a la filosofía foucaultiana. d) Libros que incluyen diversos artículos sobre la filosofía foucaultiana. e) Bibliografía general sobre la filosofía foucaultiana. f) Escritos varios sobre filosofía y filosofía de la ciencia.